



DE UMA PROVÍNCIA ULTRAMARIMA À COSMÓPOLIS: uma aventura e um ideal para Silviano Santiago

Renato Cordeiro Gomes¹

O mundo do qual falo é absolutamente heterogêneo (Jacques Derrida)

1. O COSMOPOLITISMO como desafio

A atenta leitura da produção artística e ensaística do ficcionista, poeta, crítico e professor Silviano Santiago, permite assinalar os temas recorrentes, as obsessões que o mobilizam. Uma dessas permanências é o cosmopolitismo e suas derivas e correlatos. Um exercício bastante rentável seria anotar essas preocupações que surgem repetidas em diferença nas inúmeras entrevistas e depoimentos veiculados pelas mídias, hoje de acesso facilitado pela recolha em livro, organizado por Frederico Coelho (2011), para a Coleção *Encontros*, da Editora Azougue. Ao serem reunidas, em ordem cronológica, numa outra materialidade, o livro, as entrevistas, cobrindo um arco de tempo de 1975 a 2009, ganham uma dose suplementar de sentido, quando comportam outro tipo de sintaxe discursiva, possibilitando outras sequências narrativas. As entrevistas, em primeira instância, tinham como suporte a materialidade da voz e do corpo, na presença dos interlocutores, ou na presença-ausência pela internet, e depois na ausência deles na inscrição da letra, que o substitui, na materialidade de jornais e revistas, e depois, do livro. A presença dialogal com o interlocutor, as entonações e as ênfases, a modulação da voz, elementos que se articulam na construção da significação do discurso enquanto ato concreto de fala, perdem-se na passagem para o livro. A encenação da fala, performática, metamorfoseia-se na encenação de escrita, agora fixada em outra materialidade em outro contexto

¹ Renato Cordeiro Gomes é professor na PUC-Rio.

comunicacional. No novo suporte, cada texto ganha força, além de si mesmo, porque permite estabelecer outro tipo de sequência narrativa, pela relação de contiguidade entre os discursos reunidos na coletânea. E permite detectar as recorrências, as obsessões de Silviano. Processo semelhante se dá com os textos sobre autores e livros reunidos no volume *Aos sábados, pela manhã* (2013, org. Frederico Coelho), em que a colaboração de Silviano para o caderno *Sabático*, do jornal *O Estado de São Paulo*, é reagrupada, não em ordem cronológica, nas seções “Elogio da literatura”, “Além do campo visual” e “Uma revoadada de vagalumes”.

Ao possibilitar construir o enredo da crítica, cujos fios tecem o texto da própria crítica, Silviano revela a potência do discurso no próprio trabalho de criação ensaística, que, por sua vez, dialoga com o trabalho ficcional do autor. Por outro lado, as entrevistas articulam também, pela fala do entrevistado, uma possível autoficção acionada pela memória. Um entre-lugar ente vida e obra.

A produção ensaística do escritor Silviano Santiago, que se fragmenta em vários papéis, tais como romancista, contista, poeta, teórico, intelectual, professor ... projeta um espaço nômade do saber em que se inscrevem suas obsessões levam a imprimir no gênero “ensaio”, ou mesmo nos depoimentos e entrevistas, o sentido de experimentação, sondagem, exploração, para recortar determinado aspecto, perceber o novo, revisitar a tradição com olhar contemporâneo, enfim para experimentar de modo mais solto e criativo o que aguça a sua percepção do mundo e da cultura do tempo que lhe é dado viver. Ensaaios conectados à literatura, às questões culturais, éticas e políticas que nos afetam de alguma forma. Os ensaios caracterizam-se pela sua diversidade, pela *fragmentação*, que Silviano elege como sua musa inspiradora, como revela ao receber o título de Professor Emérito da UFF, em 2009. Diz Silviano:

Tanto na atuação docente quanto na atividade artística – dois dos mais fortes componentes de minha personalidade intelectual – serei reconhecido por ter levado a cabo uma carreira consolidada por fragmentações (...). Caso se analise o conjunto de meus fragmentos pela lógica que reclamam – a lógica da diferença, para retomar o conceito de Jacques Derrida –, a silenciosa e discreta preposição *entre* terá de ganhar voz e preeminência. O que existe *entre* os fragmentos é, paradoxalmente, a força que os leva a se articularem (...) e que constitui um lugar teórico e analítico – um *entre-lugar*, em suma –, que correlaciona e integraliza fragmentos desunidos em aparência, mas plenos de uma vida vivida em toda sua extensão docente e artística.

Esse “entre-lugar”, um dos mais rentáveis na produção teórico-crítica do autor, formulado em 1970, desloca o caráter econômico que predominava na análise da questão da dependência, para dar ênfase ao cultural. Revela a estratégia da América Latina para lidar com a cultura europeia dada como referência e parâmetro de julgamento e de valor, tidos como universais. Com um pé lá, outro cá, é nesse entre-lugar que se dá o “ritual antropofágico da literatura latino-americana”, entre a submissão e assimilação do código hegemônico ocidental e a transgressão como forma de expressão. O escritor latino-americano é antes de tudo um devorador de livros, que, ao assimilar o que leu, já está organizando sua escrita, que transgredir o modelo. Por aí, percebe-se, implícita ou explicitamente, a circulação do conceito de *cosmopolitismo*, necessário ao diálogo com o que vem de fora, para deglutir e metabolizar esse exterior, fator de atualização do conhecimento, não sem embate e tensões. Essa necessidade é uma inquietação, para além do provincianismo a exigir descolamentos de áreas, espaços, estética, do previsível e do estabelecido; inquietação que o leva a viver e trabalhar como pesquisador e professor universitário na França e nos Estados Unidos. A vocação comopolita já surge no menino que cresce uma província ultramarina, impregnando-se de histórias em quadrinhos traduzidas, cinema norte-americano, o rádio etc, a cultura de massa que entrava no Brasil, sem pedir licença.

125

Mas é desse lugar-entre, dessa terceira margem, não exclusivamente lá nem cá, desse lugar diferido, não-puro, que o ponto de visto pode se deslocar: desloca-se para outros lugares, - geográficos, discursivos, culturais. Ainda deslocamentos, atualização, diversidade, contato crítico com culturas estrangeiras: trânsitos, migrações, – “apesar de dependente, universal” ! Um pensamento cosmopolita do ponto de vista provinciano, sem complexo de inferioridade, suplementado paradoxalmente pelo estrangeiro. Fato relevante: o contraponto é sempre o Brasil, como deixam ver os textos sobre autores e livros da colina do *Sabático*, em que, ao puxar conversa com os leitores, no sábado, pela manhã, Silviano propõe a mediação de autor estrangeiro, para olhar os tristes trópicos. Vale aqui a citação do próprio Silviano que serve de epígrafe ao ensaio de Evelina Hoisel: “Silviano Santiago e seus múltiplos”: “Não foi para perder a identidade e ser plural que me distanciei do torrão natal para estudar e me aperfeiçoar, não foi pra perder o rosto ES e multidão que leio e escrevo?” (2008, p. 143).

Essa questão do entre-lugar vai sendo reconfigurada ao longo de sua obra, frente às questões socioeconômicas e culturais enfrentadas pelo século XX, e gera o conceito de “literatura anfíbia”, aquela que, entre Arte e Política, responde ao

desafio da realidade brasileira. Tais questões motivam abordar políticas de globalização e de identidade na moderna cultura brasileira, estudada a partir de Joaquim Nabuco, como se lê em “Atração do mundo”. Ainda aqui se redimensionam as tensões entre a Europa e o Brasil, ainda um pé lá, outro cá. Posição ampliada com o avanço das tecnologias de comunicação, a globalização, o multiculturalismo, o fluxo de imigrantes em busca de trabalho e melhores condições de vida nos países ricos e hegemônicos, o que leva Silviano a questionar o velho sentido de cosmopolitismo (e seu caráter eurocêntrico), para cunhar o conceito de “cosmopolitismo do pobre”, que dá título ao livro de ensaios de 2004.

Cabe a esses textos, o que Silviano alude a André Gide, ao declarar um princípio estético-ético que conduzia sua potência de criar. Referindo-se à preocupação teórica disseminada na produção recente (a declaração é de 1988), que se encaminha criticamente para metodologia da literatura comparada, afirma: “O rabicho desta e de outras contradições, não é difícil encontrá-lo em minha formação intelectual. Quem não se lembra que André Gide disse que era um homem em diálogo, que tudo nele combatia e se contradizia” (Santiago, 1988, p.7-8). É nesse diapasão que se coloca outra recorrência forte do escritor brasileiro: o comopolitismo, para ele um desafio, uma aventura e um ideal, como também o é para Kwame Anthony Appiah, o britânico-ganense com cujos textos Silviano vem dialogando sobre o cosmopolitismo, como atestam algumas crônicas-miniensaios da coluna *Sábatico*. Não à toa o livro se abre com “O novo cosmopolitismo literário”, que é rastreado no romance 2666, de Bolaño. O elogio da literatura não se restringe aos escritores nacionais: abre-se sob a égide de um escritor cosmopolita que serve de mote para uma recorrência da coletânea.

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)? – talvez não fosse ocioso indagar. A questão agudiza-se ao considerarmos alguns fenômenos, além da dramática atualidade internacional, como 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 movimento humano costuma ser decisivo na vida social” - p. 35), que podem ser relacionadas ao que Appadurai denomina “cartografias pós-nacionais”.

Observando tais fenômenos, o filósofo inglês-ganense K. A. 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..., possibilitado pela expansão de novas tecnologias e pelo 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” – 2007: 16), Appiah 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).

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 remetem às fontes históricas do cosmopolitismo, a começar no cinismo e no estoicismo da antiga Grécia, com Diógenes, para quem a verdadeira natureza humana, cujo pertencimento à humanidade – a cidadania universal (*kosmou polités* = cidadão universal) – supera qualquer vinculação a um Estado específico, concepção que foi adotada e retrabalhada pelos estoicos, o que – sublinha Appiah (2007: 16) – adquiriu importância central durante a história intelectual ulterior do termo. Reelaborado

pelos romanos com Cícero, Sêneca e Marco Aurélio, 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).

A história do termo tem um momento decisivo com o Iluminismo, base para o 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). Esta ótica universalista, assentada na Razão Iluminista (e moderna), por exemplo, marca 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, ou a obra de Kant que propunha a “liga das nações” e pregava a dissolução das fronteiras nacionais que caracteriza a culminância de uma racionalidade do desenvolvimento histórico da humanidade, decorrência de uma racionalidade plena e pacificação nas relações humanas – a paz perpétua, que ecoa na visada crítica de Appiah (ver também a conferência “Mi cosmopolitismo - 2008) que “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”, e propõe um cosmopolitismo que passe pelo pluralismo, abrigo “a esperança e expectativa de que diversas pessoas e sociedades modelem valores diferentes” (ver Santiago: “Cosmopolitismo e diversidade cultural”, *Sabático, Estado de São Paulo*, 2011: 2013, p. 251-254).

128

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)

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, entraram em conflito. (p. 19). Neste sentido,

vale a pena recolher a síntese do pensamento de Appiah que Silviano Santiago elabora no artigo “Cosmopolitismo e diversidade cultural”:

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. (2013, p. 252).

Essas questões são retomadas em entrevista do filósofo, professor da Universidade de Princeton, 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 como tema central da sua obra, responde à pergunta “Como define o “cosmopolitismo” e qual o lugar das artes nele?” explanando:

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 ideia 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)

Por esse viés, pode-se perceber um dos fios que articulam os textos de Appiah sobre o cosmopolitismo: a tese que advoga a cidadania mundial e seus vínculos de solidariedade que pressupõem os vínculos locais (família, vizinhança, comunidade etc). Como ressalta Gonzalo Gamio Gehri, “só cultivando com excelência esses vínculos locais podemos converter-nos em agentes capazes de assumir de maneira lúcida e competente os compromissos ético-espirituais do cidadão do mundo. A ética universalista implica as lealdades particulares como um conjunto de círculos concêntricos, o mais amplo supõe os menores” (2010).

A síntese clara escrita por Santiago 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 (2013, p. 253).

Percebe-se, assim, que a conversação cosmopolita se expande com a expansão das mídias.

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. (Brown & Held, 2011, p. 1-13).

Depois de Kant, filósofo que Silviano revisita em seus textos atuais sobre o tema, 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 traidores 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 ideia de nação e de estado (os fluxos massivos de capital sem fronteiras movimentos migratórios, trocas culturais) abriram espaço para uma retomada do conceito de cosmopolitismo como um caminho de aproximação do político-econômico global, cultural e questões legais.

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” (2007: 19).

2. UNIVERSALISMO X NACIONALISMO: um Brasil cosmopolita?

Os tupis nas suas tabas eram mais civilizados que nós nas nossas casas de Belo Horizonte e S. Paulo. Por uma simples razão: não há Civilização. Há civilizações. (Mário de Andrade)

Esse desafio, com conotações diversas, em relação ao cosmopolitismo é um problema candente para a construção do Brasil como nação, enquanto “comunidade imaginária” (Benedict Anderson) e condiciona muitos intérpretes do país em seu processo de diferenciação cultural que se atrela a formas de representação que ganham a função político-ideológica, enquanto traço articulador do projeto histórico de constituição (de formação) de nossa identidade cultural, processo que abala os conceitos de pureza e unidade.

Essas ideias aqui elencadas nos servem de pano de fundo para apontar como as tensões dialéticas entre cosmopolitismo e provincianismo, ou dito de outras formas, entre o global e o local, entre o geral e o particular, entre centro e periferia, entre autonomia e dependência, universalismo (eurocentrismo) e nacionalismo ... bem como a expansão das mídias, condicionaram as interpretações do Brasil no início dos séculos XX e XXI, em que a expansão das novas tecnologias de cada época, possibilitando novos hábitos na vida cotidiana das cidades.

Outras nuances da questão extrapolam o campo da arte para ampliar-se pela cultura, pela política, pela economia, pela antropologia, agudizando as tensões entre cosmopolitismo e nacionalismo [como na formulação de Antonio Candido: “Se fosse possível estabelecer uma lei da evolução de nossa vida espiritual, poderíamos dizer que toda ela se rege pela dialética do localismo e do cosmopolitismo manifestada pelos modos mais diversos” (1965: 129)], sobretudo em tempos de globalização da economia e da própria cultura, que provocam a circulação de discursos que ora buscam minimização a centralidade da Nação para a significação do mundo, ora revestem-se de estratégias de resistência à perda dos referenciais locais (a cultura condicionada pela geopolítica). Em ambas as

modalidades de discurso adotam uma enunciação que se pauta por retóricas diversas de convencimento.

Em certos momentos históricos, a retórica queria convencer que a superação do atraso indicava a possibilidade da realização de uma Europa possível nos trópicos, identificada ao cosmopolitismo (que era uma ideia eurocêntrica), o que implicava “imitar a Europa” (e, mais especificamente, Paris), não importando muito as diferenças e as temporalidades diversas. Neste sentido, vale citar a Exposição Nacional de 1908 (comemoravam-se 100 anos da abertura dos portos às nações amigas) que prenuncia a Exposição Internacional de 1922 (comemoração dos 100 anos da independência do Brasil), ambas no Rio de Janeiro, ambas como projetos oficiais da República, em suas preocupações de feição cosmopolita, ligadas à inserção compulsória do Brasil no concerto das nações civilizadas.

Deste modo bem pouco dialético, o projeto da República põe em prática um plano de progresso e modernização cosmopolita, que, entre outras medidas, empreendeu as reformas de Pereira Passos, inaugurando novos ritos e ritmos em sua cidade-capital, na primeira década do século XX., sob o lema do “Rio civiliza-se”, cujos emblemas foram a Avenida Central e o novo porto modernizado, que se abria para fora e por onde entravam as novidades do moderno. “A civilização do Brasil divide-se em duas épocas: antes e depois da Avenida Central. Entre a rua do Ouvidor e a Avenida vai uma distância como de Sabará a Marselha” – afirma João do Rio, em aforismo recolhido em *Crônicas e frases de Godofredo de Alencar* (1916: 115-116), certamente o escritor da Belle Époque mais afinado com o cosmopolitismo que copia os padrões europeus, sobretudo os mais identificados com a vida parisiense, como o mundanismo, a frivolidade, os modismos, e os aparatos modernos (o cinematógrafo, a imprensa a cores e ilustrada, o fonógrafo, a fotografia, o automóvel – “o grande sugestionador” dessa vida vertiginosa). Busca estabelecer a ligação entre modernização e cosmopolitismo, em sua tradução nos trópicos, superposição que interessava às elites aburguesadas. João do Rio, ao mesmo tempo em que exalta essa modernização cosmopolita, deixa em suspensão um nacionalismo difuso, que aflora, de vez em quando, como, por exemplo, para lamentar a destruição do Rio pitoresco e único, ou perguntar quando o brasileiro vai conhecer o seu país. É um intérprete do Brasil por essa chave cosmopolita, em que “o lá (sempre Paris) aparece substituindo as experiências primárias do cá [...] cuja consequência lógica é a desterritorialização, processo transitivo da cultura moderna” (Antelo, 1989: 16).

Com certeza, posicionamento mais contundente é assegurado por Joaquim Nabuco, pelo viés da autobiografia em *Minha formação* (1900) [a autobiografia é também o dispositivo discursivo que Appiah lança mão para falar de “seu cosmopolitismo” – *Mi cosmopolitismo*] com destaque para o capítulo “Atração do mundo”. Se o sentido de formação está presente em textos (Sérgio Buarque, Caio Prado Júnior, Antonio Candido, Celso Furtado etc) que procuravam interpretar o país no momento em que estava em pauta a construção do Brasil moderno, a acepção de Nabuco, na abertura do século XX, indica “o amadurecimento pessoal e cultural do cidadão brasileiro, por uma modelagem subjetiva. Numa linha derivada de Kant, Nabuco “reflete sobre o modo como o brasileiro, caso perca a menoridade política, pode transformar-se em sujeito da história nacional, embora ainda fique sujeito à formação ministrada pela Europa moderna e à dependência da cultura ocidental”, como formula Silviano Santiago, em “Raízes do cosmopolitismo no Brasil” (*Sabático, Estado de São Paulo*, 20/08/2011, in 2012, p. 231-234). Nabuco, em sua escrita rememorativa, levada entre os dois lados do Atlântico, observa: “De um lado do mar, sente-se a ausência do mundo; do outro, a ausência do país”. Continua Silviano: “Na autobiografia, Nabuco se rende ao movimento e processo de universalização da história ocidental e, cidadão letrado, se entristece com a função que o Brasil teve como colônia e se entusiasma pelo papel que o país livre pode ocupar”. Confessa Nabuco: “Sou antes um espectador do meu século do que do meu país; a peça é para mim a civilização, e se está representando em todos os teatros da humanidade, ligados pelo telégrafo”. E acrescenta Santiago: “Se se atualizar a telegrafia pela televisão e a internet, teremos o brasileiro letrado de hoje”. (idem, ibidem).

133

As tensões, portanto, entre o nacional e o cosmopolita pautavam não só as relações internacionais, econômicas, políticas, sociais e culturais do Brasil, nessa época de implantação da República e da “vontade de moderno” (antes do modernismo) [a expressão é de Paulo Hokenhoff].. Estava em questão a contradição de uma vida e cultura cosmopolitas expressarem a identidade nacional, tema fulcral desse tempo (cf. João do Rio, Lima Barreto e Euclides da Cunha). Tal problemática serve como ponte ideológica para o Modernismo, que busca aliar a linguagem de vanguarda e “descobrir o Brasil”, na tentativa de combater a moléstia de Nabuco de que fala Mário de Andrade em correspondência a Drummond, e pode surpreender sua permanência pelo século XX, dando continuidade (em diferença) ao projeto romântico cujo patrono é José de Alencar.

Essas questões podem re-atualizar 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 do 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, intitule-se exatamente “Cosmopolitanisms” (no plural) e afirmarem que “especificar positivamente e definitivamente cosmopolitismo é uma coisa não cosmopolita” (2002, p. 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 diversificados 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 mono-lógica. É necessário levar em consideração a diversidade e o discurso dos que estão à margem.

134

“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 (Touraine, 1994), 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).

3. O COSMOPOLITISMO do pobre

A pluralidade é a própria essência da civilização. A pluralidade, quero dizer, a alteridade, o princípio das diferenças e o respeito pela alteridade estão nos princípios da civilização. Logo não imagino uma civilização universal homogênea, seria o contrário de uma civilização. (Jacques Derrida, in Chérif)

O cosmopolitismo é um tema recorrente em Silviano Santiago, tanto na sua obra de ficção como em sua produção de crítica literária e crítica cultural. 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 1974, ao romance *Viagem ao México* (1995), um conceito que se repete em-diferença, passando pelo ensaio “Apesar de dependente, universal” (de *Vale quanto pesa*, 1982) e o ensaio *As raízes e o labirinto da América Latina* (2006), em que 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). E, finalmente, está sendo também importantíssima a leitura de *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz, de onde extrai a figura do *pachuco*, que se tornou o novo avatar do entre-lugar. (...) Somados todos, comecei a trabalhar a questão da *diáspora*, de uma perspectiva lusa, luso-brasileira, hispano-americana, latino-americana. Cada adjetivo carrega consigo os problemas específicos, tanto geográficos quanto sociais e econômicos, decorrentes da situação em análise. Acabo de escrever um ensaio, *As raízes e o labirinto da América Latina*, que dará ao leitor – para o bem e para o mal – o último formato da questão [do entre-lugar]. (SANTIAGO, 2006, p. 365).

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 e pela emergência de interdependências em escala inédita no sistema-mundo e pelo desenvolvimento tecnológico, como formularam Canclini e Matín-Barbero citados há pouco, a que se juntam os fenômenos da desterritorialização e os efeitos da homogeneização, num tempo heterogêneo (ver CHATERJEE, 2009).

Essas contradições põem em xeque o compromisso com o espaço cultural e geográfico de origem – o local, com o processo de desapropriação pelo global. 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”. Essa é um tipo de provocação que os textos de Silviano incitam, e vêm juntar-se a ideias estampadas em textos de Appiah ou na introdução da já citada coletânea *Cosmopolitanisms*. Em tal contexto a circulação prevalece sobre a produção, que também define o padrão geográfico, já que é mais densa, mais extensa, e detém o comando das mudanças de valor do espaço – observa Martín-Barbero (2004, p. 260). E acrescenta, para destacar que a nova significação do mundo não é derivável do Estado-nação:

as redes põem em circulação fluxos de informação e movimentos de integração à globalidade econômica, a produção de um novo tipo de espaço reticulado que debilita as fronteiras do nacional e do local ao mesmo tempo em que converte esses territórios em pontos de acesso e transmissão, de ativação e transformação de comunicar e de poder” (Martín-Barbero, 2004, p. 260).

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), como é “pobre” todo o cosmopolitismo que se define a partir da margem, fora, dos centros hegemônicos, diz o autor em entrevista (a ela voltaremos). 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 entre outros acontecimentos).

É nesse sentido que Silviano Santiago, depois de demonstrar, no ensaio “Atração do mundo”, 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] (ligado ao “multiculturalismo antigo”, no âmbito do qual surgiu o termo etnocentrismo, cunhado pelo norte-americano William G. Sumner, em 1906 – informa Silviano), 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).

Elegendo como ponto de partida o filme *Viagem ao começo do mundo* (1997), do português Manuel 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” (2002, p. 7). Se há uma nova forma de multiculturalismo que só pode ser compreendido num processo de “desnacionalização do espaço urbano” e “desnacionalização da política” (Saskia Sassen, 1991), e se há os trânsitos de desprivilegiados do mundo, uma nova forma de cosmopolitismo emerge desse influxo de imigrantes pobres nas metrópoles pós-modernas, da mesma maneira 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 pelas ONGs, 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.

Em entrevista publicada no n. 7 da revista *Matamorfose*, (2006), a uma pergunta formulada por mim, Santiago responde, ampliando e nuançando a questão. Vale a pena a citação longa:

Do urbano ao cosmopolita. Você é um dos editores da revista bilíngue *Margens/Márgenes* e publicou no n.2 um ensaio “O cosmopolitismo do pobre” (que forneceu o título da coletânea de ensaios, publicada pela Ed. UFMG), Há por oposição um cosmopolitismo do rico, como o que você fala em seu ensaio “Atração do mundo”, centrado na figura de Joaquim Nabuco do livro de memórias *Minha formação*?

Infelizmente, somos todos, aqueles que o são, – y *inclus* Joaquim Nabuco –, cosmopolitas pobres. Esse é um dos lances teóricos do meu livro de ensaios. Repare que a situação familiar ou financeira, abastada, deste ou daquele brasileiro, ou latino-americano, a classe social superior a que pertence, não o diferencia do cosmopolita propriamente pobre, sem recursos financeiros, que toma o avião da Varig e vai comer o pão que o diabo amassou nos Estados Unidos. Veja que, se um dos meus artigos começa por Nabuco, o outro começa pelo notável filme de Manoel de Oliveira, um português que se situava na União Europeia. A condição de *pobre* é a de estar na margem e à margem da História, como fica claro em *Minha formação*, de Joaquim Nabuco. No *wired world* em que vivemos, a diferença entre o brasileiro rico e o brasileiro pobre

reside no fato de que o primeiro não precisa viajar e o segundo viaja, mas mesmo assim, em nossos dias, não precisa tanto viajar para ser cosmopolita. Como escreve Nabuco, no Brasil sente saudades da Europa, na Europa sente saudades do Brasil. É essa situação *entre* que nos torna a nós, brasileiros, cosmopolitas pobres. O brasileiro pode até ser um *nacionalista rico*, e os há, e relativamente poucos, mas, se passar à condição de cosmopolita, será *sempre* um cosmopolita pobre. [,,,,,]

O que estou querendo dizer é que há novas, precárias e fragmentadas utopias no mundo pós-moderno. Muitos grupos de cidadãos estão “aquém e além do nacional”, no que me aproximo de filósofos como Habermas. Há um componente nacional que precisa ser (re)trabalhado em conformidade com a situação geográfica e tecnológica atual, onde a Internet (por exemplo) possibilita o conagraçamento de grupos até então distantes e alheios um ao outro, mas passíveis de serem reorganizados a partir de uma concepção de *identidade* mais ampla. Os cidadãos estão *aquém* (porque pertencem a grupos minoritários nacionalmente, desprivilegiados que são pelo poder central) e estão *além* (porque fazem aliança com outros grupos minoritários estrangeiros, desprivilegiados que são pela globalização) do nacional. [.....]

O perigo dos ideais cosmopolitas surge no momento em que a perspectiva de avaliação do estado-nação transforma-se em julgamento de valor, ou seja, quando tudo o que não era europeu no Brasil, tudo o que não é norte-americano no Brasil, era/é menor, era/é adjetivo e não substantivo. No extremo oposto, surge outro grande perigo: julgar que tudo o que é autenticamente brasileiro era/é superior, era/é substantivo e não adjetivo. (SANTIAGO, 2006, p.362-364, republicado em “A multiplicidade de Silviano”, 2011, p. 156-160)

138

Essas achegas aos dois ensaios “Atração do mundo” e “O cosmopolitismo do pobre” levam, entretanto, a certas indagações, que arrolo, aqui, em itens (apenas como sinalizações, pois não há espaço para desenvolvê-los):

- 1) se todo e qualquer cosmopolitismo da margem é “pobre”, não se corre o risco de perder as marcas de classe e de poder econômico, que não foram abolidas pela globalização, pela diáspora?
- 2) Nesse sentido, parece-me que a margem que Nabuco ocupava não seria a mesma do imigrante pobre de hoje: o pachuco, que o próprio Silviano cuidadosamente lê a partir de Octavio Paz, no ensaio *As raízes e o labirinto da América Latina*, de 2006; os brasileiros pobres que trabalham, hoje, nos Estados Unidos [cf a telenovela *América*, de Gloria Perez]. Temos que considerar que os contextos históricos são outros. Se for verdade que são iguais (somos todos cosmopolitas pobres, embora haja pobres e pobres, nem tão iguais assim, a não ser que “pobreza” seja um dado essencializado ligado à origem, localizada à margem dos centros hegemônicos, nos tristes trópicos),

estaria Mário de Andrade equivocado quando classificou a “moléstia de Nabuco”, que Silviano aborda em “Atração do mundo” e nos comentários da correspondência *Mário&Carlos*?

- 3) A oposição mais contundente do texto seria cosmopolitismo do pobre X nacionalista rico (seria interessante um exercício em que se buscaria equacionar as implicações políticas, sociais e culturais dessa equação).
- 4) Na entrevista que estamos citando, não estaria Silviano recolocando o cosmopolitismo num centramento, que o ensaio “Cosmopolitismo do pobre” procura deslocar para pensá-lo a partir da margem, como também revela a proposta de Ricardo Piglia em *Tres propuestas para el próximo milenio (y cinco dificultades)*?
- 5) O cosmopolitismo do pobre como suplemento da cultura ocidental contemporânea, seria outra forma de nomear as relações entre cosmopolitismo e localismo, que ganha outras nuances frente a uma cultura globalizada, necessariamente mediatizada?

Por essa ótica de base transnacional, como postula Bhabha e Mignolo, as narrativas legitimadoras da dominação cultural ainda estruturadas numa lógica binária de centro e periferia, hierquizadora e eurocêntrica, pode ser deslocada para revelar o que Bhabha chama de “terceiro espaço”, em que convivem momentos diferentes do tempo histórico – um tempo heterogêneo teorizado por Chatterjee (2009). 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, p. 300). Esta concepção está bem próxima do conceito de entre-lugar formulado por 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, que avalia a dependência cultural, para além do econômico, não para negá-la, mas como atitude afirmativa capaz de auto-conhecer-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 ou dos subúrbios da periferia (para usar a imagem de Piglia), repensando conceitos etnocêntricos, debilitando esquemas cristalizados de unidade, pureza e autenticidade. Esse descentramento desloca a cultura europeia 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”, 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, p. 209).

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 defasagem 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 do mundo que sempre seduziu as margens tenha ganhado 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.

140

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTELO, Raúl. *João do Rio: o dândi e a especulação*. Rio de Janeiro: Taurus-Timbre, 1989.

APPADURAI, Arjun. Soberania sem territorialidade. Notas para uma geografia pós-nacional. *Novos Estudos*, n. 49, São Paulo: CEBRAP, Nov 1997.

APPADURAI, Arjun. (ed). *Globalization*. Durham & London: Duke University Press, 2001.

APIAH, Kwame Anthony. *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extranños*. Buenos Aires: Madrid: Katz, 2007.

APPIAH, Kwame Anthony. Descolonizando os livros de História. Entrevista a Guilherme Freitas. *Prosa & Verso, O Globo*, 05/01/2013, p.3.

APPIAH, Kwame Anthony. *Mi cosmopolitismo*. Buenos Aires: Madrid: Katz, 2010.

BHABHA, Hommi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed, UFMG, 1998.

BRECKENRIDGE, C.A, POLLOCK, S.. BHABHA, H, CHAKRABARTY, D. "Cosmopolitanisms". In: ____ (ed.). *Cosmopolitanism*. Durham & London: Duke University Press, 2002.

BROWN, Garret Wallace. Kant's Cosmopolitanism. BROWN, G. W. & HELD, D. (ed.) *The Cosmopolitanism Reader*. Malden, MA: Polity Press, 2010.

CANCLINI, Néstor. García. *A globalização imaginada*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. São Paulo: Nacional, 1965.

CASTELLS, Manuel. *Sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CHARTAJEE, Partha. *Nación en tiempo heterogeneo*. Madrid: Paidós, 2009.

CHÉRIF, Mustapha. *O Islã e o ocidente*. Encontro com Jacques Derrida. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.

DERRIDA, Jacques. On Cosmopolitanism. BROWN, G. W. & HELD, D. (ed.) *The Cosmopolitanism Reader*. Malden, MA: Polity Press, 2010.

FIGUEIREDO, Vera Lúcia Follain de. *Da profecia ao labirinto: imagens da história na ficção latino-americana contemporânea*. Rio de Janeiro: Imago / UERJ, 1994

HABERMAS, Jurgen. A Polical Constitution for the Pluralist Wrold Society. BROWN, G. W. & HELD, D. (ed.) *The Cosmopolitanism Reader*. Malden, MA: Polity Press, 2010.

HELD, David. Principles of Cosmopolitan Order. BROWN, G. W. & HELD, D. (ed.) *The Cosmopolitanism Reader*. Malden, MA: Polity Press, 2010.

HOISEL, Evelina. Silviano Santiago e seus múltiplos. In: CUNHA, Eneida Leal. *Leituras críticas sobre Silviano Santiago*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; São Paulo: Ed, Fundação Perseu Abramo, 2008,

MARTÍN-BARBERO, Jesús. *Ofício do cartógrafo*. São Paulo: Loyola, 2004.

MIGNOLO, Walter. The many faces of cosmo-polis: border thinking and critical cosmopolitanism. BRECKENRIDGE, Cl A. et al. (ed.). *Cosmopolitanism*. Durham & London: Duke University Press, 2002.

MILLER, David. Cosmopolitanism. BROWN, G. W. & HELD, D. (ed.) *The Cosmopolitanism Reader*. Malden, MA: Polity Press, 2010.

- NABUCO, Joaquim. *Minha formação* [1900]. Brasília: UNB, 1963.
- NAGEL, Thomas. The Problem of Global Justice. BROWN, G. W. & HELD, D. (ed.) *The Cosmopolitanism Reader*. Malden, MA: Polity Press, 2010.
- PIGLIA, Ricardo,. *Tres propuestas para el próximo milenio (y cinco dificultades)*. Buenos Aires: Fundo de Cultura Económico. 2001.
- RIO, João do. *Cinematographo*. Porto: Lello & Irmão, 1009.
- RIO, João de. *Crônicas e frases de Godofredo de Alencar*. Lisboa: Bertrand, 1916
- SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano. *Uma literatura nos trópicos: ensaios de dependência cultural*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- SANTIAGO, Silviano. *As raízes e o labirinto da América Latina*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.
- SANTIAGO, Silviano. Atração do mundo: políticas de globalização e identidade na moderna cultura brasileira. *O cosmopolitismo do pobre: crítica literária e crítica cultural*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.
- SANTIAGO, Silviano. O cosmopolitismo do pobre. *O cosmopolitismo do pobre: crítica literária e crítica cultural*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.
- SANTIAGO, Silviano. Entrevistas. Org. Frederico Coelho. Rio de Janeiro: Azougue, 2011.
- SANTIAGO, Silviano. Entrevista. *Metamorfoses*. Lisboa: Caminho; Rio de Janeiro: UFRJ, n.7, p. 349-366, 2006.
- SANTIAGO, Silviano. Raízes do Brasil cosmopolita. *Sabático. O Estado de São Paulo*, 20/08/2011, p.2
- SANTIAGO, Silviano. Ética e diversidade cultural [Cosmopolitismo e diversidade cultural]. *Sabático. O Estado de São Paulo*, 03/09/2011, p.2
- SANTIAGO, Silviano. *Aos sábados, pela manhã*- Sobre autores& livros. Org, Frederico Coelho, Rio de Janeiro: Rocco, 2013.
- SASSEN, Saskia. *The Global City*. New York: London: Princeton: Princeton University Press, 1991.
- TOURAINÉ, Allain. *Critique de la modernité*. Paris: Fayard, 1994.