

Breve percurso histórico/ cultural para o cosmopolitismo hispano- americano do século XX

Kamila Brumatti Bergamini (Ufes)

“O importante [era] não incorrer no pobre egocentrismo (criolcentrismo, suburcentrismo, cultucentrismo, folclocentrismo) que, cotidianamente, era proclamado em volta dele, sob todas as formas possíveis.”

Julio Cortázar. *Rayuela*.

O final do século XX é para nós, povo latino-americano, momento crucial no processo de reconhecimento da natureza ambígua, complexa e fragmentária, característica de nosso continente. Em termos culturais, delineia-se o fato de as Américas Centro-Sul e México serem um emaranhado de realidades individuais, com suas contradições e especificidades internas, embora unidas e inter-relacionadas graças a um processo histórico comum. Todo esse pluralismo deflagra uma literatura também repleta de nuances e de contrastes, a começar pela coexistência dos binômios bárbaro/ civilizado, razão/ *nonsense*, sagrado/ profano, local/ universal.

Entender o discurso narrativo da Iberoamérica é sinalizar afirmativamente para essa “totalidade contraditória” (CORNEJO POLAR, 2000), em que predomina com certa isonomia a heterogeneidade étnico-social. Ou ainda compreender “su *heteroglosia*: los lenguajes en conflicto — europeos, indígenas, negros, mestizos — del continente” (FUENTES, 1990, p. 227). Atitude essa responsável por adotar uma visão histórica inseparável dos usos de linguagem, inclusive os usos artísticos.

Tal consciência, que hoje comunga de certa concordância de visão, demorou muitos séculos a acontecer. Antes dela, é possível pontuar/ periodizar duas outras maneiras de compreender a situação da América Latina: um primeiro momento,

em que regula o auto-reconhecimento americano — ainda distante de uma assunção identitária — o pensamento de colônia subserviente à cultura metropolitana e; um segundo momento, fomentado no bojo da independência e nacionalização dos territórios colonizados, onde a latinidade é marcada por um movimento romântico radical de consciência e de busca de sua provável identidade original.

Foi preciso um amadurecimento das questões relativas à formação histórico-social da América Latina para perceber aquilo que lembra Ana Pizarro:

A conquista e a colonização significam o início de uma ordem cultural de tempos diferenciados. A reorganização da sociedade que ela implica se projetará em um sistema complexo. Forma e segmentos das estruturas sociais comunitárias preexistentes, traços feudais e escravistas que se articulam na direção do mercado nascente com o ranço primário do mercantilismo desenham desde os albores um caráter a seu desenvolvimento cultural. Daí em diante sua cadência estará marcada pelas tensões de uma diversidade que não logra sua síntese plena (PIZARRO *et al.*, 1993, p. 29).

Os dois momentos acima descritos trazem em comum a unilateralidade de seus discursos. São, portanto, espectros repelidos por aquilo que se denomina “cosmopolitismo”, tendência cultural da contemporaneidade. O cosmopolitismo é aqui compreendido como um jogo de forças capaz de tornar global o local, e vice-versa, derrubando limites precisos para uma tradição, nesse caso, a latino-americana. Tornando-a inclusive deslocamento: “Abandonar la Plaza, alejarse del hogar, en busca de otra realidad: invención de América por Europa pero también de Europa por América” (FUENTES, 1990, p. 273). Nesse sentido, o cosmopolitismo é para o cidadão latino a possibilidade de ser também europeu, inclusive naquilo que durante tanto tempo representou sua alteridade. Falo especificamente da noção de civilização.

Se como diz Carlos Fuentes, “solo conociendo al otro, podemos todos — europeos e iberoamericanos — finalmente conocernos a nosotros mismos” (FUENTES, 1990, p. 279), talvez seja preciso promover uma trajetória ao termo “civilização”, conceito que durante tanto tempo nos distanciou e nos individualizou

perante nossos colonizadores e que tem em sua ascensão e queda, respectivamente, a preparação e o acesso da América Latina ao cosmopolitismo cultural/ literário no século XX.

Um percurso histórico/ cultural para “civilização”

Como aponta Starobinski (2001), o conceito de civilização eclodiu na sociedade por diversos pontos. Vem na esteira dos termos “civil” (França, século XIII) e “civildade” (França, século XIV) até formar o adjetivo empregado por Montaigne em seu juízo de valor sobre o Novo Mundo: “Os do reino do México eram absolutamente mais civilizados e mais engenhosos dos que as outras nações da América” (*apud* STAROBINSKI, 2001, p. 11). No momento de constituição da frase, “civilizado” sustenta valores racionais ligados sobremaneira ao conhecimento técnico e instrumental correlativos às matérias de preocupação da ciência.

Nem sempre foi assim. É com o passar dos séculos que a civilização emancipa-se da religião, ou melhor, torna-se um substituto laicizado desta. Nesse processo cumulativo de significações capaz de ajustar o termo a aspectos mais próprios do pensamento iluminista, civilização torna-se sinônimo de erudição, polidez, luxo e uma série de costumes “adequados” ao bom relacionamento interpessoal. Esse *mix* de práticas acentuadamente burguesas tem no termo “civilização” sua denominação síntese. Ser civilizado, portanto, é estar de acordo com o modo de viver e pensar preconizado por certa classe social — a burguesia emergente.

Pensadores do século XVIII como Mirabeau insistem na presença da moral e da virtude em todo comportamento “verdadeiramente” civilizado. A civilização que assim não procede deve ser considerada bárbara, ou seja, falsa. Mirabeau, em seu manuscrito *Traité de la civilization* (1768), além de discutir a brutalidade e rusticidade das civilizações americanas — nunca visitadas por ele —, fala no texto da barbárie

das “nossas” civilizações européias. Com tal atitude crítica, o autor insere a oposição do civilizado/ não civilizado para dentro do eixo de sua constituição (no caso, a Europa) ao mesmo tempo em que concorda em chamar as sociedades ameríndias de civilizadas, apesar do pré-atributo falaz.

A oposição engessada entre “selvagem” e “civilizado” começa a se rarefazer nesse instante, quando a preocupação de “polir” a conduta dos selvagens coloca-se na mesma ordem de necessidade da eliminação dos “imorais refinados” das sociedades européias. Em resumo, generalizou-se a convicção de que não basta instruir os indivíduos. Tem-se que educá-los. Por educação os filiados a Mirabeau entendem a assimilação de valores como harmonia, racionalidade e respeito mútuo, linhas de força para uma democracia espiritual e de direito. Quem estava contra o processo civilizatório estava também contra o bem comum:

Um termo carregado de sagrado demoniza o seu anônimo. A palavra *civilização*, se já não designa um fato submetido ao julgamento, mas um *valor* incontestável, entra no arsenal verbal do louvor ou da acusação. Não se trata mais de avaliar os defeitos ou os méritos da civilização. Ela própria se torna o critério por excelência: julgar-se-á em nome da civilização. É preciso tomar seu partido, adotar sua causa. Ela se torna motivo de exaltação para todos aqueles que respondem ao seu apelo; ou, inversamente, fundamenta uma condenação: tudo que não é a civilização, tudo que lhe resiste, tudo que a ameaça, fará figura de monstro ou de mal absoluto. Na excitação da eloquência, torna-se permissível reclamar o sacrifício supremo em nome da civilização. O que significa dizer que o serviço ou a defesa da civilização poderão, eventualmente, legitimar o recurso à violência. *O anti-civilizado, o bárbaro devem ser postos fora de condição de prejudicar, se não podem ser educados ou convertidos* (STAROBINSKI, 2001, p. 23, grifos nossos).

Com Nietzsche o conceito de civilização ganha um rival à altura: a “cultura” (*die Kultur*). Sim, uma e outra ocupam margens distintas. Nietzsche categoriza a civilização como adestramento, repressão e todas as formas de se tolher o potencial do indivíduo. Ao contrário, a cultura é a expansão das energias individuais.

Nietzsche não vislumbra a civilização e a barbárie distantes da Europa. Inclusive chega a discutir os tempos de glória de uma e de outra na trajetória de uma mesma sociedade. Décadas depois, Freud propõe uma visão distinta ao não opor

civilização e cultura como faz Nietzsche. A antítese é interna à cultura e ao ser, microcosmo da macroestrutura social a que pertence. Resulta do conflito inevitável entre Eros e Thánatos, ou seja, do saldo caótico entre pulsão de vida e de morte.

A percepção européia revisada da antes aturdida não-civilização acabou sendo o acesso estetizado à cultura “primitiva”. O novo valor coloca como exclusiva a essa realidade dos povos pré-colombianos, orientais e demais culturas alheias ao prefixo “euro” — cristalizado como uma das marcas máximas de civilização —, a verdadeira correspondência entre homem e natureza. O instinto é o índice geral desses grupos ainda afastados do “artifício”, espólio da aculturação civilizatória. Foi assim que antes do aparecimento das teorias psicanalíticas, o Romantismo contagiou a busca às fontes edênicas do Novo Mundo. Benjamin Constant, Chateaubriand, Victor Hugo e tantos outros descreveram os adágios desse ambiente seminal.

A virulência contra a chamada civilização e a sede do novo cultural geograficamente situado nas Américas se desdobra em dois períodos fundamentais: são as primeira e segunda demolições do mito civilizatório. Por primeira demolição, chamo o pensamento romântico indicado. Já essa segunda demolição são os ecos finais da arte romântica (decadentismo, realismo fantástico) e as vanguardas.

As vanguardas formam-se com o aguilhão das idéias de Freud, e também de Jung, sobre a importância do mundo irracional. Sua busca é por uma alternativa emancipada do eixo racional, pareando-se, portanto, na forma intuitiva e religiosa de pensar do homem ameríndio. Em certo sentido, os vanguardistas continuam sintonizados no pensamento romântico.

Mesmo com a comparação verificável, as vanguardas libertam-se de parte do idealismo romântico. Não portam, por exemplo, a ingenuidade sobre os achados culturais do Novo Mundo. Mundo latino-americano, vale frisar, para onde o europeu viaja não mais com a mentalidade moderna das empresas náuticas, sobrepostas na ética da colonização (da violência sobre o Outro) e da aventura (na terra de ninguém).

Muito menos com o interesse do viajante de intercâmbio *à la culture exotique* ou de antropologia neocolonizadora.¹

Enfim, o cosmopolitismo no século XX

De todas as vanguardas, o surrealismo é a que mais recorre às fontes vivas do pensamento mítico. À custa de não deixar sua teoria resumir-se à pura teoria, André Breton, Antonin Artaud e outros lançam-se literalmente na cultura primitiva. Restituem os rituais, as seitas e demais elementos da tradição do México, Antilhas, Andes e regiões amazônicas. Guiava-os a busca pelo maravilhoso negligenciado durante os vários séculos de colonização. Maravilhoso merecedor da ressalva capaz de não o fazer equivaler, em todos os momentos, ao exotismo romântico. Nesse sentido Estuardo Núñez (1971) sugere os passos surrealistas rumo ao caminho do conhecimento primitivo na proposta de uma re-experimentação do poético essencial, surgido na aurora da humanidade e no esplendor de uma linguagem espontânea.

Pode parecer escapismo a digressão temporal, algo sugerido tanto aos românticos quanto aos surrealistas. Em certo sentido, o retorno “às fontes” almejava uma renovação antropológica contemporânea aos vanguardistas:

México o la América del Sur sirvieron para que los surrealistas afirmaran su concepción integral del mundo y para que asumieran — lejos de la evasión — una actitud social más definida frente al paisaje o el mito deslumbrantes de los latinoamericanos (NUÑEZ, 1971, p. 324).

Com essa fisionomia, o passado dito primitivo era a imagem genuína da natureza humana, sem a opacidade da cultura moderna encoberta por camadas espessas de razão. No passado pré-civilização, os poetas identificariam as couraças mais *aplastantes* da realidade ocidental, aquelas em que o poético deve intervir com mais pujança, a fim de liberar uma ultra-realidade.

Escritores do século XX com tais tendências, europeus e também latino-americanos das primeiras décadas, dedicaram-se à captação das vivências profundas da América Latina, em uma espécie de surto regionalista. Isso graças à manipulação das fontes culturais. Apesar de serem realmente autênticas no ideário mítico, as cenas maravilhosas das Américas se prestavam ao interesse centrado em determinadas características e peculiaridades do mundo latino. Em pouco tempo, essas imagens tornaram-se convenção cultural e artística. No pior dos casos, chaparam uma imagem aflitiva do povo americano, carente de provisões materiais e intelectuais.

A ressalva a tal processo fica por conta de um grupo de escritores capazes de mesclar à natureza local características próprias. Um lirismo sem precedentes dá o tom de obras assinadas por García Márquez, Carpentier e Astúrias. Nesse grupo, o mundo mágico americano encontra forças para se autogerar através de narrativa e linguagem mais distanciadas do romance telúrico ou super-regionalista.

No entanto, toda essa excelente literatura abnega interconexão explícita com outras culturas. São histórias do Novo Mundo, mundo do imaginário, “no sentido da tradição não europeia, que introduz o mito e a magia na realidade cotidiana da Hispano América, [onde] vinculam-se Carpentier e García Márquez a Miguel Astúrias” (JOZEF, 1993, p. 176); irreal é trazer fragmentos europeus para dentro desse ambiente mítico, ou o contrário. Novamente retorna-se à perspectiva tão comum nas vanguardas: a negação da experiência racional em sua literatura. Quando muito, a razão interpõe-se na leitura das imagens violentas, forçando um discurso humanista.

O vislumbre a Platão e Aristóteles, o louvor às bibliotecas europeias, às melodias renascentistas, aos quadros árcades. Qualquer consciência ocidental “em excesso” comprometeria o valor da literatura. Em outras palavras, o tempo das Américas míticas é um; o da Europa racional outro. Sua “mimese” deve respeitar de antemão essa diferença, sendo o híbrido dos dois algo cabível apenas aos europeus. Afinal, sua civilização já está constituída — e prepara-se para a desconstrução — ao

passo que a nossa ainda necessita se formar. Precisa de escritores heróis, munidos de boa dose de orgulho e determinismo nacionalista, para romper a trajetória de colonialismo, massacre e exploração. A cultura americana deveria batalhar por uma linguagem autônoma, essencial. Logo a ela foi negado o direito de “não-ser” europeu.

Antes da geração de 30, o projeto de fortalecimento cultural era uma dura contrapartida ao mundo da razão, quase um preconceito às avessas. Proteção forjada em um orgulho perigoso, sobretudo quando se pergunta se não haveria nada valioso na cultura lógica do europeu que pudesse ser explorado inversamente, como caminho para um reconhecimento maior de nossa cultura mítica e seu poder paradigmático.

Outra pergunta apresenta-se na mesma medida: Uma literatura de exemplificação dos costumes supre os anseios de busca a um homem integral? Ela manifesta a intensidade e a possibilidade do povo latino? Perguntas que o surrealismo hispano-americano pouco a pouco introduz na renegociação de seus propósitos artísticos, e que levam ao cosmopolitismo atual, ao direito de sermos “também” civilizados, com todos os problemas e dificuldades que envolvem a denominação.

Referências

CORNEJO POLAR, Antonio. *O condor voa: literatura e cultura latino-americanas*. Organização de Mario J. Valdés. Tradução de Ilka Valle de Carvalho. Belo Horizonte: UFMG, 2000. (Col. Humanitas).

FUENTES, Carlos. *Valiente mundo nuevo: épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990. (Tierra Firme).

JOZEF, Bella. *História da literatura hispano-americana*. Petrópolis: Vozes, 1971.

NUÑEZ, Estuardo. Realidad y mitos latinoamericanos en el surrealismo francés. *Revista Iberoamericana*, Pittsburgh, Universidad de Pittsburgh/ Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, n. 75, p. 311-324, abr./ jun. 1971.

PIZARRO, Ana *et al.* *América Latina. Palavra, literatura e cultura*. São Paulo: Memorial da América Latina/ Unicamp, 1993. v. 1.

SANTIAGO, Silviano. Por que e para que viaja um europeu? In: *Nas malhas da letra: ensaios*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002. p. 221-248.

STAROBINSKI, Jean. *As máscaras da civilização: ensaios*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Nota

¹ Santiago lembra a proposta de viagem de Antonin Artaud, ícone do surrealismo, como uma “saída à cata de expressões *teatrais*” ainda não abafadas pela comercialização. Ou seja, Artaud não quer preservar ou catalogar nada que encontra; sua apropriação é da ordem do rejuvenescimento dos conceitos trazidos consigo em sua situação de europeu (Cf. SANTIAGO, 2002, p. 221-240).