Cosmopolitismo(s) e cartografias pós-nacionais

Renato Cordeiro Gomes

Edição electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/cultura/4843>

DOI: 10.4000/cultura.4843

ISSN: 2183-2021

Editora

CHAM — Centro de Humanidades

Edição impressa

Data de publicação: 1 janeiro 2018

Paginação: 33-47

ISSN: 0870-4546

Refêrencia eletrónica

Renato Cordeiro Gomes, «Cosmopolitismo(s) e cartografias pós-nacionais», *Cultura* [Online], vol. 37 | 2018, posto online no dia 03 dezembro 2020, consultado o 09 julho 2021. URL: <http://journals.openedition.org/cultura/4843> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/cultura.4843>

Este documento foi criado de forma automática no dia 9 julho 2021.

Cultura is licensed under a Creative Commons Atribuição 4.0 International.

Cosmopolitismo(s) e cartografias pós-nacionais

Renato Cordeiro Gomes

NOTA DO EDITOR

Nota das Editoras: Renato Cordeiro Gomes faleceu em Setembro de 2019.

O cosmopolitismo é uma aventura e um ideal.

K. A. Appiah

O mundo do qual falo é absolutamente heterogêneo.

Jacques Derrida

A geografia pós-nacional emergirá – de fato, já está emergindo – das disputas espaciais reais entre grupos de diáspora e o esforço de vários Estados para acomodá-los sem abrir mão do princípio de integridade territorial [...] Pode ser que a maior peculiaridade do Estado-nação moderno tenha sido a ideia de que fronteiras territoriais poderiam sustentar indefinidamente a ficção da singularidade étnica nacional. Esta idéia utópica pode ser nossa memória mais duradoura do Estado-nação moderno.

A. Appadurai

Cosmopolitismo: um tópico da agenda multicultural

- ¹ Começamos com uma indagação talvez não de todo ociosa. No contexto contemporâneo, o conceito de cosmopolitismo foi substituído por globalização, ou mesmo multiculturalismo (ambas as palavras de circulação mais recente, de meados do

século XX, nas acepções que nos interessam)? A questão agudiza-se se considerarmos alguns fenômenos, além da dramática atualidade internacional, como o avanço das tecnologias de comunicação, a progressiva pluralização do território gerada pelas mídias com o advento das redes digitais e da hibridação entre informação e território, ou ainda a crise do “Estado-nação moderno como uma organização compacta e isomórfica de território, etnia e aparato governamental” (Appadurai 1997, 34), as formas de circulação de pessoas características do mundo contemporâneo, do turismo à imigração, às diásporas por causas diversas (o caso dos navios de africanos no Mediterrâneo e outros episódios dos refugiados na Europa são emblemáticos), que podem ser relacionadas ao que Appadurai denomina “cartografias pós-nacionais”. Para este pensador, “o movimento humano costuma ser decisivo na vida social” (1997, 35), como prova o fluxo de imigrantes em busca de trabalho e melhores condições de vida nos países ricos e hegemônicos, antigos senhores de impérios coloniais.

- 2 O ensaio de Appadurai “Soberania sem territorialidade: notas sobre uma geografia pós-nacional”, que discute a crise do estado-nação a partir do problema da territorialidade e que nos forneceu uma das epígrafes deste trabalho, pode apontar alguns dados que interessam para equacionar as tensões entre os cosmopolitismos contemporâneos e a longa duração dos projetos modernos de Nação. O pensador indiano busca demonstrar como a idéia de soberania territorial vinculada ao Estado cada vez mais se distancia do conceito de Nação e das novas facetas que assume na situação contemporânea. O hífen no composto estado-nação, se indica traço de união, também separa, e vai perdendo a sua força. Os argumentos do autor consideram as questões migratórias e étnicas em várias regiões do mundo, a produção da localidade, o surgimento de translocalidades, a força das fidelidades transnacionais, ao mesmo tempo em que, afirma por sua vez Martín-Barbero, a Nação vai deixando de ser o centro de um sistema de significação. Appadurai, então, procura pensar para além da Nação, ao enfocar a territorialidade enquanto dimensão da nação moderna, base para caracterizá-la enquanto “comunidade imaginada” (Anderson), agora redimensionada num tempo heterogêneo (Chatterjee), a partir de novos lugares de enunciação, não-eurocêtricos, portanto, e que levam em consideração as diásporas, estreitamente ligadas ao discurso pós-colonial (ver Stuart Hall, Hommi Bhabha, Paul Gilroy, entre outros, que pensam de um ponto de vista excêntrico, assimétrico ao racionalismo ocidental, rompendo com a cultura territorial fechada, por conseguinte com o poder do território para determinar a identidade. Pelas vias culturais e políticas revelam que a identidade da diáspora é contingente, indeterminada e conflituante). Neste sentido é que Appadurai considera a soberania territorial como conceito fundador do estado-nação, o que afeta sua subsequente capacidade cultural de se imaginar e criar sua própria narrativa; tal soberania, de base lógica – política e jurídica –, é fundamental ao sistema de estados-nações. Aí o território está associado a integridade, vigilância, policiamento e subsistência – acrescenta o pensador indiano.
- 3 Essas formulações são bastante rentáveis se as colocarmos em tensão com questões engendradas pelos cosmopolitismos do mundo contemporâneo.
- 4 Observando tais fenômenos, o filósofo inglês-ganense Kwame Anthony Appiah, no livro *Cosmopolitanism. Ethics in a world of strangers* (2006; ed. em espanhol, 2007), procura nomear o processo pelo qual podemos não só influir nas vidas de todo o planeta, mas também aprender sobre a vida que se desenvolve em qualquer lugar, o que é possibilitado pela rede de informação mundial: o rádio, a televisão, os telefones, a

Internet, as redes sociais..., bem como pela expansão de novas tecnologias e o acesso a esses aparatos por um número cada vez maior de cidadãos (fala-se em inclusão digital). Ao descartar os termos “globalização”, por hoje abarcar tudo e nada por sua vez, e “multiculturalismo”, “termo deformador, que frequentemente designa a enfermidade que pretende curar” (Appiah 2007, 16), o autor opta pelo termo “cosmopolitismo”, mesmo frente ao seu polêmico significado, que pode sugerir uma desagradável atitude de superioridade ante o supostamente provinciano (preconceito que todos nós cometemos com certa frequência).

- 5 As acepções de cosmopolitismo e seus correlatos nos dicionários permitem estabelecer alguns traços semânticos que, de uma forma ou de outra, se articulam nas configurações do(s) cosmopolitismo(s) e sua aclimação aos espaços e às temporalidades várias e simultâneas na contemporaneidade. Assim, podemos considerar aqueles traços pertinentes às acepções dicionarizadas (Houaiss, Aurélio, Petit Larousse, Oxford Dictionary): racionalidade, ordem, urbanidade, estrangeiridade, dissolução das fronteiras nacionais, cidadania; o que vem dos grandes centros urbanos, apresentando características análogas; deslocamento, contato entre povos e culturas; experiência do mundo, universalidade... Traços que, por sua vez, podem passar a conceitos que têm sua história, a começar talvez no cinismo e no estoicismo da antiga Grécia, com Diógenes, para quem a verdadeira natureza humana está associada ao pertencimento à humanidade – a cidadania universal (*Kosmopolites* = cidadão universal) – e supera qualquer vinculação a um Estado específico; esta concepção foi adotada e elaborada pelos estoicos, o que – sublinha Appiah (Appiah 2007, 16) – adquiriu importância central durante a história intelectual ulterior do termo. Reelaborado pelos romanos Cícero, Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio, o conceito de cosmopolitismo foi apropriado por muitos intelectuais cristãos, ecoando nas palavras de São Paulo: “já não há judeu nem grego; nem escravo nem livre; nem homem nem mulher, já que todos vós sois um em Cristo Jesus” (Appiah 2007, 17).
- 6 A história do termo *cosmopolitismo* tem um momento decisivo com o Iluminismo, base do cosmopolitismo moderno, para o qual há uma ética cosmopolita em que todos os seres humanos são tratados como se fossem cidadãos do cosmos (no sentido de universo). Nesta ótica, por exemplo, marcam-se traços morais da “Declaração dos Direitos do Homem”, de 1789, bem como em Voltaire, que fala da “República cosmopolita da humanidade”, e Diderot, que vê o homem enquanto membro da grande cidade do mundo. Também a obra de Kant propõe a “liga das nações” e prega a dissolução das fronteiras nacionais, a qual caracteriza a culminância de uma racionalidade do desenvolvimento histórico da humanidade, decorrência de uma racionalidade plena, e a pacificação nas relações humanas – a paz perpétua, que ecoa na visada crítica de Appiah (ver também a conferência “Mi cosmopolitismo”, 2008). Esta paz “emerge da agenda multicultural” e “se insurge contra a tomada de poder universal pelos fundamentalistas”, “os que negam a legitimidade da universalidade e os que negam a legitimidade da diferença, os que compartilham a crença pela universalidade, sem simpatia pela diferença”. O autor propõe um cosmopolitismo que passe pelo pluralismo, abrigando “a esperança e expectativa de que diversas pessoas e sociedades modelem valores diferentes”, como registra Silviano Santiago, em “Ética e diversidade cultural”, cujo título original, segundo o autor, era “Cosmopolitismo e diversidade cultural” (Santiago 2011, 2).

- 7 Para o filósofo ganense-britânico, na noção de cosmopolitismo se entrelaçam dois aspectos:

Um deles é a ideia de que temos obrigações que se estendem para mais além daqueles a quem nos vinculam laços de parentesco, inclusive os laços mais formais da cidadania compartilhada. O outro consiste em levar em conta seriamente o valor, não só da vida humana, mas também das vidas humanas particulares, o que implica interessar-nos pelas práticas e crenças que lhes outorgam significado. (Appiah 2007, 18)

- 8 Para Appiah, ao contrário da homogeneização dos valores e ações, é extremamente relevante para o cosmopolita considerar as diferenças. Entretanto haverá momentos em que aqueles dois ideais – o interesse pelo universal e o respeito pelas legítimas diferenças – entram em conflito. Neste sentido vale a pena recolher a síntese do pensamento de Appiah que Silviano Santiago elabora no artigo “Ética e diversidade cultural” (Appiah 2011, 2):

Impregnado pelo multiculturalismo doméstico, o futuro professor de filosofia direciona estudos e pesquisa por um dos ideais do estoicismo – o cosmopolitismo. Dele extrai sua concepção multiculturalista, recheando-a com os ideais do Iluminismo europeu, com o projeto de paz perpétua, defendido por Kant, e com o nacionalismo romântico explorado por Herder. Na efervescência da globalização econômica, que excita a diáspora dos povos periféricos, o cosmopolitismo se faz necessário por ter abraçado o amplo leque da legítima diversidade humana. Seu ideário se apresenta em três vertentes. 1. Não necessitamos de um governo mundial único. 2. Devemos preocupar-nos pela sorte de todos os seres humanos, tanto os da nossa sociedade como os das outras. 3. Temos muito a ganhar nas conversações que atravessam as diferenças.

- 9 Essas questões são retomadas em entrevista do filósofo, professor da Universidade de Princeton, na entrevista a Guilherme Freitas, publicada no *Prosa & Verso*, de *O Globo* (5/1/2013), quando do lançamento no Brasil de *O código de honra* (Companhia das Letras). Defendendo o diálogo entre culturas, tema central da sua obra, e respondendo à pergunta “Como define o ‘cosmopolitismo’ e qual o lugar das artes nele?”, declara:

Um diálogo intercultural cosmopolita é aquele em que nos tratamos como cidadãos de um mundo compartilhado, e portanto dignos de respeito mútuo. Isso não significa que não podemos discordar. Por um lado, não podemos ser apenas relativistas generalizadores e achar que tudo que acontece na Humanidade é correto e bom. Por outro, não podemos achar que nós temos todas as respostas, seja lá quem seja esse “nós”. Temos de nos colocar em um diálogo no qual imaginemos que podemos aprender com o outro. Por meio do engajamento com as artes de outra comunidade, posso manifestar respeito por ela, aprender sobre ela. A arte é também um mecanismo de troca entre sociedades. Além disso, levar a sério as artes de outra cultura fortalece uma idéia de comunidade global na qual todos são importantes. E isso não significa assumir que tudo que vem de fora é bom, porque levar a sério outra cultura é submetê-la ao mesmo padrão crítico que se usa para a sua. O contrário é condescendente, desrespeitoso, não é cosmopolita. (2013, 3)

- 10 Essa precisa síntese critica um cosmopolitismo eurocêntrico, hegemônico, que se queria universal, abalado que fora pelo pensamento pós-colonial e pelo multiculturalismo. Sublinha os traços relevantes do cosmopolitismo atual, que exorta o cidadão à reflexão ética ao fazer frente ao relativismo generalizador e aos fundamentalismos, cujo universalismo se expressa na uniformidade. No cosmopolitismo atual, “pluralidade e falibilidade encaminham e balizam a ‘conversação cosmopolita’ [da qual a arte participa], que passa entre barreiras culturais, políticas, sociais, econômicas e religiosas”, ressalta Santiago. E acrescenta: “A conversação não visa à conversão

absoluta de um ou do outro falante; seu propósito, afirma Appiah, é o aprendizado, além do ensino, é a escuta, além da fala. A conversação global é também uma metáfora. E o é, porque só podemos conversar com os milhões de habitantes do planeta através da antropologia e da história, da literatura, do cinema e das notícias veiculadas pelos jornais, rádio, televisão e Internet” (Santiago 2011, 2). A conversação cosmopolita, portanto, expande-se com a expansão das mídias.

- 11 Como revela a coletânea *The Cosmopolitanism Reader* (2011), editada por Garrett Wallace Brown e David Held, o cosmopolitismo é uma filosofia para a idade da interconexão humana e gera políticas para o “pequeno mundo”; é uma rica e abrangente teoria política que cobre grande possibilidade de saídas morais e práticas para o mundo contemporâneo, em que se constata a percepção de que o mundo se tornou incrivelmente interconectado (em sentido positivo e negativo) – o que se atrela ao desenvolvimento das tecnologias de comunicação (Brow & Held 2011, 1-13).
- 12 Depois de Kant, o cosmopolitismo ficou dormindo como um desafio subterrâneo também para a ética de um poderoso liberalismo competitivo, com todo tipo de conotações, ou para a política do estado-nação que cresceu no nacionalismo e na luta de classes. O cosmopolitismo agora cresce das sombras e abala muitas de suas conotações negativas (o cosmopolita visto como traidor das solidariedades nacionais). Desafios são colocados para os poderes soberanos do Estado (por exemplo, a formação da União Europeia e o neoliberalismo) e para a coerência da idéia de nação e de Estado (os fluxos massivos de capital sem fronteiras, movimentos migratórios, trocas culturais); esses desafios abriram espaço para uma retomada do conceito de cosmopolitismo como um caminho de aproximação do político-econômico global e cultural a questões legais.
- 13 Por este quadro geral, podemos destacar o que conclui Appiah: “Em um sentido, longe de ser o nome da solução, o cosmopolitismo é o nome do desafio” (Appiah 2007, 19).

As diversas faces de Cosmópolis

- 14 Tal desafio exige reatualizar a discussão sobre o compromisso com o espaço cultural e geográfico de origem – o local, hoje posto em xeque com o processo de desapropriação pelo global. Como tais questões deste início de século XXI permitem rever as tensões entre o nacional e o cosmopolita, entre a cultura local e a cultura mundial? Cabe então perguntar se, na reflexão sobre o lugar e a forma de produção do conhecimento contemporâneo, há um sentido único quando se refere a “cosmopolitismo”. Certamente não é à toa que a introdução assinada por Carol A. Breckenridge, Sheldon Pollock, Hommi K. Bhabha e Dipesh Chakrabarty da coletânea *Cosmopolitanism* por eles editada se intitula exatamente “Cosmopolitanisms” (no plural) e que os autores afirmam que “especificar positivamente e definitivamente cosmopolitismo é uma coisa não cosmopolita” (Breckenridge 2002, 1). É para eles uma categoria histórica que deveria ser considerada inteiramente aberta e não um conceito determinado *a priori* pela definição de uma sociedade ou de um discurso particular. Impõe-se, então – é a lição da referida coletânea com ensaios de intelectuais de várias procedências –, repensar o conceito dos diversos cosmopolitismos, num solo histórico, a partir dos dias atuais, em que se declara o fim da centralidade do estado-nação como sistema de significação. Neste momento pós-moderno e pós-colonial, o cosmopolitismo não pode mais ser articulado a partir de um único ponto de vista, uma monológica. É necessário levar em consideração a diversidade e o discurso dos que estão à margem.

- 15 Nesta perspectiva, destacam-se certas formulações de Walter Mignolo no ensaio *The Many Faces of CosmoPolis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism* (2002), em que procura delinear o projeto de um “cosmopolitismo crítico” e dialógico como alternativa para atender às questões do contemporâneo, que ele denomina pós-moderno/ pós-colonial. Para tal, procede a um percurso histórico por diferentes momentos em que o conceito teve fundamentação teórica que se refletia em práticas políticas e culturais. Dado relevante, como observou Silviano Santiago, é que Mignolo não considera a potência do pensamento diaspórico (como fazem os pensadores de ascendência asiática e africana, por exemplo), o que o leva a apelar para uma visão histórica linear, causal, num tempo homogêneo e vazio, marcado por um processo de continuidade.
- 16 A proposta do professor da Duke University estabelece como pressuposto a distinção entre globalização e cosmopolitismo, respectivamente, um conjunto de dispositivos para organizar o mundo com o propósito de controlar e homogeneizar e um conjunto de projetos de convivência mundial, complementares ou dissidentes em relação aos dispositivos globais. Pode haver, então, cosmopolitismo gerencial (que reitera os dispositivos globais) ou cosmopolitismo emancipatório (dispositivos divergentes). Tais considerações levam Mignolo a analisar o processo histórico dos projetos cosmopolitas a partir do século XVI, ou seja, a partir da emergência do comércio atlântico, com o advento do projeto de colonização europeia do Novo Mundo, no momento em que se produz o desenho global/ moderno, necessariamente atado ao colonialismo, dado indispensável para se pensar o cosmopolitismo até nossos dias, pois é nesse imaginário que continuamos a viver e é em relação a ele que se deve refletir sobre os projetos cosmopolitas do passado e sobre o futuro cosmopolitismo crítico.
- 17 Assim, o crítico evoca debates ocorridos na Universidade de Salamanca, com os descobrimentos e o início do processo de colonização, que possibilitou a imposição da cultura branca, ocidental e cristã a outras culturas. Neste contexto, Francisco de Vitória, sob a luz da teologia, pensou uma utopia humanista e cosmopolita que requeria relações internacionais baseadas no “direito das gentes”: uma sociedade planetária, uma comunidade mundial de Estados religiosos baseados no princípio de direito natural. Concebia o teólogo a expansão européia como um desafio ao alargamento da definição de humanidade. Sua proposta questionava a colonização enquanto redução de todas as culturas a uma única, mas, ao mesmo tempo, requeria a inclusão do outro. Pode-se dizer, assim, que, se os projetos de globalização se iniciaram no século XVI, foi também aí que surgiram os primeiros projetos cosmopolitas – como o de Francisco de Vitória –, germes de um processo que ainda está vigente: o da convivência mundial de uma diversidade de culturas, sem que uma se imponha a outra.
- 18 O segundo momento estudado por Mignolo são os séculos XVIII e XIX, época da missão civilizadora do colonialismo francês e inglês e da formação dos estados-nações e suas leis, cujo surgimento provoca mudanças fundamentais do sistema moderno/colonial. A questão então se desloca dos direitos do povo para os direitos dos homens e do cidadão. A centralidade do estado-nação torna-se elemento crucial da nova formulação do projeto cosmopolita, em que a categoria de “infel” é convertida na de “estrangeiro”, perigo para o estado-nação.
- 19 O pensador evocado por Mignolo para representar esse momento é Kant em seus escritos sobre história. O cosmopolitismo, para o filósofo, era a oportunidade de levar o mundo inteiro aos termos de um progresso, de uma evolução da natureza mesma do homem. A idéia de *cosmopolis* kantiana funda-se nas possibilidades e capacidades do

povo viver junto, cuja unidade é organizada justamente em torno do conceito de nação. Kant redefine, assim, as idéias de pessoa e de cidadão na consolidação das nações européias, aqueles que desenvolviam um processo civilizatório tendo a Razão por fundamento. Seria, entretanto, impossível para o filósofo, em seu momento histórico, perceber que esta proposta estava revestida de violência eurocêntrica, tal era a sua certeza de que a Razão, levada ao ápice ali na Europa, era a realização da natureza da humanidade do homem.

- 20 Antes de propor a concepção de cosmopolitismo crítico para pensar o mundo contemporâneo, Mignolo analisa o terceiro momento histórico, a segunda metade do século XX, logo após a II Guerra Mundial, em que, motivado pelos traumas desse conflito, assiste-se à criação da ONU e à Declaração dos Direitos Humanos, articulada ao colonialismo transnacional liderado pelos Estados Unidos. Durante a Guerra Fria, os direitos humanos são evocados para controlar o comunismo, assim como sucedeu com os pagãos, infiéis e bárbaros no século XVI e dos estrangeiros nos séculos subseqüentes. As tensões entre capitalismo e comunismo geram uma série de conflitos armados e a implantação de ditaduras na América Latina; dá-se o processo de descolonização na Ásia e na África e redefine-se a diferença colonial no modelo da interdependência.
- 21 Ao observar a ordem mundial contemporânea, Mignolo constata que quanto mais o capitalismo avança, mais conflitos raciais e religiosos emergem como empecilho para a possibilidade de uma sociedade cosmopolita. Por isso, é preciso dissolver o relativismo cultural e enfocar o poder do colonialismo e a diferença gerada por ele, por sua vez reproduzida e mantida pelos desenhos globais. O professor da Duke University propõe então a alternativa de um cosmopolitismo crítico e dialógico como essencial a um mundo trans- e pós-nacional. Enquanto os outros projetos que ele historia foram pensados de dentro da modernidade, o cosmopolitismo crítico fala de um exterior, de um mundo não mais regulado por leis nacionais, e emerge de diferenças locais, e não de um único centro controlador. Não se trata de uma vontade de compreensão e inclusão de culturas diferentes, mas da inserção dessas culturas como participantes do processo cultural. Desse ponto de vista, ressalta ele o papel fundamental da margem. A palavra que representa o pensamento marginal é condição necessária para o cosmopolitismo crítico e dialógico em direção à “diversalidade” (diversidade como um projeto universal), como denomina Mignolo. Essa diversidade não pode ser reduzida a uma nova forma de relativismo cultural, pois não se trata de apenas aceitar que há culturas distintas. Ao contrário, ela expressa novos projetos éticos, políticos e culturais, a partir de perspectivas marginais.
- 22 O deslocamento da voz está atrelado ao que Mignolo denomina “momento pós-colonial do mundo moderno/colonial”, em que se dissolvem as fronteiras da nação, abrindo-se para um mundo transnacional. Esse tipo de cosmopolitismo está menos conjugado ao engrandecimento do Estado ou do Império do que à representação de comunidades minoritárias. Pode-se dizer que o projeto cosmopolita atual não se aloca mais no mito da nação e do cidadão do mundo, nem emerge das idéias de universalidade e progresso, mas representa o espírito de uma comunidade cosmopolita de refugiados, migrantes, exilados.
- 23 O deslocamento, que pode ser entendido como espacial-geográfico, ou temporal, ou discursivo, associa-se à noção de limite de que fala Piglia (2002), passível de ser conjugada à problemática da fronteira, que por sua vez implica a noção de transgressão (e vice-versa). Por essa ótica, como postula Hommi Bhabha, as narrativas legitimadoras

da dominação cultural ainda estruturadas numa lógica binária de centro e periferia, hierarquizadora e eurocêntrica, pode ser deslocada para revelar o que ele chama de terceiro espaço, em que convivem momentos diferentes do tempo histórico. Ou, dito com outras palavras, “a temporalidade não-sincrônica das culturas nacional e global abre um espaço cultural – um terceiro espaço – onde a negociação das diferenças incomensuráveis cria uma tensão peculiar às existências fronteiriças” (Bhabha 1998, 300). Esta concepção está bem próxima do conceito de entre-lugar formulado por Silviano Santiago, no ensaio de 1971 “O entre-lugar do discurso latino-americano” (1978), quando, motivado pelas teorias da dependência, procura uma metodologia de leitura para ler o lugar de transgressão das literaturas produzidas nos trópicos. A astúcia do olhar periférico, olhar enviesado, avalia a dependência cultural para além do econômico, não para negá-la, mas como atitude afirmativa capaz de autoconhecer-se como valor diferencial. Um pé lá, outro cá, num entre-lugar, lugar diferido, pensa-se uma cultura e uma literatura do ponto de vista de uma província ultramarina (para usar uma imagem de Santiago) ou dos subúrbios de Buenos Aires, portanto, da periferia (para usar a imagem de Piglia), repensando conceitos etnocêntricos, debilitando esquemas cristalizados de unidade, pureza e autenticidade.

- 24 Esse descentramento desloca a cultura européia de seu lugar privilegiado de cultura de referência – postura inspirada em Derrida –, pondo em causa a descolonização do pensamento brasileiro e latino-americano. Transmutação dos valores, que o contato entre culturas diferentes provoca. Entre assimilação e agressividade, aprendizagem e reação, obediência e rebelião, realiza-se “o ritual antropofágico da cultura latino-americana” (Santiago), aquele que se faz de temporalidades disjuntivas, múltiplas e tensas, temporalidade de entre-lugar, que desestabiliza o significado da cultura nacional como homogênea, pois é uma cultura dividida no interior dela própria, articulando sua heterogeneidade e seu hibridismo (Bhabha 1998, 209).
- 25 “A globalização diminui a importância dos acontecimentos fundadores e dos territórios que sustentavam a ilusão de identidades a-históricas e ensimesmadas”, afirma Canclini (1995, 124). Dão-se os embates advindos da coexistência tensa entre o local e o global, em que novas características temporais e espaciais resultam na compressão de distâncias e de escalas temporais, o que pode se abrir para uma nova modalidade de cosmopolitismo, sem referência ao estado-nação, mas ligado à economia globalizada, à desnacionalização, como foi a proposta da Bienal de São Paulo de 2004, que rompeu fronteiras geopolíticas, extinguindo as representações nacionais. Vale dizer que esse fato indica que as formas e as forças de identidade são menos sociais e mais culturais, num tempo em que novos modos de simbolização e ritualização dos laços sociais se tecem pela mediação das redes comunicacionais e dos fluxos informacionais (Martín-Barbero 2004, 258).

O cosmopolitismo do pobre

- 26 A diferença e a pluralidade que já vinham marcando as preocupações teóricas e artísticas da escrita de Silviano Santiago reforça-se com a leitura de Derrida, cuja primeira recepção na América Latina, salvo engano, é do próprio Silviano, antes que aventureiros lançassem mão dela.
- 27 Ao incorporar o Outro em sua obra, Silviano abraça, sem medo das contradições, um cosmopolitismo que se situa a partir da margem, de uma província ultramarina, e que

busca enfrentar questões que vão desde o nacionalismo, a identidade moderna da cultura brasileira, o papel do intelectual moderno e pós-moderno, a viagem ao estrangeiro, as tensões entre as culturas locais e as globalizadas, a relevância dos meios de comunicação, sem esquecer o conceito de entre-lugar trabalhado desde o ensaio de 1971 e nos seus romances, a exemplo de *Viagem ao México* (1995) e de *Machado* (2016); um conceito que se repete em diferença, passando ainda pelos ensaios “Apesar de dependente, universal” (de *Vale quanto pesa*, 1982) e *As raízes e o labirinto da América Latina* (2006), em que o autor analisa, contrastivamente, obras de Sérgio Buarque de Hollanda e de Octavio Paz. Nessa trajetória, diz Santiago: “a leitura de *Minha formação*, de Joaquim Nabuco, me ajudou a dar o último passo, assim como a experiência de ter visto o filme de Manoel de Oliveira, *Viagem ao começo do mundo* (1997). [...] Somados todos, comecei a trabalhar a questão da *diáspora*, de uma perspectiva lusa, luso-brasileira, hispano-americana, latino-americana”.

- 28 Por esse viés, perpassa a questão do cosmopolitismo, contextualizada num tempo (o contemporâneo) em que se experimenta o processo de aceleração da história marcado pela superabundância de fatos e informações, pela emergência de interdependências em escala inédita no sistema-mundo e pelo desenvolvimento tecnológico, a que se juntam os fenômenos da desterritorialização e os efeitos da homogeneização, num tempo heterogêneo.
- 29 O ensaio de Silviano pode perfeitamente inscrever-se na figura de deslocamento para a margem que caracteriza o cosmopolitismo do pobre (o cosmopolitismo do subalterno). É “pobre” todo o cosmopolitismo que se define a partir da margem, fora dos centros hegemônicos, diz o autor em entrevista para a revista *Matamorfose*, rebatendo uma provocação minha sobre se era também pobre o cosmopolitismo de Joaquim Nabuco. Esse deslocamento da voz está atrelado ao momento atual que se abre para um mundo transnacional (mesmo com as contradições provocadas pelos fundamentalismos, pelo pós-11 de setembro, pela crise na zona do euro, ou pela problemática dos refugiados na diáspora contemporânea – segundo dados da Acnur, a agência da ONU para refugiados, 21,3 milhões de pessoas tiveram de sair de seus países, fugindo das guerras e perseguições entre outros acontecimentos).
- 30 É nesse sentido que, no ensaio “Atração do mundo”, Silviano Santiago, depois de demonstrar, a partir das ideias de Joaquim Nabuco, o percurso político-cultural de nossa modernidade tardia, na base das tensões entre as exigências localistas e o cosmopolitismo identificado com a cultura europeia, irá propor um “cosmopolitismo do pobre”, a que poderíamos opor um “cosmopolitismo do rico” (o termo é meu, não de Santiago). Este cosmopolitismo estaria ligado ao “multiculturalismo antigo”, aquele analisado a partir de *Minha formação* (1900), de Nabuco, cosmopolitismo que Mário de Andrade, em carta de 1924 ao jovem Drummond, chamou de “moléstia de Nabuco”: suspirar pelo Sena, na Quinta da Boa Vista!
- 31 Elegendo como ponto de partida o filme *Viagem ao começo do mundo* (1997), do português Manoel de Oliveira, Silviano mostra como está surgindo uma nova forma de “desigualdade social que não pode ser compreendida no âmbito legal de um Estado-nação, nem pelas relações oficiais entre governos nacionais, já que a razão econômica que os convoca para a metrópole pós-moderna é transnacional e é também clandestina”. Se há uma nova forma de multiculturalismo que só pode ser compreendido num processo de “desnacionalização do espaço urbano” e “desnacionalização da política”, e se há os trânsitos de desprivilegiados do mundo, uma

nova forma de cosmopolitismo emerge desse influxo de imigrantes pobres nas metrópoles pós-modernas, ao mesmo tempo que resgata grupos étnicos e sociais economicamente desfavorecidos no processo de multiculturalismo a serviço do estado-nação. Esse novo cosmopolitismo do subalterno conta com o apoio de movimentos políticos transnacionais, em especial as ONG que defendem os direitos das minorias, e com dispositivos de comunicação e das mídias possibilitados pelas novas tecnologias, cujas redes ensejam as conexões com o sistema-mundo. Novas formas de cosmopolitismo permitem, portanto, expressar novos projetos políticos, éticos e culturais, a partir de perspectivas marginais, ou seja, do deslocamento de centros hegemônicos que marcaram a tradição cosmopolita.

- 32 Talvez se possa dizer que esta concepção é herança do já referido conceito de entre-lugar formulado no ensaio de 1971, “O entre-lugar do discurso latino-americano”. Para concluir, sem fechar, seria pertinente sublinhar os conceitos de terceiro espaço e de entre-lugar, ambos a indicar espaço liminar de significação, marcado por tensões de diferenças culturais, as mais criativas formas de identidade cultural, para além das noções de pureza e de originalidade, que podem ajudar a pensar o cosmopolitismo, hoje. Tanto Bhabha quanto Silviano ressaltam o processo ambivalente de cisão e hibridização que, sendo diferente da assimilação, marca a identificação com a diferença da cultura, que pressupõe o ultrapassamento do local como forma pura, limitado por fronteiras, num tempo em que “o problema não é o pluralismo étnico e cultural em si, mas a tensão entre o pluralismo da diáspora e a estabilidade territorial do Estado-Nação moderno”, como assegura Appadurai (1997, 45). Neste sentido, a ansiedade irresolúvel da cultura, porque fronteiriça, articula seus problemas de identificação e sua estética diaspórica em uma temporalidade estranha, disjuntiva, que é, igualmente, tempo do deslocamento cultural e espaço do intraduzível. Tal processo faz gerar uma poética do reposicionamento e reinscrição que permite olhar as coisas a partir da margem que, como não tem a longa tradição cultural dos centros hegemônicos, pode trabalhar com a noção de anacronismo, em que a desfasagem temporal se torna uma vantagem (Figueiredo 1994), porque pode embaralhar, ou transgredir, aquela tradição que não lhe é própria, ou que passa a sê-lo à medida que é realocada, antropofagizada, ressemantizando-a com dose de suplementaridade; o suplemento como sinal de adição, que possibilita, sem anular as tensões de toda ordem, ao pobre das margens, dos subúrbios do mundo, inserir-se nos cosmopolitismos de uma “ordem” que se quer globalizada. Apesar de dependente, universal? Melhor, apesar de localista, ou por isso mesmo, cosmopolita? Certamente, a atração pelo mundo que sempre seduziu as margens ganhou em amplitude e atrela-se aos fundos do capital financeiro e cultural que circula pela Cosmópolis contemporânea, que exige o reconhecimento da singularidade da diferença, da singularidade do outro.
- 33 No cosmopolitismo atual, “pluralidade e falibilidade encaminham e balizam a ‘conversação cosmopolita’ da qual a arte participa, e que passa entre barreiras culturais, políticas, sociais, econômicas e religiosas”, como ressalta Santiago.
- 34 Talvez se possa indagar se essa conversação cosmopolita, resíduos utópicos num mundo pós-utópico e da pós-verdade, tem fracassado com a tradução da intolerância, com o ultranacionalismo conservador que recrudescer em todos os continentes, a vitória do Brexit que propõe a saída do Reino Unido da União Europeia, o medo da imigração, a intolerância, a xenofobia, a ação dos terrorismos, o tratamento dado aos refugiados, que se deslocam em massa motivados pelos horrores das guerras (com a “muita raiva”

no continente europeu, como disse o norueguês Karl Ove Knausgard, na Flip de 2016, onde tais questões foram debatidas), ressaltando-se a falta de um projeto universal de união, que se distancia cada vez mais do ideal iluminista e racionalista de Kant.

- 35 É nesse estado das coisas que pode ser rentável revisitar as questões que os cosmopolitismos ajudam a equacionar, olhando o lado obscuro do contemporâneo. A sobrevivência dos cosmopolitismos talvez possa deixar, ressignificado, um rastro de luz. E, longe de ser o nome de uma solução, continua a ser um ideal e um desafio, como tem sido para Silviano Santiago.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, Benedict. 2008. Comunidades imaginárias – Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras.
- APPADURAI, Arjun. 1997. “Soberania sem territorialidade. Notas para uma geografia pós-nacional”. *Novos Estudos* 49 (novembro): 33-46.
- APPADURAI, Arjun (ed.). 2001. *Globalization*. Durham/London: Duke University Press.
- APPIAH, Kwame Anthony. 2007. *Cosmopolitismo: La ética en un mundo de extraños*. Buenos Aires/Madrid: Katz.
- APPIAH, Kwame Anthony. 2013. “Descolonizando os livros de História”. *Prosa & Verso, O Globo*, 5 de Janeiro.
- BHABHA, Hommi. 1998. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- BRECKENRIDGE, C. A., S. Pollock, H. Bhabha e D. Chakrabarty (eds.). 2002. *Cosmopolitanism*. Durham/London: Duke University Press.
- BROWN, Garret Wallace. 2010. “Kant’s Cosmopolitanism”. In *The Cosmopolitanism Reader*, ed. G. W. Brown e D. Held, 45-60. Malden, MA: Polity Press.
- CANCLINI, Nestor García. 2003. *A globalização imaginada*. São Paulo: Iluminuras.
- CHATTERJEE, Partha. 2009. *Nación en tiempo heterogéneo*. Madrid: Paidós.
- DERRIDA, Jacques. 2010. “On Cosmopolitanism”. In *The Cosmopolitanism Reader*, ed. G. W. Brown e D. Held, 413-422. Malden, MA: Polity Press.
- FIGUEIREDO, Vera Lúcia Follain de. 1994. *Da profecia ao labirinto: imagens da história na ficção latino-americana contemporânea*. Rio de Janeiro: Imago/UERJ.
- GILROY, Paul. 2001. *O Atlântico Negro: Mobilidade e dupla consciência*. São Paulo/Rio de Janeiro: 34/Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos.
- HALL, Stuart. 2003. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- HELD, David. 2010. “Principles of Cosmopolitan Order”. In *The Cosmopolitanism Reader*, ed. G. W. Brown e D. Held, 229-247. Malden, MA: Polity Press.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. 2004. *Ofício de cartógrafo*. São Paulo: Loyola.

- MIGNOLO, Walter. 2000. "The many faces of cosmopolis: border thinking and critical cosmopolitanism". *Public Culture* 12 (3) (Fall 2000): 721-748.
- MILLER, David. 2010. "Cosmopolitanism". In *The Cosmopolitanism Reader*, ed. G. W. Brown e D. Held, 377-392. Malden, MA: Polity Press.
- NABUCO, Joaquim. 1963. *Minha formação*. Brasília: UNB.
- PIGLIA, Ricardo. 2001. *Tres propuestas para el próximo milenio (y cinco dificultades)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico.
- SANTIAGO, Silviano. 2000. "O entre-lugar do discurso latino-americano". In *Uma literatura nos trópicos: ensaios de dependência cultural*. Rio de Janeiro: Rocco (2.^a edição).
- SANTIAGO, Silviano. 2006. *As raízes e o labirinto da América Latina*. Rio de Janeiro: Rocco.
- SANTIAGO, Silviano. 2004. *O cosmopolitismo do pobre: crítica literária e crítica cultural*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- SANTIAGO, Silviano. 2006. "Entrevista a Silviano Santiago por Renato Cordeiro Gomes". *Jornal Metamorfose* n.º 7.
- SANTIAGO, Silviano. 2011. "Raízes do Brasil cosmopolita". *Sabático. O Estado de São Paulo*, 20 de agosto.
- SANTIAGO, Silviano. 2011. "Ética e diversidade cultural [Cosmopolitismo e diversidade cultural]". *Sabático. O Estado de São Paulo*, 3 de setembro.
- SANTIAGO, Silviano. 2013. *Aos sábados, pela manhã – Sobre autores & livros*. Org. Frederico Coelho. Rio de Janeiro: Rocco.

RESUMOS

Uma concepção de cosmopolitismo, de base eurocêntrica, é questionada por pensadores como K. A. Appiah, Walter Mignolo, Silviano Santiago entre outros, para buscar possíveis ressemantizações do termo no contexto contemporâneo, marcado pela globalização, pelo multiculturalismo e pela expansão das novas tecnologias de comunicação. Considerando esse confronto de noções de cosmopolitismo, indaga-se como se deu a interpretação do Brasil no início do século XX, quando recrudesceram as tensões entre cosmopolitismo e nacionalismo. Busca-se, por outro lado, confrontar tais interpretações com as que surgem no início do século XXI, quando a nação vai deixando de ser o centro de um sistema de significação, em tempo heterogêneo e de globalização, em que se pode falar em "cosmopolitismo do pobre" (cosmopolitismo do subalterno), como formulou Silviano Santiago.

A Eurocentric conception of cosmopolitanism is questioned by thinkers as K. Appiah, Walter Mignolo, Silviano Santiago among others, to search possible ressemantizations of the term in the contemporary context, marked by the globalization, the multiculturalism and the expansion of the new technologies of communication. Considering this confrontation of cosmopolitanisms, this paper inquires how are several interpretations of Brazil put, at the beginning of the twentieth century, when the tensions between cosmopolitanism and nationalism had grown up. This research, on the other hand, aims to confront such interpretations with those that appear at the beginning of twenty-first century, when the nation is no more the center of a system of signification, at a heterogeneous and globalization time, when it is possible to speak of subaltern cosmopolitanism ("cosmopolitismo do pobre") formulated by Silviano Santiago.

ÍNDICE

Keywords: cosmopolitanism, cosmopolitanism of the poor, nationalism, Brazil, K. A. Appiah, Walter Mignolo, Silviano Santiago

Palavras-chave: cosmopolitismo, cosmopolitismo do pobre, nacionalismo, Brasil, K. A. Appiah, Walter Mignolo, Silviano Santiago

AUTOR

RENATO CORDEIRO GOMES

Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, Brasil.