

# Modernidade literária, tradição e globalização

Helder Macedo

King's College, Londres



Começo por dizer o óbvio: não há modernidade sem tradição. Mesmo quando a modernidade se manifesta em termos de ruptura com a tradição, a própria ruptura reafirma a tradição para dela se poder diferenciar. Os bigodes impostos à Mona Lisa por Marcel Duchamp são ainda um reconhecimento — e uma recuperação — da pintura de Leonardo da Vinci.

Num comentário sobre as atitudes profanadoras de Baudelaire, Jean-Paul Sartre escreveu o seguinte: “O ateu não se preocupa com Deus, porque decidiu de uma vez por todas que Deus não existe. Mas o sacerdote de missas negras odeia Deus porque Deus merece amor, ridiculariza-o porque Deus é respeitável, empenha-se em negar a ordem estabelecida mas, ao mesmo tempo, preserva essa ordem e afirma-a mais do que nunca” (*Baudelaire*. Paris: Gallimard, 1947, 80–81).

Algo de equivalente terá acontecido com os movimentos estéticos do início do século passado designados pelo rótulo genérico de “modernismo”. Depois de se ter afirmado através de uma militante iconoclastia, o modernismo tornou-se parte da ordem estabelecida que simultaneamente havia negado o que confirmou. De uma perspectiva actual, o que no modernismo havia sido modernidade já deixou de o ser. A sua designação passou a servir para caracterizar o que aconteceu depois como “pós-modernismo”, do mesmo modo que se pode falar de classicismo e de pós-classicismo ou de romantismo e de pós-romantismo. Transferindo portanto a ênfase da diferença para a continuidade. Seja o “pós-modernismo” o que for nos seus próprios mal definidos termos, modernismo e modernidade deixaram de ser conceitos sinónimos. E quando o modernismo deixou de significar o mesmo que modernidade, os bigodes da Mona Lisa tornaram-se parte de uma tradição que também inclui a Mona Lisa com bigodes.

Creio em todo caso que nas artes — e vou-me restringir à literatura que conheço melhor — há duas atitudes aparentemente opostas, mas finalmente equivalentes, à modernidade. Uma delas afirma-se como uma ruptura com a tradição, e pode ser exemplificada nos diversos modernismos do início do século passado que, em Portugal, tiveram expressão paradigmática nas atitudes assumidamente inovadoras associadas à revista *Orpheu*. A outra resulta do que poderia ser caracterizado como uma modernidade disfarçada de tradição. Esta atitude — ou, talvez mais propriamente,



estratégia — é supremamente representada, no contexto da cultura portuguesa, por Luís de Camões. Enquanto que o propósito modernista pode ser sintetizado (como aliás foi, entre outros, por Ezra Pound) no ditame “é preciso ser absolutamente novo”, para um falso tradicionalista como Camões a correspondente estratégia literária teria sido querer *parecer* absolutamente antigo.

A poesia de Camões insere-se na tradição ocidental que inclui Virgílio, Ovídio, Dante, Petrarca e, em termos mais amplos, o neoplatonismo renascentista. Mas, como procurei demonstrar em vários estudos, a sua profunda originalidade manifesta-se nos subtis deslocamentos de ênfase que impôs a essa tradição, modulando a linguagem do passado para significar uma nova visão do mundo para a qual ainda não havia linguagem feita. Encheu as garrafas antigas com vinho novo. Numa radical mudança de perspectiva, valorizou a experiência como base do conhecimento, muitas vezes dizendo na linguagem da semelhança o oposto do que os seus modelos ostensivos haviam dito. Camões foi um poeta mais da dúvida do que da convicção, da imanência mais do que transcendência, da observação mais do que da fé, da mudança mais do que da continuidade, de uma sexualidade entendida como indissociável da espiritualidade do amor e, no fim da sua demanda dum novo sentido totalizante para a vida humana na terra, foi também o poeta da fragmentação que encontrou no lugar da totalidade desejada. A sua poesia inaugurou a percepção do mundo moderno, o mundo da diversidade, o nosso mundo de incertezas. O Luís de Camões que usou a tradição clássica e renascentista é, em suma, um poeta da nossa contemporaneidade. Como, por razões equivalentes, também é Fernando Pessoa, cuja multifacetada obra emergiu do modernismo.

Numa atitude perversamente bipolar em relação à cultura, a crítica literária portuguesa tem-se esforçado para caracterizar Fernando Pessoa como um anti-Camões ou mesmo como o hipotético “supra-Camões” que tivesse pretendido ser. É uma visão redutora dos dois poetas, especialmente de Fernando Pessoa, pondo-o assim agarrado às fraldas de Camões. Prefiro vê-los em termos de complementaridade. A fragmentação vivida por Camões — o Camões da “vida pelo mundo em pedaços repartida” — corresponde em Fernando Pessoa a fragmentação imaginada do eu como uma resposta adequada a esse mesmo mundo fragmentado que é o nosso.

Vivemos num tempo de paradoxal coexistência de realidades sociais opostas. Por um lado, a chamada globalização, diluiu as fronteiras económicas entre nações de vários continentes; e, por outro lado, há uma crescente fragmentação étnica e cultural dentro de nações que até recentemente se consideravam culturalmente coesas a despeito dos seus desnivelamentos sociais e económicos internos. São realidades opostas mas complementares, cada uma delas “com o seu contrário num sujeito”, como disse Camões para significar a “doce paz” que resultasse de um amor que não fosse apenas a projecção narcísica da identidade na sua própria imagem. Não quero exagerar a relevância do entendimento de Camões sobre os perenes sentimentos humanos quando transferidos para os mutáveis comportamentos sociais. Nestes, na verdade, não é de amor que se trata. E nem sempre resultam numa doce paz. Mas creio que a percepção camoniana sobre a necessária coexistência de contrários nas relações individuais aponta para o mais amplo, e de algum modo equivalente problema do reconhecimento das diferenças que confrontam as sociedades nossas contemporâneas. E creio igualmente que, tal como Fernando Pessoa (a fingir-se em

Alberto Caeiro num outro de si próprio) disse que “a Natureza é partes sem todo”, assim também a diversidade das sociedades modernas é feita de partes que não constituem um todo uniforme.

Estas considerações derivadas de Camões e de Pessoa parecem permitir responder muito simplesmente à pergunta que é o tema deste volume — “Século XXI — Que modernidade hoje?” — que dependerá da tradição de que a modernidade derive e do contexto em que a modernidade se exerça. E que portanto o que poderá ser modernidade para uns não o será necessariamente para outros. Isto sem dúvida é verdade. Ou deveria ser. Mas há outro factor que afecta a percepção do que possa ser reconhecido como modernidade no nosso tempo. E esse, que é derivado do poder político e económico, é especialmente relevante para a literatura, cujo veículo é a língua em que for escrita. Esse factor é a chamada globalização.

No mundo pós-moderno da globalização, a língua multinacional do poder é o inglês. Mesmo as outras línguas da colonização europeia — a despeito do enorme número de falantes e das suas arregaçadas tradições culturais — estão a ser marginalizadas pela língua inglesa. Tempo houve em que o latim foi a língua cultural da Europa. Mas como o império romano já havia muito que tinha cessado de existir, o latim não estava especificamente identificado com qualquer poder imperial. O latim é hoje uma língua morta e o inglês tem uma função equivalente à que o latim teve como língua internacional. Mas o inglês não é apenas a magnífica língua que, na sua expressão simultaneamente nacional e universal, pode ser usada em diálogo com as outras culturas. É também a língua do poder político e económico, a língua multinacional que tende a marginalizar, quando não a obliterar, as outras línguas e culturas, desse modo tornadas periféricas em relação a si próprias.

O próprio conceito sociológico de periferia pressupõe que há um centro do poder político e económico do qual se possa ser periférico. E, conseqüentemente, que a periferia é tudo quanto depende desse poder sem ter a possibilidade de influenciá-lo directamente. O que, por sua vez, também sugere que o problema não é apenas político e económico e que, por arrastamento, passa a ser igualmente um problema cultural. Essas mesmas circunstâncias políticas e económicas manifestam-se na imagem que as culturas chamadas periféricas têm de si próprias. A periferia, olhando-se com os olhos emprestados do que aceita ser o centro, vê-se como indubitavelmente periférica. Ou seja, irrelevante. Essa percepção passa a ser a imagem que projecta de si própria. E o centro, não sem razão, vê-se justificado em aceitar essa auto-imagem negativa como verdadeira. O resultado é um círculo vicioso, uma tautologia tornada verdade factual.

Para as culturas do globalizado centro (passe o aparente paradoxo) há, no entanto, uma atitude complementar a esta, que é o outro lado da mesma moeda: só serem capazes de se verem a si próprias mesmo quando parecem estar a olhar para as outras culturas, desse modo reduzindo os horizontes da sua percepção num gradual solipsismo que transforma toda a diferença em semelhança. Sem a percepção da diferença, também a língua e as culturas associadas ao poder político e económico ficarão mais pobres. Como aliás ficaram não incluindo na sua percepção da literatura do século XIX, por exemplo, a modernidade brasileira de Machado de Assis ou, no século XX, de João Guimarães Rosa. É certo que há traduções. Foi por via de traduções que, por exemplo, o colombiano Gabriel Garcia Marquez se tornou determinante





para a modernidade em língua inglesa de, por exemplo, o indiano Salman Rushdie. E é de saudar que, recentemente, o grande prémio literário Man Booker tenha decidido alargar as candidaturas a obras em tradução. Mas pode ter também como consequência que só quando traduzidas para inglês as obras escritas noutras línguas sejam consideradas culturalmente relevantes. Actualmente, apenas três por cento das obras literárias publicadas em inglês são traduzidas de outras línguas. A resultante filtragem tende a depender mais da traduzibilidade do que da qualidade, da semelhança mais do que da diferença, do previsível mais do que do surpreendente. Nada disso é um critério de modernidade. A modernidade de um Camões ou de um Pessoa manifestou-se na língua em que escreveram e emergiu da cultura que os formou. Quando Camões é traduzido, a sua modernidade fica diluída na semelhança com obsoletas equivalências literárias na língua em que está a ser traduzido. Quando Pessoa escreveu em inglês, foi um poeta imitativamente antiquado e não criativamente moderno. Os melhores escritores não pensam a sua língua, são pensados por ela. Depois é bom que sejam traduzidos, desse modo enriquecendo as tradições literárias de outras línguas, sabendo-se no entanto que uma tradução, quanto melhor for, mais será o equivalente da cópia de uma pintura. As feições da Mona Lisa estão lá todas, mas falta-lhe o perigo originário. Falta também que lhe possam acrescentar bigodes iconoclásticos.

Tive, há um par de anos, uma curiosa conversa com um escritor que muito admiro, Tom Stoppard. Como bem sabem, ele escreve em inglês e é originário da República Checa. Trocámos algumas palavras de cortesia e quando ele percebeu que também sou escritor mas que, embora vivendo em Londres há mais de meio século e sendo professor numa prestigiosa universidade inglesa, escrevo em português, perguntou apenas: “Como se pode escrever numa língua que ninguém lê?” Não era uma pergunta agressiva. Não estava a ser hostil. Percebi, no entanto, que qualquer resposta que lhe desse seria irrelevante. Escrevendo numa língua “periférica”, eu era literariamente irrelevante. Mas percebi também que ele estava, indirectamente, a falar de si próprio. Porventura a considerar que também teria escrito numa língua que “ninguém lê” se, devido à ocupação nazi do seu país quando ainda era pequeno, não tivesse sido levado para a Inglaterra, onde se tornou num relevante escritor “inglês honorário”, como alguém o caracterizou.

Diga-se, no entanto, que há algo de criativamente iconoclástico no modo como o “inglês honorário” Tom Stoppard (ou, para lhe dar o nome original, Tomáš Strausler) se inseriu na tradição inglesa. Várias das suas peças teatrais são releituras desestabilizadoras de obras e autores do cânone literário inglês, que assim simultaneamente assumiu e subverteu, manifestando nelas uma tradição anarquista, absurdista e surrealista remanescente do modernismo checo do início do século passado. Por exemplo, Shakespeare em *Rosencrantz and Guildenstern are Dead*, Oscar Wilde e James Joyce em *Travesties*, Byron em *Arcadia* e A. E. Housman em *The Invention of Love*. Até que, depois de literariamente se ter anglicado, revisitou a História recente da sua antiga nação checa em *Rock 'n' Roll*. Creio, em suma, que sem a modernidade que tinha havido no modernismo checo não teria vindo a haver a modernidade pós-modernista da sua obra de “inglês honorário”. Mas não sei se este exemplo de integração cultural deve ser motivo de optimismo ou de pessimismo para a futura sobrevivência literária das línguas que “ninguém lê”.

Sejamos no entanto optimistas. Porque seria errado ver na globalização apenas a expressão de um neo-imperialismo adaptado dos anteriores imperialismos nacionais. Em contraste com os antigos impérios, o novo império da globalização não tem um centro de poder territorial específico. Os países de língua inglesa ocupam actualmente uma posição dominante neste novo imperialismo mas, ao contrário das potências imperialistas do passado, o seu poder não é nacionalmente definido. O centro passou a ser um processo que pode ser exercido a partir do que haviam sido as periferias. E, se as regras mudaram, também — e por isso — os modos de sobrevivência das culturas marginalizadas estão a mudar, com a paradoxal consequência de que no mundo pós-nacional da globalização começa a haver um revitalizado lugar para alternativas não centralizadas. Na própria Europa pós-imperial, ao mesmo tempo que as fronteiras nacionais estão a ser abolidas, línguas e culturas que durante séculos tinham sido reprimidas pelos estados-nação começam de novo a emergir com renovada pujança: por exemplo o catalão em Espanha, a languedoc em França, o gaélico no Reino Unido. Os recentes conflitos na Ucrânia também são manifestações culturais. Como também o foi a pacífica separação da República Checa e da Eslováquia. Como também é o crescente ímpeto separatista da Escócia e da Catalunha. E como são os trágicos problemas dos refugiados que actualmente levaram a contrastantes atitudes de esclarecida generosidade e de obscurantista xenofobia por parte de alguns estados europeus.

Acontece igualmente — e porventura como uma manifestação complementar — que, em consequência directa ou indirecta da globalização, começam a emergir novas grandes potências nacionais, até recentemente consideradas periféricas, capazes de competir com os descentralizados centros do poder político e económico. A despeito de todas as dificuldades, será esse talvez o caso do Brasil, provavelmente da Índia e, mais crise menos crise, certamente da China. Várias décadas antes de Bartolomeu Dias dobrar o Cabo da Boa Esperança, a China iniciara uma viagem marítima rumo ao Ocidente, descendo a costa africana do lado oposto dos portugueses. Houve uma mudança de dinastia, a viagem foi interrompida e uma política isolacionista prevaleceu. Agora, mais de cinco séculos depois, com diferentes métodos e em diferentes circunstâncias, a China recuperou o seu ímpeto expansionista.

Macau tinha sido concedido aos portugueses no século XVI e, embora com dependência administrativa do vice-reino de Goa, sempre serviu mais os residuais interesses do comércio externo da China do que a política imperial portuguesa. Actualmente de novo sob a jurisdição chinesa, a presença portuguesa é algo fantasmática. Mas a sobrevivência da língua portuguesa está a ser assegurada pela administração chinesa como parte de uma herança colonial transformada num instrumento de política internacional. Usando Macau como base, o ensino da língua portuguesa está a ser implementado em várias universidades ao longo de toda a China, projectando-se a formação de vinte mil professores nos próximos dois anos. Certamente que não para o conhecimento das comunidades locais, incluindo a macaense, mas como um veículo da renovada política expansionista chinesa em África, o crescente comércio com o Brasil e, a partir dos mercados assegurados nos países de língua portuguesa, a conquista de novos mercados nos países vizinhos. Ou seja: uma língua como a portuguesa, tornada culturalmente periférica no con-





texto da globalização pós-colonial, está a ser usada pela China como uma alternativa à inglesa. O propósito é fundamentalmente político e económico. Mas o modo como está a ser implementado pressupõe igualmente alguma consciência cultural: o presidente da maior e mais dinâmica universidade de Macau, que está a liderar o processo com a colaboração de um professor de literaturas clássicas e renascentistas da Universidade de Coimbra, é um professor chinês formado em Pequim e especializado na obra de Luís de Camões, sobre quem escreveu os verbetes para a Enciclopédia Chinesa.

A atitude da China em relação à herança colonial portuguesa contrasta com a recentemente miópica política da Índia em Goa, onde o português tinha tido uma penetração muito mais profunda e um uso muito mais generalizado do que alguma vez teve em Macau. Enquanto os chineses entenderam que uma língua de herança colonial alternativa à inglesa pode facilitar a comunicação com outras comunidades, a Índia virtualmente obliterou o conhecimento do português em Goa após a aneção da antiga colónia portuguesa há pouco mais de cinquenta anos. A língua europeia que substituiu a portuguesa em Goa é a inglesa. Foi uma opção política — e, portanto, também cultural — que pode ter a ver com o facto de a Índia ser um conglomerado de nações cultural e linguisticamente diversificadas que foram unificadas pelo colonialismo britânico, enquanto que a China é um vasto país cuja unidade política pre-existia à formação dos estados-nação europeus de futura expansão colonial. Seja como for, o contraste entre a Índia e a China talvez permita considerar que quanto mais integrada — e mais segura da sua própria identidade — for uma comunidade nacional, melhor poderá contribuir para a sobrevivência de outras línguas e para o conhecimento de outras culturas num mundo de coexistentes diversidades.

Sendo assim, em conclusão, quero crer que a modernidade que venha a haver no século XXI seja o produto de actantes diversidades culturais interrelacionadas, cada uma delas “com o seu contrário num sujeito”, como Camões já sabia quando falou do amor como uma forma de conhecimento. Noutro poema — um dos seus sonetos mais conhecidos e menos entendidos — Camões reproduziu, no primeiro verso, a proposição neoplatónica de que “transforma-se o amador na cousa amada / por virtude do muito imaginar”. E depois, no resto do soneto, demonstra que não, que não se transforma nem deveria transformar-se, porque essa transformação seria a obliteração de um sujeito noutro sujeito tornado objecto. No tempo de Camões, esta era uma concepção surpreendentemente nova. Tão nova e tão surpreendente quanto desejo que venha ser a modernidade multicultural deste nosso ainda indefinido século XXI.

#### LITERARY MODERNITY, TRADITION AND GLOBALIZATION

Considering the necessary dialogue between Modernity and tradition, this text aims to reflect on new possible approaches to the concepts of centrality and periphery within the present context of socio-economic and political globalization, thus anticipating the birth of a new multicultural Modernity.

**KEY WORDS / PALAVRAS-CHAVE:**

Modernity, modernism, globalization, Camões  
modernidade, modernismo, globalização, Camões

**Endereço profissional:** King's College, Londres, Reino Unido

**Endereço eletrônico:** heldermacedo9@aol.com

