

Crítica Literária como Defesa dos Direitos Humanos: Questão Teórica

(Por uma Sócio-História Literária das Américas e do Caribe Hispanoparlantes)



Hernán Vidal



Tradução: Wander Nunes Frota

**Crítica Literária como Defesa dos
Direitos Humanos:
Questão Teórica**

**(Por uma Sócio-História Literária das Américas e do
Caribe Hispanoparlantes)**

**Crítica Literária como Defesa dos
Direitos Humanos:
Questão Teórica**

**(Por uma Sócio-História Literária das Américas e do
Caribe Hispanoparlantes)**



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ

Reitor

José Arimatéia Dantas Lopes

Vice-Reitora

Nadir do Nascimento Nogueira

Superintendente de Comunicação

Jacqueline Lima Dourado

Editor

Ricardo Alaggio Ribeiro

EDUFPI - Conselho Editorial

Ricardo Alaggio Ribeiro (presidente)

Acácio Salvador Veras e Silva

Antonio Fonseca dos Santos Neto

Wilson Seraine da Silva Filho

Gustavo Fortes Said

Teresinha de Jesus Mesquita Queiroz

Viriato Campelo



Editora da Universidade Federal do Piauí - EDUFPI

Campus Universitário Ministro Petrônio Portella
CEP: 64049-550 - Bairro Ininga - Teresina - PI - Brasil

Todos os direitos reservados



FICHA CATALOGRÁFICA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Universidade Federal do Piauí

V648c Vidal, Hernán.

Crítica Literária como defesa dos Direitos Humanos: questão teórica (por uma Sócio-História Literária das Américas e do Caribe Hispanoparlantes) / Hernán Vidal ; tradução de Wander Nunes Frota. – Teresina : EDUFPI, 2020.
162 p.

ISBN 978-65-86171-05-1

Modo de acesso: <http://ufpi.br/e-book-edufpi>

1. Crítica e historiografia literária sócio-histórica. 2. Crítica literária como defesa dos direitos humanos. 3. Literatura hispânica das Américas e do Caribe. I. Frota, Wander Nunes. II. Título.

CDD 801.95

Título original: *Crítica literaria como defensa de los derechos humanos: cuestión teórica*

Copyright © 1994 “The Regents of the University of California”

Publicação original: Juan de la Cuesta (série: Hispanic Monographs, n. 2)

ISBN original: 0-936388-63-3

Citação (ABNT) da obra original:

VIDAL, Hernán. *Crítica literaria como defensa de los derechos humanos: cuestión teórica*. Newark: Juan de la Cuesta, 1984. (Hispanic Monographs, 2).

Ilustração da capa da presente edição: “Saturno devorando seu filho” (pintado entre 1819 e 1823), de Francisco de Goya [y Lucientes] (1746-1828), disponível em: <<https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/saturno/18110a75-b0e7-430c-bc732a4d55893bd6>>.

Ilustração da contracapa: “Saturno, pai de Júpiter, devorando um de seus filhos,” de Peter Paul Rubens (1577-1640). Disponível em: <<https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/saturno-devorando-a-un-hijo/d022fed3-6069-4786-b59f-4399a2d74e50?searchid=52241b-ca-5e9c-e47-d-13ae-c00a28183d4c>>.

[Ambas as imagens da capa e da contracapa, encontram-se expostas permanentemente no Museo del Prado, em Madrid, e são obviamente de domínio público (desde que citadas as fontes, como acima), e aqui estão submetidas a filtros de cor azul e a outros tratamentos de imagem. A capa da obra original de Vidal traz um detalhe bem significativo do quadro de Goya que é parte da famosa série “Pinturas Negras,” nos quadros pintados a óleo no reboco das paredes internas da hoje demolida *Quinta del Sordo*, de Goya, na qual o artista viveu nas cercanias de Madrid. Bem posteriormente, a obra em questão foi adaptada a uma tela, hoje em exposição permanente no referido museu. Somente após assistir ao documentário *Lixo extraordinário* (2010), dirigido por Lucy Walker e codirigido por João Jardim e Karen Harley, que registra o trabalho do artista plástico (fotógrafo) brasileiro, Vik Muniz (Vicente José de Oliveira Muniz [1961-...]), em torno do então “maior aterro sanitário da América Latina,” localizado no Jardim Gramacho, na baixada fluminense, cidade de Duque de Caxias, no Rio de Janeiro, percebi imediatamente que o quadro de Goya possui um fabuloso caráter icônico de um simbolismo de encher os olhos, que é eternizado na representação fotográfica em meio ao lixo realizada por Muniz. Repentinamente, foi como se o quadro ganhasse mais uma inquietantíssima reinterpretação simbólica ao substituir o fundo escuro, sombrio e canibalista da pintura original de Goya pelo fundo branco, já não menos harmonioso e condizente com a obra fotográfica de Muniz. A foto de Muniz retratando o quadro de Goya em sua inteireza pode ser facilmente localizada na internet; registre-se apenas que não tê-la utilizado na capa – ou talvez na contracapa da presente tradução – foi devido única e exclusivamente aos dispendiosos direitos de uso de imagem cobrados pelo escritório nova-iorquino do fotógrafo brasileiro].

**Authorization for Translation and Publication of Book by
Hernán Vidal**

De: laviles <laviles@uci.edu>

6 de julho de 2018 22:05

Cc: Linda Truong Le <lttle@uci.edu>, <juanvillegasgestos@uci.edu>

Re: Authorization for Translation and Publication of Book by Hernán Vidal

Dear Prof. Wander Nunes Frota:

As the Chair of the Department of Spanish and Portuguese at the University of California, Irvine, I hereby authorize the translation and publication in Brazil of the book entitled *Crítica literaria como defensa de los derechos humanos*: Cuestión teórica, published by Juan de la Cuesta in 1994 (ISBN: 0-936388-63-3). The book may be translated and published as an *e-book* and in printed version. It would be appreciated if you please include a short mention of our authorization in your future publication. Please let me know if I can assist you in any other way.

I wish you much success in this project.

Best,

Luis F. Avilés

—
Luis F. Avilés, Chair
Department of Spanish and Portuguese
322 Humanities Hall
University of California, Irvine
Irvine, CA 92697-5275
USA

Link UCI Profile: <http://www.faculty.uci.edu//profile.cfm?faculty_id=3321>

Department webpage: <<http://www.humanities.uci.edu/spanishandportuguese/>>.

[Reprodução do *email* enviado ao tradutor em 6 jul. 2018 pelo Chefe do Departamento de Espanhol e Português na Universidade da Califórnia em Irvine, o Professor Doutor Luis F. Avilés. Representado por seu Chefe, este Departamento é, *de facto et de jure*, o detentor do *copyright* da obra de Vidal em sua edição de 1994, qual seja, a que foi utilizada na presente tradução. Agradecimentos, portanto, ao Departamento citado, na pessoa do Professor Luis F. Avilés, pela disponibilidade em autorizar a tradução e a publicação do livro; ao Professor Juan Villegas (aposentado pela *UCI* e amigo do Autor, que com ele privou em Irvine), que foi o primeiro com quem fiz contato, e, *last but not least*, à viúva e à filha do Professor Hernán Vidal, respectivamente, as Sras. Silvia e Claudia Vidal, que também não mediram esforços em ajudar a conseguir a presente autorização. A todos agradeço a colaboração].

Sumário

Autorização para traduzir	6
Prefácio do tradutor. Impressões e anotações antigas: o tradutor (re)lembra (2019)	8
Referências	30
Advertência do autor / [Advertência do tradutor].....	31
1 Derrota, vitórias e niilismo.	32
2 Retorno às origens.	40
3 Dimensões do projeto.	50
Questão teórica.	58
4 Literatura e historicidade humana.	59
5 Teoria crítica e essência universal da humanidade.	69
6 Mônade literária, gêneros retóricos e direitos humanos.	77
7 Rumo a uma problematização dos estudos literários para a defesa dos direitos humanos.	84
Questão prática.	90
8 Monumentalidade literária e anamnese social: diacronia.	91
9 Verificação final: sobre máquinas conceituais e direitos humanos.	112
Referências.	127
Posfácio do tradutor. A pertinência da leitura de literatura e sua interpretação crítica: rumo à cidadania mais plena no Brasil contemporâneo (2019)	130
Referências	152

P r e f á c i o d o t r a d u t o r



Impressões e anotações antigas: o tradutor (re)lembra

Wander Nunes Frota,
Universidade Federal do Piauí (UFPI)

O que ficou para nós no lugar dos sábios são os seus textos em seu rude brilho e crescente obscuridade; eles ainda aparecem em edições mais ou menos acessíveis, eles ainda podem ser lidos se ao menos soubéssemos por que deveriam ainda ser lidos. É seu destino ficarem em silenciosas prateleiras como cartas armazenadas no correio que não mais serão reclamadas – imagem ou ilusão de uma sabedoria em que os contemporâneos não mais acreditam – enviadas por autores que não sabemos mais se ainda podem ser nossos amigos. // Cartas, que não serão mais

remetidas deixam de ser remessas a possíveis amigos, transformam-se em objetos arquivados. Na verdade, foi do fato de livros importantes cada vez mais deixarem de ser cartas a amigos e não mais estarem nas mesas diurnas e noturnas de seus leitores e, sim, mergulhados na intemporalidade dos arquivos – foi, de fato, daí que o movimento humanista tirou seu primeiro impulso. Cada vez mais raramente, os arquivistas descem em busca de textos da antiguidade para consultar comentários antigos com o objetivo de entender expressões modernas. Talvez aconteça que nestas pesquisas nos porões mortos da cultura os papéis há muito não lidos comecem a cintilar como se relampejassem raios distantes sobre eles. Pode o arquivo do porão tornar-se clareira? Tudo indica que os arquivistas assumiram a sucessão dos humanistas. Para os poucos que ainda consultam os arquivos impõe-se o ponto de vista de que nossa vida é a resposta confusa a perguntas que esquecemos [por que (razão) e] onde foram feitas (SLOTTERIDJK *apud* SANTOS, 2001, p. 227-228).

Após esse belo excerto do filósofo fenomenólogo alemão, Peter Slotteridjk (1947-...), como epígrafe, penso também caberem aqui, à guisa de introdução, algumas considerações iniciais sobre o livro que o leitor tem em mãos. Em primeiro lugar, penso que resgatar o valor histórico e acadêmico de seu autor, Hernán Vidal (1937-2014), trata-se, de facto, de uma tarefa essencial para que seus esforços teóricos juntos aos estudos literários latino-americanistas nos Estados Unidos entre os anos 1970 e 2000 sejam lembrados e reconhecidos. Para que jamais esqueçam que, estando vivo hoje, este professor, crítico e historiador literário, muito provavelmente, faria parte como membro de um valoroso grupo sênior de pesquisas que desbravaria o território e desenvolveria as multifacetadas fronteiras entre os direitos humanos e a literatura. A vida do professor em questão estava mesmo propensa à luta pelos direitos humanos por causa de sua simples situação ontológica de latino-americano que viveu a maior parte de suas experiências de vida acadêmica e pessoal longe de sua terra natal sem jamais ter tergiversado sobre esse fato. Tudo era medido milimetricamente pelo ardor de seu proceder acadêmico. Contudo, diante de um tal esquecimento, que reputo de todo injusto, percebo ser necessário acrescentar ao presente recordatório um introito dirigido

sobretudo aos possíveis leitores brasileiros de literatura hispano-americana, acerca de uma ótica supraideológica e praticamente existencial dos direitos humanos – por ter sido experimentada simultaneamente por vias jurídicas e antropológico-literárias, e quanto a isso não podia mesmo ali haver quaisquer desvios ou desvios. O duplo determinismo resultante dessa dupla visada – caso realizado a contento no Brasil – seria inédito em nosso país, assim espero e desejo, pelo caráter expressamente inusitado da proposta metodológica de seu autor, qual seja, a ideia de unir dois polos aparentemente sem relação um com o outro, como aliás parecem ser a crítica literária e a defesa dos direitos humanos. O que nesse ponto é líquido e certo mesmo é que uma visada semelhante a esta de Vidal é, a meu ver, atualíssima em relação a toda uma teoria da literatura brasileira contemporânea, ao disputar as preocupações críticas, é claro, com a questão das perdas e ganhos em termos de representatividade literária contemporânea, meio que perdida e de escopo não só local, mas também em nível de situação mundial, nessa altura absurdamente globalizado, ou seja, contaminado e abalizado por uma noção conhecida por “mercado,” dito amorfo, algo inodoro e sem pai nem mãe. Enfim, uma situação tal que embora ainda já cheire mal de todo, tampouco cheira bem.

Embora não planejado para ser colocado aqui, já que o posfácio ao presente livro será a ocasião mais propícia para discutir mais profundamente a possibilidade (ou a certeza?) de termos tido por meio de Antonio Candido (1989; 2011 [1995]; 2004) a vez primeira em que, no Brasil da chamada “nova República” pós-ditatorial, discutiram-se mais seriamente os direitos humanos e a literatura por aqui. Talvez também caiba mencionar, *en passant*, os esforços crítico-aglutinadores de Roberto Schwarz (1993), que em todo caso não fazem referência alguma – direta ou indiretamente, mais ou menos líquido e justo – à literatura como um direito (humano) mesmo que sirva para apreender a realidade vivida pelos pobres (que é a que, afinal, os trabalhos nessa antologia se dedica), não pelo menos com a mesma veemência iminente e irreparável adotada pelo ensaio de Candido, “Direitos humanos e literatura” (1989), cujo título foi alterado em 1995 para “O direito à literatura” (ver: Candido, 2011 [1995], e 2004). Note-se que tal direito seria basicamente o que no

ocidente hegemônico se tornaria conhecido como “fundamental” por ter impulsionado a compreensão de que, sem a literatura como esteio textual das perspectivas históricas de desenvolvimento da cidadania, tal solução jamais teria de fato acontecido. Quer dizer: sem cidadania teria sido mais difícil para que, nos países hegemônicos europeus (França, Grã-Bretanha, Alemanha, Itália e Espanha) sempre somados aos Estados Unidos (e também ao Canadá), pudessem hoje existir cidadãos mais e mais conscientes de seus papéis em suas respectivas sociedades simplesmente porque leem muita literatura e porque consomem de maneira onívora, ou seja, misturando *comme il faut*, talvez, alta e baixa literatura em proporções mais ou menos similares; isso desde pelo menos o século XVII ou, mais propriamente, XVIII.

Por tudo isso, é simplesmente inimaginável o Brasil ter tido, aí pelo século XIX, um tal comprometimento social com sua literatura (e vice-versa) – nem, por exemplo, diante daquelas gerações que desenvolveram o nosso “sistema literário” depois dos inconfidentes. Segundo Candido: os nossos românticos, como que “por osmose,” teriam porventura feito essa consciência se desenvolver mais a contento a tal temática, por acaso? Pelo menos como parte dos chamados direitos humanos universais, tidos e havidos como meta a ser alcançada por todos os países deles signatários, só a partir de meados do século XX por meio da ONU, isso foi finalmente alcançado – ainda que de forma retórica – e foram iniciadas as discussões, ainda em circunstâncias mui escassas de participação. Caso tal desenvolvimento cidadão tivesse acontecido aqui um século antes – como já acontecia na Europa e na parte norte das Américas desde o século XVII – isso a que aqui nos propugnamos já teria feito toda a diferença para os brasileiros, digo, como país periférico e passivo, o que infelizmente é o nosso caso ainda hoje. Avanços como tais, nesse sentido, são os tais que ainda julgo absolutamente pertinentes no Brasil atual. As boas novas são: poderemos alcançá-los, por exemplo, sob a forma de mais políticas públicas que atuem como reconhecimento e prova de amadurecimento político-social sobretudo da classe política e das elites, mas passa também por esforços populares e pessoais no sentido de uma possível autoeducação – tanto formal como informal – porém ainda um tanto quanto utópica no presente caso, em que seja tudo isso plantado em todos os segmentos populacionais, sobretudo os mais humildes. É fácil falar; fazer é que é difícil.

Sem embargo, nem sempre é, foi ou será possível contar com uma tal boa vontade verdadeiramente cidadã das elites e das classes dominantes por aqui. Sem essa colaboração das elites e das classes dominantes tornam-se absolutamente ingênuas e em vão quaisquer tentativas de diminuir o enorme fosso social que se ergue entre os mais ricos e os mais pobres em nossos países latino-americanos. E assim continuamos na lida da senda do não-retorno em relação ao que poderia ser a literatura como um direito humano para cada um de nossos países latino-americanos, funcionando como uma honesta proposta de redenção para todos países terceiro-mundistas. Caso as minhas assertivas anteriores tenham procedência e valor por si, isto deve significar que nós, brasileiros, como latino-americanos que somos, ainda temos um longo caminho para conseguir despertar o mais integralmente possível na direção dessa *outra* realidade, digamos literária e utópica *per se*, o que só acontecerá (talvez) a partir de nossas próprias carências, que são, por sua vez, forçadas por sobre nós em todos os momentos de nossa existência, em relação ao histórico da temática enquanto esforços críticos e historiográficos entre nós outros.

Diante de tal dilema, estou ciente de que a literatura brasileira comporta, é claro, um sem número de excelentes artistas, criadores e contadores de história, que desde sempre têm-se ocupado, direta ou indiretamente, de temas pretensamente relacionados a quase todos os cidadãos sem exceção no ranque do poder, tanto os mais necessitados, os vulneráveis e os menos afortunados, como também quase todos os outros que nos rodeiam, de maior ou menor extração social ou existencial. Pelo mesmo lado dessa intrigante questão, é pertinente notar inicialmente que há uma às vezes enorme distância no que concerne uma visada do tipo que se encontra no presente livro de Hernán Vidal e a posição em que se encontra a realidade mais pé no chão de nossa ficção literária – ou ao menos como ela vem sendo discutida desde sempre pela crítica e pela historiografia literária brasileira. Falta-nos teorias ou abundam? E tais teorias se aplicam a todos nós outros e estão sendo utilizadas *comme il faut*, ou seja, como ferramentas de conhecimento ou de desenvolvimento de nossa literatura? Sob qual finalidade valeria a pena sustentá-las e promovê-las? E se, diante de um “questionário” como esse, também pudéssemos (e mesmo devêssemos) oferecer esteios crítico-teóricos

os mais confiáveis possíveis quanto às ideias expostas por Vidal acerca da literatura latino-americana de fala diferente da nossa, o que aconteceria? Acompanhem meu raciocínio a seguir.

Historicamente, cá no Brasil, não nos interessamos – não tanto quanto devêssemos, talvez – pela outra imensa banda da América Latina, aquelas pátrias de *nuestros hermanos*. Isso não nos acontece, em ambos os lados, sem que não haja prejuízo algum das partes envolvidas, já que, como latino-americanos, alguns de nós somos “forçados” a um convívio fronteiriço que, (quase sempre) por circunstâncias geopolíticas as mais graves (ou no mais das vezes as mais prosaicas, diga-se *en passant*), são construídas social e circunstancialmente. Quase todas essas tais circunstâncias são produzidas, poderíamos dizer, “geopoliticamente” e seriam passíveis de resolução expressa, caso tivessem os dois lados da questão uma maior aproximação em nível de cidadania – pelo menos de maneira ritualística, como algo que passasse ao largo de meros cerimonialismos, como os que já estamos acostumados a assistir passivamente nos meios de comunicação, quando há encontros ou desconfortos entre nós outros.

Sem embargo, resta claro que, ao nos inteirarmos sobre o tema do livro de Vidal, nota-se que há *de facto* a gravidade bastante inconveniente de um descompasso entre a civilização implantada por Portugal no território brasileiro e aquela outra derivada da Espanha nos demais países hispano-americanos. Ao longo de nossa história, aqui no Brasil, instrumentos civilizatórios como livros e periódicos só puderam ser impressos a partir de 1808, após a chegada do rei de Portugal tangido pelas tropas napoleônicas (ver: HALLEWELL, 2005); enquanto isso, houve impressão de tais instrumentos já nos oito anos do século XV e durante o século XVI na América hispânica. Para o bem ou para o mal, a atuação intelectual dos homens de letras na época colonial, de um lado e de outro do Tratado de Tordesilhas dependeu da impressão gráfica como instrumento da implantação civilizatória e de cidadania. No nosso caso em especial, muita falta fez ao Brasil o difícil acesso aos materiais impressos e a alguém que hoje identificamos como “formadores de opinião,” embora se tenha em mente que isso seria exigir demais de nossas paupérrimas circunstâncias coloniais de duzentos e tantos anos.

Outra enorme assimetria entre Portugal e Espanha no quesito da colonização na América Latina, por exemplo, é que, em Lima, no então Vice-Reino do Peru, temos já no século XVI a primeira universidade das três Américas e do Caribe. Enquanto isso, no Brasil, o que obtivemos de mais próximo em termos de universidade foram as antigas escolas de Direito (em Recife e em São Paulo), de Medicina (no Rio de Janeiro e em Salvador) e Engenharia (no Rio de Janeiro), esta última já no adiantado do século XIX. No caso brasileiro, afirmam peremptoriamente especialistas em educação, como Darcy Ribeiro (1927-1997), que por aqui o enorme fosso da desigualdade social entre os muito ricos e os muito pobres se inicia bem aí, e é ainda atualmente pior e mais urgente do que jamais foi – talvez, por causa desses fatores todos ligados à nossa matriz colonial portuguesa e dos diversos tipos de elites que por aqui se formaram e se pós-graduaram em falcatruas de todas as espécies possíveis e imaginadas durante o período colonial (ver: RIBEIRO, 1979). Tais falhas se acumularam em nível histórico – em termos de menos cidadania e pífia participação política do povo – e como era de se esperar esse desnivelamento econômico e social é progressivo e segue ainda hoje causando problemas infundáveis não só ao Brasil como em toda a América Latina, ou seja, ele foi aumentando por erosão social o já enorme fosso entre ricos e pobres entre nós, herdeiros dessa desconexão geopolítica que parece ser natural por aqui.

Infelizmente, pouco adiantou aos hispanoparlantes latino-americanos terem tido impressão de livros, jornais e revistas e universidades bem antes de nós outros, lusoparlantes, já que, tanto em uma como na outra região, o acesso a tais “benesses” era, foi e ainda é de certa forma negado e praticamente vedado aos pobres. Essas tais benfeitorias só ajudaram mesmo a processar e a catalisar a formação de nossas elites *criollas* – aliás, mui semelhantes a essas mesmas que ainda hoje dão as cartas por aqui. No Brasil, tal processo foi, a princípio, uma espécie de autoengano que, na opinião de muitos de nossos intelectuais, acabou dando um fruto em tudo o mais semelhante ao que se passa hoje no lado hispanoparlante das Américas. Na ausência de imprensa e de universidades no Brasil, as elites econômicas (indiferentemente rurais e urbanas) tinham como costume enviar seus filhos ao Velho Mundo – prática essa também

adotada pelas elites de toda a América Latina e quiçá do mundo ocidental – na esperança de que, ao usufruírem seus filhos do progresso cultural europeu, retornassem à terra natal para continuar explorando a mão de obra barata dos escravos e dos pobres em geral, usando-os abertamente o quanto pudessem. Fizeram-no assim até o final do século XIX, utilizando a escravidão africana e a então (como hoje ainda) relativa invisibilidade indígena como anteparos sócio-políticos e culturais, certamente que excluindo-os, rebaixando-os ao rés do chão e não lhes permitindo galgar quaisquer degraus na escala de uma cidadania mais plena. Enfim, mais ou menos como também fizeram *nuestros hermanos* latino-americanos do outro lado de nossas fronteiras e além. Isso foi assim e ainda continua sendo da mesma maneira; só as moscas é que mudaram, embora continuem hoje fazendo seus voos acrobáticos por sobre os cinturões de miséria extrema.

Após aberta, essa janela (que, como já afirmei, será retomada no posfácio), retorno à necessidade de traduzir o livro de Vidal que mais me impressionou – a começar pela capa, com a reprodução do detalhe principal de um dos quadros mais famosos entre os da série de “Pinturas negras” do pintor espanhol Francisco de Goya: “Saturno devorando seu filho.” A reprodução que se encontra na contracapa da presente tradução traz uma leitura da mesma cena, só que realizada por outro grande artista plástico, fundamental para a futura transição entre o renascimento e a modernidade na arte pictórica: o pintor flamengo Peter Paul Rubens (1577-1640). Em ambos os quadros, o Deus grego do tempo, *Kronos*, não teria que cometer esse infanticídio antropofágico para se perpetuar – até porque ele é o deus da (e na) História, e neste quadro o tempo mesmo não passa sozinho e nem tampouco para esperando que as coisas aconteçam; nós, pobres mortais, é que passamos por ele, aliás bem celeremente. Sem que ele o saiba, antes de nossa passagem, porém, tenho que lembrar alguns fatos.

* * * * *

A partir daqui, informo que o material livro que o leitor tem em mãos funciona como parte integrante do “projeto criador” – em caráter existencial mesmo – de seu autor. Com um doutoramento

em literatura hispano-americana concluído em 1969 na *University of Iowa*, nos Estados Unidos, Hernán Vidal era chileno de nascença, naturalizado estadunidense em meados dos anos 1970, e professor de literatura hispano-americana na *University of Minnesota-Twin Cities* (doravante “UofM”), falecido em 2014 como *Emeritus* dessa instituição. Seguem-se aqui alguns dados circunstanciais de meu envolvimento profissional com o autor e o que, depois de tantos anos, me levou a traduzir este seu livro – sobretudo porque me recordo de haver mencionado ao meu então orientador de doutorado que um dia o faria. Hoje cumpro a promessa, antes tarde do que nunca. “Jamais diga nunca,” Vidal por certo me diria.

Penso que fui um dos últimos orientandos de doutorado que Vidal teve, o que ocorreu no longo período entre 1994 e 2000 e, por isso, julgo conhecer algumas de suas ideias e preocupações acerca de literatura em geral e dos contornos teóricos, éticos e filosóficos por ele palmilhados ao estudá-la, quase todos de caráter profundamente materialista, expostos cá nesse seu livro. Seria ele apenas mais um marxista-leninista latino-americano, cujas perspectivas giravam, é óbvio, em torno da literatura hispano-americana? Não, por um lado, penso que ele mesmo não gostaria que o definissem tão simplisticamente assim; a meu ver, Vidal estaria mais para um discípulo esforçado dos jovens Marx e Engels do *Manifesto Comunista* do que para um marxista convicto e inflexível, e isso, por sua vez, está por trás de um pensamento essencialmente socialista que estaria ideologicamente a serviço do bem estar geral da e na América Latina como um todo e da própria historiografia e crítica literária latino-americana, também em termos continentais.

Não fosse assim, com sua ideologia intacta, desconfio que não teria sido lá muito saudável para Vidal seguir vivendo tantos anos seguidos a dar murros em ponta de faca ao tempo em que usufruía das “benesses” do afluyente mundo capitalista, bem no centro do coração da “besta”, que era como ele talvez pensasse à época de sua saída do Chile para estudar nos Estados Unidos. Inquieto como pesquisador, seu altivo espírito socialista (“condoreiro” que era) vivia para se conceber e respirar como um ser cada vez mais completo, ética e moralmente falando. Não cabe a mim julgá-lo, com ou sem distanciamento histórico; ele sabia exatamente porque deixou seu

país para viver nos Estados Unidos e isso me basta; a impressão que dá é que nesse caso se tratava praticamente de uma questão de sobrevivência intelectual, como ficará mais claro adiante. Ademais, se for para falar de sua vida sem o seu (dele) idealismo, já não terá valido a pena escrever essas linhas introdutórias a este livro de sua lavra – e nem tampouco pensar que tais linhas funcionarão direito como para fazer jus ao valor de sua pessoa como crítico e historiador literário – e mais ainda como ser humano.

Para aferir seus valores bastará escrever que, ao mesmo tempo, existe aqui um pouco também de seu “encontro” com o zen-budismo – creio que já no último terço de sua vida, após longos anos de preparação espiritual que o levaram a praticá-lo no seu cotidiano. Imagino que o zen-budismo deva ter-lhe preparado para enfrentar seu problema de saúde no final da vida. Quando conversamos pessoalmente pela última vez, creio que em junho de 2000, após a cerimônia de colação de grau do doutorado, ele nada me falou sobre isso – porque talvez ainda não o soubesse. No final de 2009, porém, recebi aquilo que seria sua última mensagem de e-mail que, no entanto, tampouco tocava no assunto de sua saúde. Foi sucinta e fria essa última mensagem; pedia-me apenas para ler um artigo (cujo enlace ele enviou) sobre uma daquelas “conferências do clima,” em Copenhague, com algumas reflexões budistas escritas por um seu colega europeu, também ativista dos direitos humanos. Foi esta a última ocasião em que me enviou uma mensagem de fim de ano; fê-lo, acho, apenas por educação, como se costuma fazer em Minnesota, nos Estados Unidos, onde o conceito moderno de *Minnesota nice* explica bem a situação. Cinco anos depois, em 2014, chegou-me uma mensagem, bastante seca, do Departamento de Espanhol e Português da UofM, que informava sobre seu falecimento e sobre o *Memorial Service* organizado pelo Departamento, ocasião final na qual muitos de seus ex-orientandos e colegas da UofM estavam sendo convidados para escrever textos que seriam entregues à sua família durante seu funeral. Enviei dois ou três parágrafos curtos. Deste então, perdi um amigo dileto, falecido aos 77 anos, e uma nova oportunidade de contato para traduzir, prefaciar e posficiar seu livro sobre literatura e direitos humanos. Nem é preciso mais dizer que dele só guardo boas lembranças.

Todo mundo que circulava por ali parecia saber, mas na UofM, precisamente no andar térreo do velho e aconchegante Edifício Folwell, que ainda hoje abriga o Departamento de Espanhol e Português, na margem leste do *mighty* Mississippi, que é onde por sinal estão os prédios mais antigos do enorme campus), todos sabíamos que só havia uma única maneira de profissionalmente se dar bem com o Professor Vidal e de ganhar sua amizade e respeito. A tal maneira era deixar que ele mesmo, Vidal em pessoa, simpatizasse com o candidato a orientando (o que não era lá muito difícil), desse um sinal demonstrando que gostaria de orientar sua tese. Foi assim que o conheci pessoalmente e as suas histórias – não sem antes receber vários conselhos sobre sua pessoa e obviamente desconsiderá-los, por serem estranhamente negativos, vindos principalmente de ex-alunos que já o conheciam.

Ranzinza? Mal-educado? Bruto? Cascudo? Tudo mentira deslavada o que me falaram sobre ele. Logo na primeira ocasião em que conversamos, Vidal me presenteou com duas de suas produções críticas: uma, mais antiga, a provocante (e monumental) *Socio-historia de la literatura colonial latino-americana: três lecturas orgánicas* (1985), um longo ensaio publicado em livro pelo *Institute for the Study of Ideologies and Literature*, sediado na UofM, do qual ele fez parte; e a outra era justamente esse *Crítica literaria como defensa de los derechos humanos* (1994), que me veio com a seguinte dedicatória: “Para Wander, con la alegría del encuentro.” Na verdade, como se poderá perceber após minhas observações, Vidal era exatamente o contrário daquilo que me diziam que ele era quando passei a conhecê-lo melhor. Mesmo assim, isso tudo aconteceu somente quando dele mais me aproximei, já como seu orientando, nisto que seria a fase final do meu doutorado, que acabou se estendendo até o ano 2000, por motivos que fugiram ao meu controle e ao dele, conforme agora passo a relatar um tanto quanto sucintamente.

Cerca de um mês atrás desse primeiro encontro com Vidal, eu havia sido descartado (e essa é mesmo *le mot juste*, para não escrever algo pior) pelo meu primeiro orientador na UofM. Isso aconteceu por motivos extremamente banais, talvez até contornáveis, que aqui

não vêm ao caso, mas que já me prometiam uma espécie de expurgo acadêmico. Nisso eu estava já quase a ponto de desistir de tudo quando recebi o tal convite de Vidal para me orientar na fase final de meu doutorado, pois já era aluno seu desde o início daquele semestre em que minha vida acadêmica deu uma guinada de 180 graus. Segundo Vidal, eu devia apenas e tão somente apresentar-lhe uma proposta de tese (*thesis proposal*) na qual constasse o que até aquele momento eu havia efetuado e todos os meus passos seguintes a partir de minha ligação com meu novo orientador, no caso ele. Isso ocorreu em uma sexta-feira perdida bem no meio de um dos longos e rigorosíssimos invernos do *midwest* estadunidense, glaciais mesmo para um nordestino como eu, e ainda me encontrava algo desorientado com a severa atitude de meu antigo orientador ao me abandonar. Alguma coisa extremamente grave eu devia ter feito para provocar aquele tipo de reação condenatória contra a minha pessoa, mas se foi ele que tomou a iniciativa de se afastar de mim, a ele mesmo caberia informar o motivo, não a mim. Meu primeiro orientador na UofM não fez isso, vindo a falecer pouco tempo depois sem revelar suas razões de maneira pública ou privada, pelo menos que eu tenha tido ciência. Caso tivesse acontecido enquanto meu antigo orientador ainda dirigia minha tese, creio que sua morte teria me afetado muito mais – e mesmo sido um duríssimo golpe do destino em minha vida acadêmica nos Estados Unidos. Ainda bem que não foi assim.

Por cima disso tudo, nesse ínterim entre a morte do meu antigo orientador e o acerto firmado com Vidal, eu voltava para casa todos esses dias decisivos com a cabeça fervilhando de ideias – em sua maioria tolas – sobre como me reaproximar de meu ex-orientador. Ora me via de fato muitas vezes jogando tudo para o alto e voltando de mãos abanando para o Brasil, totalmente sem perspectivas. Minha vida estava um verdadeiro caos. Ainda bem que todas as tentativas de reaproximação que fiz foram em vão, como já anotei aqui. “Não há mal que dure para sempre,” diz o ditado. Eis que, de repente, as coisas começaram a acontecer da maneira como deviam ser: tudo dentro dos limites de espaço, tempo e sentimentos e amizade reunidos.

Após eventualmente conversar com Vidal sobre as minhas então minguidas (assim era pelo menos como eu as enxergava)

possibilidades de levar a bom termo meu doutorado, as coisas mudaram de rumo, para melhor. Senão vejamos. Devo logo acrescentar que, nesse caso, tudo virou de repente para bem melhor do que o desejado. Eram entre seis e meia e sete da noite quando, já em casa após mais um dia daqueles bem confusos, sentei-me em frente ao computador para reescrever a minha *thesis proposal* solicitada por Vidal. Respirei fundo umas tantas vezes, para chamar a inspiração, talvez. Se bem me recordo, de lá só saí em apenas duas ocasiões: uma porque tive que ir ao banheiro, e a outra para me alimentar na cozinha contígua de meu pequeníssimo *studio*.

Por volta de umas quatro da madrugada já daquele sábado, resolvi repousar um pouco. Nos dois dias daquele fim de semana cheio de dúvidas, fiquei em casa raciocinando sobre tudo que havia escrito e reescrito naquela noite insone: todas as dezesseis páginas. Reestruturei toda minha proposta de tese anterior de maneira pontual, para sempre modificando e ajustando os rumos de minha vida acadêmica a partir daquele novo encontro, com o fito de recomeçar tudo, embora que de uma maneira bem menos conturbada – ou isso era o que eu esperava. Acabou sendo assim mesmo. As coisas fluíram de maneira mais serena e menos conturbada. Mantive meus amigos e meus colegas mais próximos; eles sabiam o que havia acontecido de fato. A vida, enfim, melhorou bastante.

Domingo de tarde, achei que havia conseguido plasmar quase tudo que passara pela minha cabeça ao ter ido conversar com Vidal. No final daquela tarde de domingo ainda deu tempo de ir à casa de meus grandes amigos estadunidenses nas Twin Cities, o Jerry e a Linda, onde jantamos uma bela pizza feita em casa, regada a um tinto californiano embalado numa caixa do tipo *tetrapak* com uma torneirinha metálica, colocada na geladeira (tudo meio duvidoso, *I'm sorry, Jerry!*). Depois, conversamos como costumemente fazíamos: para descontrair e tirar onda em frente à lareira acesa, eu meio entupido de antialérgico por causa do pelo dos três felinos deles que insistiam em me importunar – parecia que sabiam que sou alérgico a pelo de gato solto por sobre toda a manta assenta no imenso sofá onde estávamos; só bem depois soube que havia me sentado justamente no local predileto dos gatos da casa àquela hora da noite. Lembro-me de não ter tocado no assunto da minha vida acadêmica enquanto

estive na casa dos Mulhern (os tais grandes amigos, até hoje), e nem tampouco de ter sido perguntado sobre como iam as coisas na UofM.

Voltei para casa e lembrei-me de passar na biblioteca para deixar uns livros; a temperatura baixara sensivelmente e (meus amigos já me haviam dito) iria baixar ainda mais justo naquela noite de dezembro. Na terça-feira, meio zumbizando por absoluto excesso de preocupação e trabalho, voltei ao escritório do Vidal para que ele lesse minha proposta e me desse um “feedback” como prometera. Quando entrei em sua sala, ele havia terminado de imprimi-la e não dava para saber se ele já a havia lido. Capítulo à parte, ele sentou-se em sua modesta poltrona à mesa atopetada de livros e papéis ao recolher de minhas mãos o texto impresso da proposta que me pedira para recolher na impressora. Daí a pouco, após colocar seus óculos de leitura, começou a ler ou a reler. Aquilo já ia longe, e havia uma porção de gente que ainda esperava lá fora para buscar alguma orientação dele.

Pois bem, ele leu umas três páginas, sublinhando algumas coisas no início, até chegar à metade do texto mais ou menos. Em seguida, retornou ao início e foi marcando com um imenso “X” cada uma das páginas em marca-texto de cor vermelha, como se com isso estivesse quase dizendo que não aprovava o que eu havia escrito. Lembro-me de, nessa hora, ter ficado inquieto, literalmente com a pulga atrás da orelha, porque daí em diante ele pareceu ler de maneira apenas seletiva, ou seja, apenas a primeira e a última oração de cada parágrafo – tanto que pensei que ele já houvesse lido a proposta e agora apenas checava se eu não havia alterado alguma coisa depois que lhe enviara, em outro possível e-mail – a propósito, isso foi um “procedimento” que adotei como orientador anos depois, meio que intuitivamente, para evitar ler duas vezes os textos que, aí sim, me haviam sido enviados duas ou mais vezes por orientandos, com pequenos retoques e alterações. Mas não, eu só havia enviado um e-mail para ele. Aguentei-me calado.

Quando Vidal chegou próximo ao final da leitura de meu texto, eu já estava por demais preocupado com sua atitude; minhas orelhas ardiam: péssimo sinal, pensei com meus botões. De súbito, ele parou de ler e notei que faltavam apenas duas páginas para o final, somente uns quatro, cinco ou seis parágrafos de meu alentado texto. Então ele

falou algo que não entendi direito (ele conversava comigo em espanhol ou em inglês e eu respondia em português, inglês ou “portunhol”), mas aí ele sorriu e em seguida me disse, apontando para as últimas páginas do meu texto: “¿Ves estos últimos párrafos acá?” (“Está vendo esses últimos parágrafos aqui?”), e fez um círculo com o marcador de textos em volta deles. Disse-lhe que sim com a cabeça, e ele retrucou: “volte para casa tranquilo e ‘in fle’ esses parágrafos finais,” – e quando me disse para “inflar” fez um gesto com as mãos como se estivesse enchendo com uma bomba de ar o pneu de uma bicicleta ou um balão imaginário. Pelo que entendi, ele me pediu para aumentar e transformar toda essa parte final na proposta como um todo; segundo ele, nada mais se aproveitaria daquilo que eu escrevera na proposta anterior, ou seja, do que quer que já houvesse sido aprovado pelo meu antigo orientador. Deu vontade de lhe perguntar se eu podia reescrever algo que havia escrito antes, como aquelas poucas palavras que ele sublinhara no início do meu texto. Ainda bem que não lhe perguntei mais coisa alguma – acabei fazendo somente o que ele me solicitara.

* * * * *

Outono, inverno, primavera ou verão – em 100% do tempo que se apresentava na UofM para lecionar, trajava sempre indumentárias no estilo militar (verde-oliva fechado ou de camuflagem), algumas já algo esmaecidas, e às vezes acompanhadas por coturnos e boné de guerrilheiro, como um Fidel, um El Che ou um Cienfuegos dos velhos tempos da Sierra Maestra, de maneira que só lhe faltava a barba cerrada ou por fazer. Jamais o vi vestir-se diferente disso, em trajes mais casuais, “civis,” por suposto; no inverno, era um sobretudo escuro bem pesado, daqueles semelhantes aos utilizados pelos chefes soviéticos nas paradas e desfiles militares sob as paredes do Kremlin moscovita, e uma *écharpe* da UofM, cujas cores (vermelho e dourado) combinavam perfeitamente com a severa cor do sobretudo. Era um camarada alto, forte e já meio grisalho, sem qualquer vaidade aparente (o que é a vaidade para um zen-budista, afinal de contas?) e com a disposição de quem sabia o que queria, onde queria ir ou chegar e com quem. Ao falar, seus interlocutores notavam logo que sua voz jamais se alterava: aliás, nesse quesito não aumentava nem diminuía

o volume e o tom de sua voz – mesmo em sala de aula sempre mantinha esse padrão. Não conheci sua vida familiar, mas quero crer ter sido bem movimentada, a julgar pelos porta-retratos sobre sua mesa e algumas fotos em molduras maiores nas paredes de seu pequeno escritório abarrotado de livros nas prateleiras. A propósito de seu escritório, dizia-se, nos entornos do Edifício Folwell, que se por acaso alguém quisesse saber se ele se encontrava ali, era só apurar o olfato e sentir no ar o aroma do mais legítimo incenso indiano.

O que até agora ainda não disse sobre Vidal é que, em meados dos anos 1960 e o início dos anos 1970, ele e alguns de seus colegas historiadores e críticos literários latino-americanos e latino-americanistas (inclusive os estadunidenses de fala espanhola) haviam introduzido nos Estados Unidos, nas disciplinas que lecionavam e, de resto, nos estudos literários latino-americanos como um todo, as ferramentas do materialismo crítico-dialético de caráter eminentemente marxista. Todos os latino-americanistas na área de literatura hispano-americana de então, somados a Vidal e seus colegas, ocupavam postos acadêmicos de certo destaque nos cursos de graduação e sobretudo de pós-graduação nos Departamentos de Espanhol (e Português) em universidades ianques de prestígio e a eles foram se juntando outros ao longo dos anos 1980 e 1990. A UofM ainda hoje é bem ranqueada e estabilizada entre as *top 20* (as vinte maiores e melhores) nos Estados Unidos; nessa época já era assim, em outras áreas que não literatura hispano-americana. A excelência em todas as áreas do conhecimento, no entanto, sempre foi difícil de aferir – tanto lá como cá.

Aí, no início dos anos 1960, o couro devia andar comendo de esmola em todas as direções dentro das instituições universitárias estadunidenses em relação ao marxismo e ao materialismo histórico-dialético. Os tais latino-americanistas estadunidenses estavam sabendo de tudo que se passava no mundo, mas era como se não soubessem, por causa dos filtros ideológicos por onde obrigatoriamente passavam todas essas informações vindas da velha Europa, desde a “teoria crítica” dos filósofos da Escola de Frankfurt, agora vivendo e morrendo nos Estados Unidos; os esforços de Lukács e de Goldmann; os filósofos franceses quando do existencialismo de Sartre; a chamada sociologia da literatura, então de certa forma comandada por Robert

Escarpit em seu Instituto de Literatura e de Técnicas Artísticas de Massa, o ILTAM, em Bordeaux, na França, desde os anos 1950-1960. Tudo isso acontecia no mundo, enquanto nos Estados Unidos parecia haver apenas a timidez e a inocuidade do *close reading* (explicação de textos) como abordagem crítico-literária mais sensata, ou seja, tudo que servia e tudo que não mais servia como material de reflexão crítica (um tanto quanto originalmente ou não) sobre a literatura nas disciplinas de pós-graduação em Estudos Literários nos Estados Unidos. Como de fato, ao que parece, os que fizeram parte desse grupo de latino-americanistas jamais foram sequer constrangidos ao exercer suas cátedras nas universidades estadunidenses e de sintomaticamente preencher suas aulas com determinados conteúdos (que seriam considerados “subversivos” em outras latitudes americanas mais ao sul), bem debaixo dos olhos da águia careca do velho tio Sam de guerra. Daria até para imaginar a trama de um filme caracterizado como “de autor,” algo comum naquelas épocas.

Era mais ou menos como se tais pesquisadores terceiro-mundistas fossem incapazes de “piorar” o ambiente nas grandes universidades ianques que, naquele momento de saturação em que, aparentemente, os Estados Unidos estavam assim tão bem na fita aos olhos de sua própria população e também do resto do mundo, embora eles passassem por sérios problemas de ordem sócio-institucional. Convulsionadas, de leste a oeste as universidades do país ainda viviam às voltas com os rescaldos das manifestações estudantis pelos direitos civis e contra a guerra do Vietnã, que pulularam aqui e ali nos anos de implantação do antissegregacionismo impulsionados pela luta pelos direitos civis (o “Civil Rights Movement,” de que poucos aqui no Brasil teriam tido notícia à época), que ainda estava bem fresca na memória. Enfim, para ilustrar com o caso brasileiro no mesmo período, isso tampouco era novidade absoluta para nós aqui na América Latina: os anos 1960 também foram marcados, em certa medida não contestatória, pela chegada do “poder jovem” gestado no seio de organizações estudantis universitárias e secundaristas, antes, durante e depois de ser implantada a ditadura militar e civil em 1º de abril de 1964, que por sinal teve pleno apoio logístico-militar ianque e contou, como sempre, com a imprensa golpista e políticos entreguistas locais. Imaginem só o nível

de pressão psicológica a que estavam submetidos os tais “neomarxistas” estadunidenses, como Hernán Vidal e seus colegas latino-americanistas, bem nas entranhas da besta fera. Tiveram coragem para lutar ou não tiveram, tais indivíduos?

Hoje em dia, não existem exatamente registros, que eu saiba, mais amiúdes de como tais intelectuais latino-americanistas conseguiram atuar academicamente para plantar sementes de marxismo em patamares teóricos de caráter crítico-dialético na crítica e na historiografia da literatura hispano-americana estando eles no lado de dentro de importantes universidades estadunidenses; isso numa época em que a Guerra Fria ameaçava tocar fogo não só nos Estados Unidos e na América Latina, mas também no mundo inteiro. O que se sabe ao certo foram os caminhos que percorreram alguns deles – Vidal, por exemplo – para conseguir galgar o espaço acadêmico necessário e atravessar esses dias, noites e anos plúmbeos sem sofrer lá quaisquer atropelos de maior monta em seus afazeres acadêmicos mais ou menos prosaicos. Alguns entre os mais visados de seus colegas tinham por si que efetivamente não podiam pegar pesado demais na crítica, ou tentar colocar tudo de uma vez só e acabar, como se diz, queimando a língua.

Então, tiveram que manter cuidado com o que produziam criticamente porque temiam que, em seus países de origem, seus familiares pudessem facilmente ser descobertos e assim sofrer perseguições infundadas – e até mesmo possíveis “justiçamentos” – por parte dos agentes das ditaduras de plantão. Afinal de contas, se a malfadada Operação Condor teve seus tentáculos expostos à luz do dia em plena capital estadunidense para todo o mundo, quando explodiram o automóvel utilizado pelo ex-diplomata, político e ativista político chileno, Orlando Letelier, em 1976, eles também devem ter colocado suas barbas de molho. Embora não se tenha notícias de que abusos de natureza retaliatória em relação às suas famílias tenham ocorrido em seus países, os fatos poderiam muito bem ter escalado a partir daí. Sim, porque caso os agentes das ditaduras latino-americanas fizessem qualquer ligação – mesmo que prepóstera, por menor que fosse – entre esse trágico assassinato em especial e algum fato isolado envolvendo as famílias dos auto-exilados, não se tem ideia exata do que poderia ter acontecido. Por isso mesmo, temia-

se que acontecesse algo assim, o que naquele momento era razão suficiente para deixá-los a todos com um pé atrás do outro, em estado de alerta permanente, como de resto ficaram todos os outros envolvidos nessa trama macabra do terror da famigerada Operação Condor entre os anos 1960 e 1970, que por sorte do destino não aconteceu.

Cada um deles, portanto, se voltava justamente ao auto-entendimento de que seus respectivos países de origem se encontravam clara e objetivamente tomados por ditaduras militares, tais quais as que são descritas em quase todos os trabalhos da autoria de Vidal entre as décadas de 1970, 1980 e 1990. Seus companheiros de luta também davam como certo de que faziam aquilo exatamente porque não se encontravam em seus países de origem (não teriam jamais a necessária liberdade para publicá-los lá mesmo, em seus próprios países devido à censura), mas, contraditoriamente, teriam essa liberdade naquele país que eles, os chamados “auto-exilados,” enxergavam como o responsável mais direto – talvez mesmo o principal entre eles – pelo mau bocado que *Nuestra América* atravessava naquele momento crucial de sua história. Imagino como era possível viver nessa realidade entrecortada, nessa corda bamba. Altamente conscientes de seus papéis históricos e mesmo bem distantes de seus países de origem, tais pesquisadores latino-americanistas se desdobraram pela construção crítica do que já na época foi por eles batizado de sócio-historicismo (ou crítica literária sócio-histórica), elevando-o a uma base de operação e radicalizando-o substancialmente – à época não só como uma novíssima abordagem, mas também como o método crítico-analítico por eles preferido para lidar com os estudos literários latino-americanos nos Estados Unidos, já que muitos entre eles se encontravam impedidos de o fazerem em seus próprios países de origem.

Era como se, nessa época, todas essas circunstâncias os empurrassem, direta e diuturnamente, a Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU consciência adentro e goela abaixo, de todo sem parecer que assim o faziam: decorreu naturalmente, como uma iluminação grupal súbita. Naquela altura, não penso que se podia perceber direito a maneira pela qual certa literatura latino-americana (pelo menos não aquela da época da independência ainda na primeira

metade do século XIX) devia servir como uma espécie de chave naquele presente momento, que nos ajudaria, hoje, a abrir as portas a uma emancipação ou redenção em nível social, político e econômico em *Nuestra América*. De quebra, algo similar também podia ser feito (se é que já não o era) em outros continentes, eternamente subjugados pelos impérios capitalistas. O que, a meu ver, traduz-se em palavras mais simples como a possibilidade de proporcionar, via adoção de políticas públicas pelos governos, uma educação de qualidade para formar cidadãos cada vez mais conscientes de seu papel social, o que necessariamente levasse em conta a literatura como um dos direitos humanos fundamentais para, *de iure de in facto*, alavancar a cidadania.

* * * * *

Minha intenção ao traduzir este livro de Vidal em particular, e de redigir esse prefácio e também o posfácio, está justamente relacionada à sua temática geral, qual seja, a uma crítica literária como defesa dos direitos humanos e daí partir para uma aproximação constante entre o que Candido (1989, 1995 [2004], e 2011) apenas anunciou em termos de literatura brasileira e ao que Vidal (1994) vislumbrou, com bastante consistência, para o caso da América Latina e do Caribe de fala espanhola. Notável é que os caracteres de ambos os pesquisadores, mais conciliador em Candido e (talvez) menos flexível em Vidal, não se atrevam em nenhum momento a propor um modelo geral, em larga escala, para todos os países periféricos do mundo em luta contra a espoliação econômico-social, ou seja, ao que hoje atende mais comumente por “mercado” ou por “neoliberalismo.” Isto não se dá sem que se coloque aqui que ambos os teóricos e historiadores discorrem sob perspectivas gerais e múltiplas de aproveitamento das teorias utilizadas por cada um deles. Assim, à reserva cidadã de Candido, algo comedida, porém firme, contrapõe-se a meu ver um assenhoreamento por vezes mais arraigado e desassombrado, de resistência cidadã mesmo, bem menos conciliatório, mas extremamente pé-no-chão, direto ao ponto e combatente, de Vidal – se bem que os propósitos de ambos têm espaços físicos diferentes para se materializar, já que Candido gastou bem menos tinta e utilizou bem menos páginas do que Vidal.

Entre a realidade mais conciliatória de Candido, que tem limites forçados pelo pouco espaço em que suas ideias se exercitavam, e o combativismo praticamente de guerrilha bem mais objetivo de Vidal, sinto que quase se complementam as visões de ambos, e isso não é lá tão difícil de compreender. Tanto Candido como Vidal tratam de fazer com que os cidadãos que habitam *nuestra América* poderiam a qualquer momento abraçar – de maneira cidadã – uma causa comum como a defesa justamente dos pilares dos direitos humanos universais e fundamentais voltando-se ao seu passado comum de espoliação. Seria o caso, por exemplo, de aplicarmos aos problemas (inclusive esses da chamada crise de representatividade, e ainda mais na contemporaneidade) de nossa literatura brasileira os princípios exarados na Declaração Universal promulgada pela ONU em 1948, de forma mais ou menos semelhante ao que Vidal (1994) conseguiu plasmar com o seu panorama crítico e sócio-historiográfico da literatura latino-americana e caribenha de fala espanhola.

É claro que não é somente pela limitação de espaço de Candido e pelo combativismo quase que de guerrilha de Vidal que eles diferem entre si. Resta claro que Vidal colocava sua consciência de pesquisador a serviço do tema dos direitos humanos como quem discutia sua própria sobrevivência – inclusive como intelectual – para daí fazer uma historiografia literária em cima de seus “monumentos” ao reencontrar-se com o momento fecundo da história do romantismo no Chile, que coincide, ainda ao longo do século XIX, com o que aconteceu em outros países latino-americanos, momentos de liberdade de criação do que viria a ser a tradicional em tais países de *nuestra América*. Consegue tal feito ao perceber que o romantismo do argentino E. Echeverría, em primeiro lugar, e pouco depois também do chileno J. V. Lastarría seriam ambos, em seus respectivos países, uma espécie de inventores de algo como a tradição literária local e/ou de precursores da construção da consciência nacional. A luta de então seria a intenção de emular o velho mundo e dar-lhe ares e faces bastante melhoradas do que viriam a ser no futuro os tais “monumentos” literários. Para que deveriam servir, senão para constar que houve muita luta para a sua implantação? Não é de se espantar nem nada, mas todas as tradições e instituições que hoje temos (naturalmente as que foram emuladas por nossos ancestrais, trazidas

da Europa até aqui e reembaladas para uso aqui mesmo na América Latina), devemos-las à força que teve o instante romântico que sobre nós se abateu, que varreu, por exemplo, a América Latina inteira, criando (ou fazendo nascer) entre nós a cor local de nossas mais verdadeiras primícias literárias.

Já o histórico de Candido em relação ao sócio-historicismo propriamente dito vinha de uma geração anterior àquela de Vidal, do final dos anos 1950, quando apostou tudo na criação do conceito de “sistema literário” em *Formação da literatura brasileira* (1958 [2006]), que revertia a “ordem natural” (apenas cronológica) de nossa historiografia literária ao “sequestrar” o barroco no pensar de Haroldo de Campos (1989). Abro aqui apenas um extenso parêntese para informar que, anos antes dessa publicação em particular, Haroldo se tornaria orientando de doutorado na Universidade de São Paulo (USP) sob a direção de Antonio Candido, e sua tese – sobre a clássica rapsódia *Macunaíma*, de Mario de Andrade – foi publicada em livro em 1972, e lá consta ter sido dedicada a Candido. A amizade entre ambos foi somente até aquele momento, até Haroldo ter sido preterido em concurso público para assumir na USP a vaga deixada após a aposentadoria de Candido, que à época já estava para acontecer, e depois publicou, entre vários outros, o livro de 1989 – o tal que parece selar o rompimento algo definitivo entre eles. Após essa publicação, Candido, educadamente, jamais deu réplica ao seu ex-orientando, publicamente ou de qualquer outra maneira. As devidas respostas às “provocações” de Haroldo vieram todas por meio de outros ex-orientandos de Candido, que não deixaram barato o ataque ao seu querido “Mestre-açu Acê,” defendendo-o ponto por ponto, de forma sistemática. Hoje também me parece óbvio que Haroldo apostava todas as suas fichas em outros lastros críticos e absolutamente não contava com a elasticidade e resiliência perenes que Candido imprimira ao seu pensamento em relação às suas obras publicadas, não deixando aí muita brecha para dele se duvidar até hoje. Outrossim, Candido apresentava ao mundo uma direção, aí sim, mais sócio-histórica de seu pensamento crítico-historiográfico em *Literatura e sociedade* (1965), que ainda hoje é decisivo para se reconhecer o marco histórico de seu irrepreensível engajamento sem muito alarde à sociologia da literatura.

Referências

CAMPOS, Haroldo de. *Morfologia do Macunaíma*. 2. ed. São Paulo Perspectiva, 2008. (Estudos, 19).

CAMPOS, Haroldo de. *O sequestro do barroco na Formação da literatura brasileira: o caso de Gregório de Mattos*. 2. ed. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1989.

CANDIDO, Antonio. Direitos humanos e literatura. In: FESTER, Antonio Carlos Ribeiro (Org.) et al. *Direitos humanos e...* São Paulo: Comissão de Justiça e Paz - SP; Brasiliense, 1989. p. 107-126.

CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos (1750-1880)*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. 11. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2010.

CANDIDO, Antonio. O direito à literatura. In: _____. *O direito à literatura e outros ensaios*. Coimbra: Angelus Novus, 2004. p. 11-33.

CANDIDO, Antonio. O direito à literatura. In: _____. *Vários escritos*. 5. ed., corr. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011. p. 171-193.

HALLEWELL, Laurence. *O livro no Brasil: sua história*. Trad.: Maria da Penha Villalobos; Lólio Lourenço de Oliveira; Geraldo Gérson de Souza. 2. ed., rev. e ampl. São Paulo: EdUSP, 2005.

RIBEIRO, Darcy. Sobre o óbvio (1979). Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/205436546/ribeiro-darcy-sobre-o-obvio-1979-pdf>>. Acesso em: 22 set. 2017.

SANTOS, Antonio Carlos. Os escritores e a ditadura. In: ANTELO, Raul (Org.). *Antonio Candido y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2001. p. 215-229.

SCHWARZ, Roberto (Org.). *Os pobres na literatura brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

VIDAL, Hernán. *Crítica literaria como defensa de los derechos humanos: cuestión teórica*. Newark: Juan de la Cuesta, 1994. (Hispanic Monographs, 2).

VIDAL, Hernán. *Socio-historia de la literatura colonial: três lecturas orgánicas*. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1985.

Advertência do Autor

Advirto que tudo que está escrito neste livro foi marcado pela generosidade de meus colegas professores no Departamento de Espanhol e Português da Universidade da Califórnia, em Irvine, que me convidaram a prestar residência [em nível acadêmico] durante os trimestres do outono e da primavera de 1993 [dois segmentos de meu “ano sabático” na Universidade de Minnesota-Twin Cities]. Aqui estão os ecos de minhas conversas com eles e as discussões com os alunos da disciplina de Seminário, que finalmente resultaram no presente manuscrito: Alicia del Campo, Lola Proaño, Eduardo Cabrera, Rita Flebowicz, Rosilie Hernández, Francisco Iñiguez e Mary Ann Stuckert.

Hernán Vidal

Advertência do tradutor

Advirto que acréscimos ao corpo do texto a seguir, anotados entre colchetes, são sempre de inteira responsabilidade deste tradutor, sem que, portanto, sejam necessárias as notas de rodapé do e no texto original em espanhol, que, em todo caso, foram por isso suprimidas na presente edição brasileira do livro de Hernán Vidal aqui fielmente traduzido.

Wander Nunes Frota

1 Derrota, vitórias e nihilismos

Nos argumentos que se seguem, meu propósito é apresentar uma forma de compreensão do que é a literatura e a crítica literária como componentes fundamentais da formação dessa consciência ética universal que se conhece atualmente como “defesa dos direitos humanos.” De antemão, devo enfatizar que não se trata de uma estratégia de introdução de quaisquer temas distantes da literatura. Normalmente, introduz-se a crítica literária para problematizá-la e assim encontrar novas modalidades para a produção de estudos no âmbito da profissão acadêmica. O meu propósito aqui gira mais em torno de questões fundamentais, ou seja, de buscar o realinhamento de ideologemas teóricos para assim chegar a uma compreensão da literatura e da crítica literária em si mesmas como história da criação e da defesa dos direitos humanos.

Dada a história mundial recente, essa tarefa é imperativa para a crítica literária sócio-histórica. Reconhecê-la como imperativo envolve um questionamento existencial, na medida em que toda interpretação de significados se faz desde a experiência pessoal mais direta. Entrar na matéria requer, portanto, um primeiro passo testemunhal que atravesse uma via partindo do individual e daí chegue às questões mais transcendentais. Por outra parte, parece evidente que nenhum imperativo profissional é tido como tal se não é compartilhado ao menos por uma parte da comunidade profissional.

Com a certeza de que isto funciona sempre desta maneira é que, desde o início desses questionamentos, falarei em primeira pessoa, assumindo a responsabilidade dos méritos e dos deméritos de meu depoimento. Sem embargo, à medida em que nele avance, com frequência lançarei mão de um “nós” retórico. Justifico para tal, a evidência concreta de que outros intelectuais comprometidos também buscam uma nova âncora hermenêutica para dar sentido ao seu trabalho crítico, em uma época de enormes catástrofes políticas, pessoais e coletivas. Por último, nesses parágrafos introdutórios resta dizer que, precisamente porque compartilho essa preocupação com outros críticos literários, meus argumentos só aspiram dar nada mais do que os primeiros passos em uma área teórica que não vi ser muito transitada por outros [pesquisadores da teoria e críticos literários]. Aliás, o surgimento desse tema deveria [obrigatoriamente] ser uma questão de alcance comunitário. Por isso, a partir de agora, confesso a natureza esquemática desse primeiro esforço. Isso deve ser entendido, portanto, como um convite para continuá-lo.

O fim da Guerra Fria significou a crise das grandes utopias que mobilizaram as lutas sociais e o sentido da produção cultural latino-americana durante um longo período da história recente. Falar dessa crise já é um lugar comum. Sem embargo, repetir isso reiteradas vezes é da maior importância para o futuro da crítica literária sócio-histórica, posto que sua razão de ser está justamente no esclarecimento do significado da literatura como um dos discursos culturais necessários para a reprodução social. Que sentidos podem ter esses sucessos históricos para uma hermenêutica cultural? A resposta é evidente: todo processo de análise, de compreensão e de interpretação da produção cultural tem como referente objetivo algumas das grandes utopias que expressam e constituem as lutas sociais de um [determinado] período histórico. O que ocorre, então, quando tais utopias entram em crise? A pergunta nos obriga a formular argumentos como os que se seguem.

O desmoronamento dos “socialismos reais” revelou desastrosas ineficiências na condução econômica e social por meio das burocracias partidárias, catastróficos danos ecológicos perpetrados sob sua administração, com os quais se alcançou uma certeza já total sobre graves violações dos direitos humanos. Isso tudo já não se deve [nem

se pode] reconhecer como mentiras propagandistas que os oponentes possam ter imputado ao socialismo durante a Guerra Fria. Por longo tempo será debatida a influência e a responsabilidade que tiveram por este desmoronamento, tanto a inépcia das burocracias partidárias como os esforços desestabilizadores do socialismo pelos países imperialistas. Não obstante, dois fatos são inevitáveis: o mais claro deles é a catástrofe humana que isso representou para as populações envolvidas e o desperdício de inumeráveis gerações em todo o mundo, que sacrificaram suas vidas por uma possibilidade de libertação hoje malograda. Também existe o fato de que a luta pela redenção humana continuará incessantemente, apesar de o conceito de revolução ter perdido a claridade de sentido que antes ainda possuía.

Enquanto isso, os Estados Unidos têm[, sobretudo hoje, já após alguns anos,] sérias dificuldades de assumir sua vitória. A beligerância da Guerra Fria levou o país a uma bancarrota virtual, insuperável a médio prazo. Após longas décadas de uma política nacional dinamizada pela expectativa de uma grande guerra contra o bloco soviético, quicá precedida ou acompanhada por múltiplas guerras menores no chamado *tiers monde*, será difícil que os Estados Unidos desmontem [interna e externamente] o gigantesco complexo militar-industrial para usos civis sem criar um desemprego catastrófico e sem desenvolver sua economia nacional. Por outro lado, a dissolução da ordem soviética não trouxe a certeza de uma paz, senão de um maior perigo de hecatombe nuclear. Os antigos burocratas e cientistas soviéticos estão dispostos a vender seu conhecimento e tecnologia a potências de segunda e terceira categoria.

Em 1989, Francis Fukuyama publicou um ensaio proclamando “o fim da história” com o triunfo inobjetable do liberalismo e o aparente desaparecimento de qualquer alternativa viável de organização social (FUKUYAMA, 1989, expandido em 1989). Seguindo Hegel via Alexandre Kojève, o tal “fim da história” se referiria ao fato de que, com a institucionalidade econômica e a política liberal, a humanidade teria esgotado as possibilidades de imaginar uma ordem social superior. Sem novas utopias que impulsionem a imaginação, daqui em diante, só teremos uma tediosa repetição de formas culturais. Para não duvidar, o ensaio [de Fukuyama] converteu-se num canto de vitória do todo ideológico,

mas também muito mais que isso. Setores pró capitalistas o leram como uma reformulação da fé modernista em uma teleologia científica da administração social, apesar das misérias, violências e irracionalidades patentes com que o neoliberalismo, nas últimas décadas, foi reimposto em todo o mundo. Não obstante, no que diz respeito à América Latina, pode-se dizer que o panorama histórico atual resultou em um questionamento radical dos paradigmas de elaboração de conhecimento das ciências humanas. O índice disso é, por sua vez, o surgimento de um “socialismo renovado” que, ademais de descartar os pressupostos leninistas sobre a noção de poder político e de sua conquista, também abandonou a crítica da propriedade privada dos meios de produção e suspendeu o julgamento sobre os efeitos dos conglomerados transnacionais nas culturas nacionais. O “socialismo renovado” ligou-se ao movimento social-democrata internacional para participar como sócio porventura crítico na administração do processo de acumulação e modernização capitalista.

Por outro lado, estão o ressurgimento de movimentos anarquistas na crítica cultural e de grupos com uma postura de desesperança niilista, ambos apoiados pelo prestígio de teorias francesas da pós-modernidade. Em um continente no qual o sentido da cultura sempre se jogou à aposta de modernização constante, qualquer que seja seu signo ideológico, tais teorias são importadas para questionar os logros da modernidade, entendendo-as como a utopia da felicidade humana baseada na administração científica da sociedade. De acordo com J. F. Lyotard, os pós-modernistas latino-americanos também descartam as certezas, a validade e a legitimidade dos metarrelatos científicos de redenção humana. Fazendo contrapeso com o estancamento da história de Fukuyama (1989), os argumentos pós-modernistas declaram a pulverização do conhecimento humano em infinitos jogos de permutações que buscam somente a eficiência como legitimação, abandonando os critérios de totalização do saber como ferramenta para a emancipação de sujeitos históricos conscientes do sentido de suas ações [individuais e coletivas].

Perante a crise das grandes utopias, convém renovar uma pergunta que, consciente ou subliminarmente, preocupa a todo crítico literário acadêmico: Que razão ética nos dá o direito de fazer as imputações interpretativas nas quais baseamos o nosso ensino e as

nossas publicações? Tomamos textos literários provenientes de outras épocas, de outras culturas, que responderam a preocupações coletivas quicá cruciais em tais sociedades, e nos apropriamos individualmente de tais textos para convertê-los na matéria-prima a que atribuímos os significados que nos pareçam convenientes. No todo, trata-se de uma situação arbitrária, egocêntrica, mas também nos interessa dizer que com isso contribuimos à educação de nossos alunos. Contudo, que fator objetivo valida nossa interpretação pessoal de tais textos e, indiretamente, das culturas que os originaram? Motivados nada mais que pelo lado profissional, quicá poderíamos responder a tal inquietude afirmando que estamos autorizados pelo treinamento acadêmico que recebemos, pelas credenciais acadêmicas acumuladas, pelo domínio que temos acerca do estado das artes interpretativas no circuito acadêmico do momento. Ademais, existe o dado institucional e burocrático de que existem programas de ensino da literatura e que estes necessitam de pessoal idôneo [para lecionar]. Oxalá fosse este o fim da questão. Sem embargo, a questão não se esgota aqui. Poder-se-ia arguir que tal solução é de um subjetivismo extremo (o que comprova, enfim, que nossa sensibilidade seja “delicada”?), que se disfarça de objetividade com o uso das tecnologias interpretativas neste exato momento.

Não fazem muitos anos, ao procurar por um ancoramento normativo para sua hermenêutica cultural, um crítico literário do sócio-historicismo como eu [proveniente da América Latina] tinha base e razões para solucionar a questão propondo leituras “em nome de” agentes organizados para a emancipação latino-americana. Com essa proposta se buscava instalar o trabalho acadêmico dentro das lutas anti-imperialistas pela afirmação da autonomia e da soberania dos Estados nacionais nas decisões tomadas para o desenvolvimento econômico e social, de acordo com as reais necessidades nacionais, autonomamente definidas. Tal arbítrio permitia critérios objetivos, transpessoais, que redundavam em prioridades para o estudo de temas e a canonização de obras que não possuíam trânsito pela crítica literária latino-americanista. Dessa forma é como, por exemplo, se chegou a uma valorização decisiva de formas culturais subordinadas [ou seja, formas então amplamente desconsideradas dentro do espectro artístico das elites], como o teatro [de rua] comunitário, a literatura testemunhal

[ou seja, de depoimentos pessoais], a simbologia e os rituais da cotidianidade, e os [diversos] festivais [culturais “não oficiais”]. Os problemas descobertos e expostos pelas tarefas emancipatórias dessas agências também ajudavam a constelar a teoria e a metodologia necessárias para afrontá-las. Como efeito disso, tratava-se de transformar o crítico literário em um intelectual “orgânico” [como no dizer de Gramsci], apesar e por meio da transnacionalização atual da cultura.

Um dos impulsos mais decisivos para estabelecer uma crítica cultural “em nome de” foi o surgimento dos fascismos que, a partir da década de 1960, marcaram o violentíssimo retorno da ortodoxia econômica liberal à América Latina. Para o intelectual desejoso de contribuir com a luta antifascista, as agências sociais anti-imperialistas que aqui desegno abriram e garantiram os espaços necessários para essa contribuição. Fizeram-no com honestidade e vontade férreas, quando outras instituições estavam preparadas para as claudicações e as cumplicidades mais vergonhosas com o fascismo [que se apresentava]. Em uma confissão testemunhal devo dizer que, para a minha geração de chilenos, até a década de 1960 a experiência com esse “liberalismo selvagem” nos havia chegado somente de modo abstrato, com a leitura dos clássicos literários do século XIX ou mediante os relatos de nossos avós. Os velhos rememoravam os sofrimentos e massacres de trabalhadores na alvorada do século XX e falavam da resposta que eles deram ao Estado oligárquico liberal. Como parte dessa resposta nasceu a Esquerda, em meio à miséria desumanizadora do trabalho nos pampas de salitre. Também em nossa história pessoal mais imediata estavam as notícias das lutas contra os fascismos europeus durante a Segunda Guerra Mundial, e as evidências descomunais do Holocausto judeu. Foi uma experiência próxima ao coração e ao tempo, mas longe em termos de espaço, até que os militares instalaram o fascismo na América Latina, com seus campos de concentração, com o desaparecimento de prisioneiros e com os lugares secretos de interrogação e de tortura.

Hoje os militares se retiraram do poder direto. Sem embargo, enfrentamos os fatos de que eles ganharam tanto a guerra quanto a paz, na medida em que o neoliberalismo que nos impuseram à força é [ou foi] a única alternativa econômica viável para os governos de

“redemocratização,” depois das ditaduras. Diariamente nos chegam notícias sobre a corrupção dos governos civis encarregados de continuar a desnacionalização [e a privatização] das empresas estatais, por sobre a ruína crescente dos setores médios, por sobre o aumento do desemprego e das misérias da marginalização social, dos tumultos iniciados por gente desesperada. Saber a verdade e lograr a justiça pela violação dos direitos humanos [que aconteceu, embora parcialmente, como no caso brasileiro] foi completamente adiado e limitado pela ameaça constante do retorno dos militares ao poder.

Dado esse horizonte, é de todo questionável que uma crítica literária sócio-histórica possa manter os referentes normativos de sua hermenêutica na ação das antigas vanguardas socialistas. Não obstante, tampouco se pode permitir uma caída na ubiquidade oportunista ou em jogos verbais atomizantes nos quais caem muitos representantes da crítica cultural pós-modernista. O desespero pós-modernista com os grandes relatos de redenção humana não pode escapar ao julgamento de ser um derrotismo masoquista, na medida em que cega e constantemente ignora a existência de um discurso cultural recém iniciado em sua efetividade, que gera movimentos e organizações transnacionais, surgidas precisamente das comoções sociais contemporâneas: a defesa dos direitos humanos.

A partir das experiências concretas dos movimentos não-governamentais de defesa dos direitos humanos, desenvolvidas e reafirmadas diariamente ante nossos olhos, é imperativo considerar a forma como tais movimentos interpelam a constitucionalidade jurídica internacional. Neste fato, pode-se detectar uma opção normativa para a articulação de uma nova hermenêutica cultural. Tal imperativo se faz patente se considerarmos que a ala niilista da pós-modernidade é de um franco conformismo ante a derrota já consumada de iniciativas emancipatórias anteriores. Por seu lado, o anarquismo pós-modernista, privilégio das elites intelectuais de números ínfimos, não demonstra, todavia, uma capacidade similar de mobilização social, impacto político e influência diplomática e pública como aquela de diversas organizações mundiais de defesa dos direitos humanos. Na atualidade, quiçá somente o discurso social dos direitos humanos pode ter a autoridade necessária para encarar ideólogos como [o historiador] Francis Fukuyama que, ao declarar o triunfo universal do liberalismo,

parcializa seus argumentos ao extremo de ocultar a experiência histórica mais real dos países do *tiers monde*: todo período de economia liberal esteve associado à gravíssimas violações dos direitos humanos. Tal ocultamento reproduz simbolicamente a prática militar de desvanecer a materialidade dos corpos de prisioneiros que fez desaparecer. Pior ainda, o liberalismo triunfante na Guerra Fria já não terá uma contra força internacional que limite seus efeitos. Necessitamos nos preparar intelectualmente para um futuro aziago.

Daqui em diante meus argumentos buscarão a refundação de uma hermenêutica cultural em torno da problemática universal da defesa dos direitos humanos. Nas circunstâncias atuais, isso requer entender que precisamente nessas catástrofes humanas, associadas com a forma pela qual se implementaram as grandes utopias, estão as sementes de uma alternativa hermenêutica. Não obstante, isso implica o trabalho prévio de meditar sobre o caminho percorrido até agora, reconhecendo que tal fim trágico contém uma fase de otimismo. Tal fase consiste em recordar que o trabalho pela emancipação latino-americana não deve ser confundido com o dogma religioso e que é impossível não acatar as verdades seculares surgidas da História [em si e por si] mesma. Tais verdades tinham sido sepultadas pelos aparatos de propaganda partidária do mesmo modo como os liberais toleraram os desaparecimentos em nome do mercado livre. Aprender sobre tais verdades e derrotas [e trazê-las conscientemente consigo] talvez ajude a impedir a repetição de sacrifícios desnecessários. Ao mesmo tempo, contudo, permite decantar o significado mais profundo desse sacrifício pela solidariedade humana, para a orientação de experiências futuras.

2 Retorno às origens

Para uma crítica literária sócio-histórica, meditar sobre o caminho percorrido implica retornar às suas origens [latino-]americanas. Em 1842, um grupo de estudantes liberais do Instituto Nacional se reuniu em Santiago do Chile para discutir as futuras tarefas culturais de um grupo de estudo recém-formado. Naquela ocasião, José Victorino Lastarria (1817-1888) leu o seu “Discurso de Incorporación a la Sociedad Literaria.” Esta foi a primeira aplicação do pensamento do argentino Esteban Echeverría (1805-1851) no seu *Dogma socialista* (1837) por uma institucionalização da literatura latino-americana. Lastarria expressou as inquietudes dos estudantes com um discurso instalado em uma conjuntura similar à nossa no presente momento. Havia neles clara consciência de estar em um momento de transição política, de grandes confusões, de enormes incertezas e de vazios intelectuais, recém terminada a guerra civil de independência nacional [do Chile] e aberto o caminho para a fundação de um novo estado.

Naquele interstício histórico, a aqueles jovens lhes preocupava que o único interesse das oligarquias dominantes só tinha sido o incremento de sua riqueza e o de que [tais oligarquias] não tomaram

iniciativas culturais para a criação de uma identidade nacional coesiva, que permitisse o progresso material no contexto de uma consciência comunitária. Lastarría (1842, s.p.) convocou os presentes a superar esse vazio: “sem guia, sem amparo, retirando-o todo somente de vosso valor.” Ele pedia a formação de uma nova comunidade intelectual porque “senhores, não devemos pensar somente em nós mesmos, deixem o egoísmo para estes homens minguados que tudo sacrificam às suas paixões e preocupações: nós devemos pensar em nos sacrificarmos pela utilidade da pátria” (LASTARRIA, 1842, s.p.). Apesar de seu tom melodramático, convém [hoje] recordar a intenção de suas palavras.

Para tais intelectuais, tanto a inércia oligárquica como a continuidade das distorções ideológicas tinham sido introduzidas pelo imperialismo (espanhol). Se utilizamos conceitos hegelianos, a inércia impedia que o povo e os intelectuais tomassem consciência de sua identidade cultural – a particularidade [latino-]americana – para elevá-la aos critérios universais da humanidade. Para que este trâmite acontecesse, Lastarría (1842, s.p.) confiava na “lei do progresso” moral, “essa lei da natureza que mantém a espécie humana em um perpétuo movimento expansivo que, às vezes violento, arrasta em suas oscilações até os povos mais antigos e aferrados ao que existiu” (LASTARRIA, 1842, s.p.). Desta forma, Lastarría definiu a ascensão ao universal como uma busca obstinada de um reconhecimento da cultura [latino-]americana por parte das civilizações mais adiantadas:

Temos um desejo, muito natural em povos jovens, ardentes, que nos arrasta e nos alucina: tal [desejo] é o de sobressair, o de progredir na civilização, e o de merecer um lugar ao lado desses antigos empórios das ciências e das artes, dessas nações envelhecidas via experiência, que levantam orgulhosas suas cabeças no meio da civilização europeia (LASTARRIA, 1842, s.p.).

Para habilitar tal ascensão, Lastarría recomendava desembaraçar-se de obstáculos mediante o que hoje chamaríamos uma negação dialética do passado. O intelectual devia discriminar conscientemente para integrar-se ao nacional e conservar nele somente os elementos mais valiosos e necessários da tradição – particularmente o idioma

espanhol. Lastarria não caiu no rechaço radical do legado hispânico que caracterizou outros românticos. Esse radicalismo nos havia levado a um enxerto cultural indiscriminado e à imitação servil do inglês e do francês.

O instrumento fundamental para constituir a particularidade na nova identidade cultural [latino-]americana seria uma literatura realista, nacional e popular. Ademais, a literatura devia ser complementada por uma crítica literária que ajudasse a plasmar a “verdade” histórica como critério ético: “Em vez se deter na forma externa, deve somente se fixar no fundo.” Sem dúvida, trata-se de uma linguagem que a crítica literária moderna [ou modernista] reprovava justamente por seu simplismo “conteudista.” Não obstante, fica claro no texto que o critério de “verdade” em Lastarria corresponde a uma noção contemporânea, qual seja, a de que a literatura [deve servir] como modelação mimética de um entendimento acertado do movimento dialético do desenvolvimento cultural, em meio aos conflitos sociais: “A verdadeira crítica confrontará continuamente a literatura e a História, comentará uma por meio da outra e comprovará as produções das artes pelo estado da sociedade” (LASTARRIA, 1842, s.p.).

É da maior importância assinalar aqui a enorme consideração da presença do conceito de negação dialética em Lastarria: a mimesis da ordem estabelecida é simultaneamente acompanhada pela negação dessa mimesis. A situação social em um momento histórico não é irremovível e pode ser superada com a proposta de uma utopia emancipatória, interiormente agitada por um “princípio de vida” (tomem nota dessa expressão):

Que não se contém jamais, o gênero humano prossegue sempre em marcha, as academias e os governos ficam estacionados, se atrasam, logo chega o momento em que a disposição dos espíritos e as opiniões geralmente adotadas não estão já de acordo com as instituições e com os costumes, então é preciso renová-las todas: esta é a época das revoluções e das reformas. A literatura deve, pois, dirigir-se a todo um povo, representa-lo todo, inteiro, assim como os governos devem ser o resumo de todas as forças sociais, a expressão de todas as necessidades, o

representante de todas as superioridades; somente com essas condições é que a literatura pode ser verdadeiramente nacional (LASTARRIA, 1842, s.p.).

Ressaltemos que, nesse momento histórico, momento adâmico em que tudo estava por ser feito na construção dos mitos de um Estado nacional soberano, Lastarría parece cometer outro excesso que o estado atual da teoria literária – ainda mais próxima ao sócio-historicismo de Lastarría – desautoriza: ele funde em um só instrumento social indiferenciado a legalidade essencial do discurso literário – quer dizer, a produção de mundos fictícios autossustentados somente pela linguagem, articulados por leis formais imanentes – e os outros metadiscursos da crítica social, inclusive a literária, pertencentes à ordem real do *devenir* histórico.

Observemos a seguinte conclusão de Lastarría (1842, s.p.): “A literatura, enfim, compreende entre seus ricos materiais: as concepções elevadas do filósofo e do jurista; as verdades irrecusáveis do matemático e do historiador; os afagos da correspondência familiar e os impulsos, os êxtases deliciosos do poeta.” Ainda aceitando a radicalidade dessa proposta, é imprescindível preservar os avanços feitos na ciência da literatura como disciplina diferenciada. Sem embargo, o mesmo excesso de Lastarría tem o atrativo de assinalar algo que a crítica literária tende a esquecer: por ser um dos discursos necessários para a reprodução social, a literatura não deve ser ilhada como disciplina autorreferencial. Devêmo-la instalar daqui em diante como um a mais entre tais discursos, sem superdimensioná-la. Daqui para frente, retornarei repetidamente à importância dessa questão.

Enquanto isso, para nossos propósitos, façamos ênfase no conceito de “princípio de vida,” sobre o qual chamei atenção na penúltima citação. Tal conceito faz eco [reverso] do 3º Artigo, o mais universal dos direitos proclamados pela Declaração Universal dos Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (ONU): “Todo indivíduo tem direito à vida, à liberdade e à segurança de sua pessoa” (DECLARAÇÃO, 1948, s.p.). É evidente que, com isso, Lastarría encapsula uma noção dialética de negação e de superação permanentes das identidades sociais em seu *devenir* histórico. De tal dialética resulta a ascensão da particularidade [latino-]americana à

universalidade da espécie humana. Isto é assim porquanto a literatura é um instrumento que contribui para a renovação e reabilitação constante da institucionalidade social. Isto mediante a criação das sensibilidades necessárias para conceber a sociedade primordialmente como espaço para a manifestação mais ampla e possível da vida humana. Confirmemos este ponto chamando atenção para as metáforas de vida que sustentam o seguinte parágrafo:

Pode-se considerar que *a literatura é como o governo*: um e a outra devem ter *suas raízes no seio* mesmo da sociedade, a fim de *sacar dele continuamente o sumo nutritivo da vida*. É necessário que *a livre circulação* das ideias ponha o público em contato com os escritores, assim como é preciso que uma comunicação ativa aferre os poderes a todas as classes sociais. Dessa maneira, as necessidades, as opiniões, os *sentimentos* do maior número [de pessoas] não poderão a cada momento *fazer acampamento, manifestar-se e refluir* por sobre os que tomam a alta missão de ilustrar os espíritos ou de dirigir os interesses gerais [itálicos no original do autor] (LASTARRIA, 1842, s.p.).

Proponho, portanto, que a crítica literária contemporânea, tal como propõe Lastarría, estabeleça um nexu entre a particularidade da instituição latino-americana da literatura e os critérios universais dos direitos humanos, assentando-se no espaço imaginário desse “princípio de vida”.

Não obstante, previamente é preciso esclarecer que uma fidelidade ao pensamento de Lastarría (1842, s.p.) torna indispensável que esse nexu não apareça como uma imposição abstrata, porque “esta é uma das causas capitais das calamitosas dissidências que têm detido nossa marcha social, fazendo derramar torrentes de lágrimas e de sangue no solo formoso e virginal da América espanhola”. As implicações teóricas de Lastarría exigem que a adoção de implementos culturais surja das entranhas mesmas da cotidianidade nacional, posto que a literatura e, por extensão, a crítica literária são “o recurso que revela de uma maneira mais explícita as necessidades morais e intelectuais dos povos, no quadro em que estão consignadas as ideias e as paixões, os gostos e as opiniões, a religião e as preocupações de toda uma geração” (LASTARRIA, 1842, s.p.). Por isso, é inevitável

afirmar que, no presente, uma das preocupações intelectuais mais urgentes na América Latina seria o entendimento das implicações culturais do movimento de defesa dos direitos humanos, como legado às futuras gerações.

Vamos diretamente ao miolo do assunto. Pelo lado jurídico, o fato de maior comoção nas violações militares dos direitos humanos foi o surgimento de uma nova figura delituosa – o prisioneiro desaparecido. O desaparecimento forçado de prisioneiros foi uma estratégia militar conscientemente efetuada na América Latina para provocar confusão na clandestinidade das redes “subversivas” e atemorizar a população para levá-la à passividade política. Com a prisão de um ativista político por pessoas não identificadas, na escuridão da noite ou sem testemunhos, sem ordem competente de uma autoridade jurídica publicamente conhecida, com a condução do prisioneiro a um local designado como penitenciária pública, ao não restar registro oficial da prisão, com a disposição do cadáver em cemitérios secretos, a expectativa militar era que a rede deixaria de funcionar para se entregar à busca do desaparecido ou se desagregaria ante tão claro sinal de detecção. Assim se criou o grotesco status de um cidadão presumivelmente morto – [ou] em um limbo interminável entre a vida e a morte.

No Chile, depois do golpe militar [de Augusto Pinochet (1915-2006)] em 11 de setembro de 1973, a necessidade de coordenar as buscas individuais levou à criação do Agrupamento de Familiares de Detidos Desaparecidos, constituído sob a proteção da Igreja Católica (ver: VIDAL, 1983). Em sua maioria eram mulheres, esposas, mães, filhas, irmãs de militantes dos partidos políticos mais estigmatizados pela propaganda militar: o Comunista e o Movimento de Esquerda Revolucionária (MIR). Muitas das mulheres também eram militantes. Em meio à mais estrita censura dos meios de comunicação, desesperadas por notícias sobre o destino de seus familiares, os membros do Agrupamento não encontraram outro caminho para informar aos seus concidadãos sobre os desaparecimentos e pedir solidariedade comunitária, do que realizar atos fortemente simbólicos em espaços públicos de significação histórica. Com um valor suicida, na noite mais negra da repressão no Chile, esses membros se encadearam repetidas vezes às grades de edifícios reconhecidos como

monumentos nacionais. Exibindo em seu peito uma foto de seu familiar desaparecido, se dirigiam aos transeuntes para que tomassem consciência do ocorrido e demandavam que o governo militar revelasse a verdade. Em voz alta se referiam aos fundadores da República em frases como: “O que diria Bernardo O’Higgins se soubesse o que se passa no Chile!” A importância de interpelações como essa está em que as mulheres tacitamente declaravam uma moratória ante os discursos políticos que até então haviam fragmentado a sociedade chilena. Tentavam levar quem quer que as escutassem a reconstruir a sociedade chilena, agora sobre a base de uma tradição nacional muito mais antiga, geradora de rituais e ícones culturais.

Uma vez adotada a perspectiva de Lastarria, é impossível não interpretar as ações simbólicas do Agrupamento de Familiares de Detidos Desaparecidos como uma alegoria hegeliana do movimento da História. Todos os elementos estão ali: se os seres humanos estão dispostos à morte para exigir a verdade e o respeito dos direitos humanos, estão exigindo um reconhecimento que abre passo a uma dialética demonstrativa de sua capacidade de negar sua identidade de seres submetidos e afirmar, portanto, sua liberdade. Trata-se de uma versão do conflito hegeliano entre o Senhor e o Escravo. A liberdade encontrada ante o perigo da morte se apoia em uma consciência discursiva que transforma sua especificidade de indivíduos anônimos, projetando-os em um movimento final até a dignidade universal da pessoa. Portanto, a discursividade cultural acumulada por uma sociedade para definir a identidade nacional, e recordada constantemente, é elemento constitutivo da pessoa. Tal elemento preserva a evidência e a memória da aparição do conceito de pessoa com um processo de conversão do ser em entidade histórica que cria em si mesmo ao negar e transformar seu entorno. Tal discursividade constitui, por sua vez, uma tradição de proteção da vida que se encarna juridicamente no conceito de cidadania reconhecida pelo Estado liberal, o “Estado universal e homogêneo” do vocabulário hegeliano. Portanto nesta linguagem aquelas mulheres protestavam contra o fato de que o silêncio da autoridade em torno do destino de seus entes queridos implicava em um retrocesso da história humana pela desaparecimento de evidências de sua historicidade. Ainda com maior gravidade, tal silêncio da autoridade era uma

regressão às origens míticas da civilização, à primordialidade das primeiras lutas entre Senhores e Escravos, época supostamente superada pelo “Estado universal e homogêneo.”

O significado alegórico das ações simbólicas do Agrupamento pode ser melhor visualizado se as consideramos como uma simetria de ascensões e descidas no movimento histórico da civilização: enquanto o Estado controlado pelos militares no Chile descia até à barbárie com suas violações dos direitos humanos, as mulheres – párias políticos [à época] – se desprendiam de sua identidade específica de indivíduos anônimos traumatizados pelo desaparecimento, para transcender à qualidade de membros legítimos de uma comunidade nacional, com o direito de interpelar os seus conterrâneos em nome de uma identidade e de uma experiência históricas compartilhadas (“o que diria Bernardo O’Higgins se soubesse o que se passa no Chile!”). O momento de seu traslado a uma universalidade humana ficou completo quando diversas agências internacionais não governamentais de direitos humanos – Anistia Internacional, a Comissão Internacional de Juristas, o Comitê Internacional da Cruz Vermelha, entre outras – se preocuparam com as violações cometidas no Chile e enviaram missões investigadoras. Em termos discursivos, essa dialética seria inconcebível hoje se não houvesse cumprido a tarefa intelectual assinalada por Lastarría de ser imperativa [ou mandatária] para se produzir narrativas-mestre de identidade nacional coesiva. Foi, em parte, a “literatura nacional, democrática e popular,” que contribuiu com a criação de um espaço teatral imaginário, no qual se pudesse definir esse “nós” diferencial, baseado nessa experiência histórica compartilhada e ritualizada em termos de “tradição.” A literatura contribuiu com a criação dos ícones de uma “família nacional,” da qual se pode alcançar por insistência o sentido de solidariedade e de justiça próprio de uma religiosidade comunitária. Em cada uma de suas ações simbólicas as mulheres do Agrupamento rememoraram publicamente esse pacto comunitário esquecido e apelaram a ele em sua ascensão de demanda pelo respeito aos direitos humanos proclamados universalmente pelo Direito Internacional.

A repercussão desta categoria está em assinalar que, para sua refundação hermenêutica, a tarefa futura de uma crítica literária sócio-

histórica é a de assumir e de prolongar no tempo os efeitos e as consequências sociais da proposta de Lastarria, desde nossa localização atual na história. Em outras palavras, a partir da particularidade [latino-]americana, já construída e herdada por meio de artefatos literários, o crítico literário deveria se constituir em agente dinamizador de um trânsito entre ela e a universalidade dos direitos humanos, reafirmando o significado e a função social da literatura como instrumento constituinte do “princípio de vida.”

Em meu julgamento, isto requer que o crítico literário se situe na dialética social como componente do momento de negação, mediatizando-o conscientemente. Em outras palavras, como herdeiros de uma institucionalidade literária já constituída há muito tempo, devemos separar o que Lastarria fundiu em uma só função social – a criação de ficção e os metadiscursos da crítica social. Mais claramente ainda, assim como Lastarria concebia a literatura como instrumento de julgamento para a negação crítica e emancipatória da sociedade, no presente, o crítico literário sócio-historicista necessita estabelecer claramente sua identidade no espaço social como consciência crítica e mediadora entre a particularidade do texto literário – suporte de entes ficcionais – e seu potencial para a promoção ou violação de tais direitos humanos, entendidos, dessa forma, como evidência concreta do desenvolvimento histórico da consciência ética da humanidade.

Tratando-se de uma dialética, não podem restar dúvidas do contraditório da posição em que nos encontramos: aparentemente é paradoxal esta reclamação que aqui faço de uma reciclagem do materialismo histórico na crítica literária, apelando a uma origem no discurso crítico de Lastarria, um dos antecedentes históricos na América Latina do liberalismo que hoje renasce para derrotar a esquerda. É um paradoxo semelhante ao das mulheres do Agrupamento, que – de viva voz – demandavam a verdade sobre os corpos de seus desaparecidos precisamente em um Estado liberal militarizado, cuja burocracia só podia conduzir suas ações ocultando-as. Sem embargo, recordemos que foi esse liberalismo que construiu o Estado nacional no século XIX, praticando o genocídio indígena e massacrando centenas de milhares de trabalhadores que pediam a reivindicação de seus direitos. Os Estados nacionais latino-americanos são um totem herdado e pago com muito sangue. Apesar de a defesa

dos direitos humanos ser uma categoria universal, exigir sua reivindicação só tem sentido prático dentro da particularidade concreta desses Estados nacionais e da simbologia de identidade nacional que eles administram. Portanto, a luta pela defesa dos direitos humanos é profundamente irônica: implica a tarefa de preservar os Estados nacionais, violadores potenciais e reais dos direitos humanos, assim como também a defesa do universo simbólico acumulado na cultura nacional, afiançando-os como espaços de luta em que finalmente se ventila e se solidifica a reivindicação de tais direitos.

3 Dimensões do projeto

O que significa transferir as categorias do movimento em defesa dos direitos humanos para uma hermenêutica cultural? Como preparação [a uma resposta possível], tenhamos em mente as seguintes considerações.

Até o final da Segunda Guerra Mundial, o Direito Internacional era entendido exclusivamente como um conjunto de normas de relação entre os Estados nacionais. Deste então, e como consequência dos grandes massacres perpetrados por Estados nacionais que, sem embargo, denunciavam toda intenção de proteção forânea dos direitos humanos como violação de sua soberania, o respeito da pessoa se converteu na plataforma fundamental do Direito Internacional. Depois da Declaração Universal dos Direitos Humanos pelas Nações Unidas (ONU) em 1948, os Pactos e as Convenções complementares se converteram em Direito Internacional consuetudinário, quer dizer, em direito das gentes. Os diferentes Pactos e Convenções, gerais, específicos ou de proteção de grupos, obrigam as nações cossignatárias a cumpri-las a critério do direito positivo, por força legal, conforme afirmou Imre Szabo:

Em todo caso, no contexto da ONU, as convenções sobre direitos humanos são instrumentos com cuja base é possível obrigar aos Estados a cumprir as obrigações que as tais

convenções contêm e a aceitar a responsabilidade que não as cumprem. Não se pode desconhecer o processo pelo qual tais convenções se transformaram em lei positiva, processo em que os direitos humanos, que antes pertenciam à lei consuetudinária (ou não-escrita), convertem-se em lei internacional positiva e que compete aos Estados implementá-la domesticamente (SZABO *apud* VASAK, 1982, p. 34).

Atualmente o Estado nacional, o príncipe [segundo Nicolau Maquiavel (1469-1527), obviamente], é considerado como responsável direto pela segurança e bem-estar de seus cidadãos ante a comunidade das nações. Conforme as palavras de Hersch Lauterpacht:

Na medida em que a negação dos direitos humanos fundamentais foi associada à afirmação, por parte dos Estados-nação, de ser uma realidade última que subordina totalmente os seres humanos em sua mística e sua qualidade absoluta de pessoa, o reconhecimento de tais direitos em seu freio contra nacionalismos exclusivistas e agressivos, sendo estes o obstáculo, consciente ou involuntariamente, contra a ideia de uma comunidade mundial sob o império da lei (LAUTERPACHT *apud* CLAUDE; WESTON, 1989, p. 3).

Por outro lado, é indispensável assinalar a importância da força positiva da lei internacional dos direitos humanos em um mundo de relações políticas, econômicas, sociais e culturais cada vez mais transnacionalizadas. Pertencer à ONU e, portanto, subscrever seus Pactos e Convenções, é de importância vital para os Estados nacionais que irremediavelmente devem participar deste espaço transnacionalizado para manter as relações que lhes assegurem a sobrevivência econômica. Participar da ONU, portanto, é um acordo “convencional,” ou seja, as partes contratantes têm consciência de comprometer-se livremente com obrigações assumidas. Daí que não se possa arguir que a filosofia subjacente à Declaração Universal dos Direitos Humanos seja uma imposição arbitrária da cultura europeia sobre a alteridade de outras civilizações, em que quicá a concepção do indivíduo, da comunidade e de suas relações sejam de todo diferentes. Daí que se possa afirmar também que a lei internacional

dos direitos humanos é um conjunto de normas definidas para a crítica da gestão pública e privada, de alta prioridade, mandatárias para as partes contratantes, trans-históricas, transnacionais, transculturais, inalienáveis e indeclináveis (ver: NICKEL, 1987).

As agências contemporâneas mais efetivas na interpelação dos Estados nacionais por sua política de direitos humanos são as organizações não-governamentais, mais conhecidas por “ONGs” (ver: CLAUDE; WESTON, 1989). Sobre a base da transnacionalização acelerada da transferência econômica, industrial e cultural, dos meios de comunicação, das repercussões diretas ou indiretas das políticas nacionais, organizações como a Anistia Internacional, a Comissão Internacional de Juristas, a Liga pelos Direitos Humanos, o Conselho Mundial de Igrejas, o Movimento Internacional de Advogados Católicos, construíram uma rede mundial fidedigna de informação e mobilização que constantemente tem pressionado governos e a ONU em defesa dos direitos humanos. Foi a agitação e a mobilização feitas pela Anistia Internacional que finalmente resultou na adoção da Convenção Contra a Tortura e Outros Tratos e Penas Cruéis, Desumanos ou Degradantes. Organizações como estas lograram concentrar uma atenção mundial de solidariedade sobre os casos mais flagrantes de violações dos direitos humanos, indo além do segredo de Estado, da razão geopolítica, dos interesses imperialistas e das diferenças ideológicas, detendo abusos e estendendo uma medida de proteção aos ativistas de direitos humanos em meio às mais fortes repressões.

A ironia do movimento em defesa dos direitos humanos se faz patente na ética, nos protocolos de visita, de questionamento, de informação pública e de diplomacia com que os representantes de tais ONGs interpelem os governos. As comissões de visita se acercam aos governos infratores dos direitos humanos em uma verdadeira cerimônia ritual. [Agradeço estas observações à Sra. Barbara Frey, na época secretária executiva do *Minnesota Advocates for Human Rights*, uma ONG em Minneapolis. Hoje, em 2019, ela leciona no Mestrado em Direitos Humanos na UofM]. Antes da visita, fazem um minucioso trabalho de comprovação de dados e anunciam publicamente as preocupações que levam consigo. Com esses preparativos, praticamente obrigam os governos a aceitar a visita, sob pena de desmerecer sua imagem internacional. Com vestimenta

formal apropriada, gestos elegantes, com voz bem modulada e com um alerta permanente ante toda situação que possa trazer descrédito à comissão, seus representantes põem em bom uso a retórica do direito positivo. Com ela pressionam pelo respeito dos direitos humanos por parte dos Estados nacionais que se comprometeram, como cossignatários de Convenções formais, ao cumprimento do Direito Internacional.

Tais comissões apelam ao desejo de todo governo e bloco de poder de exibir-se com dignidade perante a comunidade de nações, de aspirar a sua estima, para evitar sua censura e não dar guarida à difamação. Essas comissões escutam com calma, paciência e finas maneiras as respostas e a retórica de desculpa dos representantes governamentais, apesar de saberem que sua linguagem mascara hipocritamente a verdade. Como testemunhos da verdade de horrores irrefutáveis, as comissões os confrontam com uma bateria de dados sobre suas violações dos direitos de seus concidadãos. Em nome de valores humanos universais, os membros de tais comissões questionam e explicam o sentido humano de uma civilização particular:

Ainda os governos que contribuíram com as normas (jurídicas de direitos humanos) violam suas promessas. Não devemos esperar demais do Direito Internacional. Que exista uma lei não significa que a obedecem. Através dos séculos existiram leis contra roubo. Eliminaram-no? Por suposto que não [...]. O que ocorre então com os governos brutais e criminais a quem pouco lhes importa suas reputações? Sofrem. Ninguém os coloca na prisão porque não existem polícias ou prisões para tal efeito. Mas se investigamos suas ofensas, os envergonhamos, conseguimos com que se tornem ilhados de diferentes maneiras, buscamos que se lhes imponha pressão econômica ou de outra natureza. Este processo todo leva tempo e, frequentemente, as sanções são diretas e nem sempre temos sucesso com elas (NEWMAN; WEISSBRODT, 1990, p. xvii-xviii).

Deve-se ressaltar que essa cerimônia por si só já é uma situação de hermenêutica cultural. Comprovêmo-la: de uma perspectiva

transnacional, quiçá com membros que têm um conhecimento limitado da História e da cultura do país visitado, a comissão inquisitória vem colocar em julgamento a particularidade da civilização administrada pelos representantes governamentais [em dado momento]. De fato, então, a comissão se anuncia efetiva, embora indiretamente, como encarnação de valores essenciais e universais para a humanidade, a construção cultural que permite à espécie o reconhecimento de uma História universal compartilhada e decantada finalmente pela força das leis internacionais dos direitos humanos. Portanto, ela possibilita – mais além das diferenças raciais e étnicas dos participantes na cerimônia – uma fusão de horizontes intelectuais que os acerca e os compromete.

A fusão de horizontes traz consigo uma tensão em que, por um lado, os inquisidores reconhecem a proximidade dos governantes interpelados segundo a tradição civilizadora da humanidade acumulada através dos séculos. Portanto, ao inquirir sobre as violações de direitos humanos, eles se enfrentam a um Outro que voltou à selvageria. Recriminam esse Outro que caiu, para que se reconcilie com a comunidade de nações em nome da memória dos trabalhos de autoconstrução sofridos pela espécie humana. Surgem assim perguntas que questionam as experiências mais condicionadoras da identidade nacional dos países e dos povos inquiridos, assim como também os ícones e os símbolos mais queridos de sua tradição cultural: como é que a Alemanha, a terra de Goethe, Beethoven e Schiller é também a terra de Hitler [que na verdade é austríaco de nascimento] e dos crimes mais brutais contra a humanidade? Como é que o povo judeu, origem das maiores religiões, também vítima de um holocausto, não seja capaz de uma ética política que leve a uma solução pacífica da questão palestina? Por que a alta hierarquia da Igreja Católica na Argentina não demandou que as forças armadas aplicassem as leis humanitárias do conflito armado contra a guerrilha dos *Montoneros*? Estavam os militares argentinos inconscientemente repetindo sua aceitação do genocídio indígena ocorrido por lá no século XIX?

Nos termos da presente proposta, colocar as categorias do discurso em defesa dos direitos humanos em uma crítica literária sócio-histórica, fundada em uma hermenêutica cultural, implica reproduzir analogicamente, no trabalho da cátedra acadêmica, os

termos dessa inquisição transnacional dos ícones e símbolos configuradores de uma cultura nacional, segundo o que fazem as ONGs. Assim é possível determinar a forma em que os textos literários contribuem consciente ou subliminarmente ao respeito ou à violação dos direitos humanos. Em termos mais estritos para esse propósito, recordemos que as obras mais representativas do cânone literário latino-americano foram administradas pelos sistemas educacionais como instrumentos integrais do processo de construção das identidades nacionais. Com isso se socializaram as gerações emergentes em uma lealdade aos Estados nacionais. Toda criança colombiana leu alguma vez na escola algum trecho de *María* e se orgulha do Nobel a Gabriel García Márquez; toda garota chilena se encontrou alguma vez com o poema de Gabriela Mistral que lhe prometeu que “todas seríamos rainhas”; todo garoto argentino situou sua argentinidade em algum trecho do *Martín Fierro*, mesmo apesar de uma origem étnica de todo diferente. Como críticos literários, sejamos consequentes para com as necessidades atuais da América Latina e, de maneira profissional e sistemática, situemos em nossa cátedra [acadêmica] os grandes monumentos do cânone literário para ver até que ponto eles propiciaram o respeito aos direitos humanos.

Como questão teórica, tal desafio requer uma resposta à “solicitação” de José Victorino Lastarria, de que é preciso fundamentar uma crítica literária que se entenda a si mesma e à obra literária como uma analogia da construção da cultura e da civilização. Para tal é que, nos argumentos que se seguem, lançarei mão da teoria estética de Theodor W. Adorno (1903-1969) e dos critérios sociais da valorização filosófica de Herbert Marcuse (1898-1979). Existem várias razões para [utilizar] essa constelação teórica [e não outra]: no existencial, tanto Lastarria em sua época como nós outros no presente, Adorno e Marcuse mencionaram a necessidade de reconstruir uma crítica da cultura em meio a enormes incertezas intelectuais, em momentos que as grandes expectativas revolucionárias de redenção humana, forjadas contra a barbárie do capitalismo liberal, que se dissolveram nas hecatombes do fascismo, do nazismo e do stalinismo. Por isso é que, como Lastarria, Adorno e Marcuse também situaram seu entendimento da História no momento de uma negação dialética. Isso significa que, em sua concepção da crítica cultural, o argumento interpretativo devia

contrapor abruptamente uma representação materialista de sua História contemporânea com um ideal de socialismo que, todavia, não encontrava uma concretude real, institucional, em nenhuma parte, apesar de a União Soviética já ter sido inaugurada (1917). Hoje dissolvido o bloco soviético e expostas as distorções burocráticas de sua civilização, de cara com um futuro em que a barbárie do capitalismo liberal quiçá já não encontra seus antigos sapatos, penso que novamente nos vemos forçados a praticar uma dialética cultural negativa, em um compasso de espera até o surgimento de novas opções de organização social mais humanas. Não obstante, em nossa situação atual não há motivo para afundar no pessimismo de Adorno e de Marcuse. Em sua época não existiu a possibilidade de ancorar um julgamento hermenêutico na utopia concreta e na efetividade de um movimento mundial como este de defesa dos direitos humanos.

Delineado assim o problema, porventura haverá quem assinale, corretamente, a irrupção de um tom de fé religiosa na forma pela qual esboço tal compasso de espera. Este já é outro motivo para a escolha da teoria crítica da Escola de Frankfurt como base destes argumentos: penso que eles devem deixar registro na memória acadêmica sobre a importância que tiveram os cristãos comprometidos politicamente com as lutas antifascistas durante as últimas décadas. A teoria estética de Adorno permite tal registro, na medida em que seus próprios argumentos se sustentam tanto na obra de Sigmund Freud como na de Max Weber (1864-1920). Como se recordarão, a problemática central da sociologia de Weber era o estudo das raízes religiosas cristãs nos efeitos culturais da progressão racionalizadora e burocratizante na administração das sociedades modernizantes. Tal fator deve integrar-se a uma hermenêutica das culturas latino-americanas. A partir das conquistas ibéricas no [final do] século XV, criaram-se as estruturas históricas da dependência que caracterizaram as culturas latino-americanas até nossos dias. A Teologia da Libertação foi, nesse contexto, um esforço dos cristãos para redimir sua religião da instrumentalização a que a submeteram os poderes que mantiveram a situação de dependência no continente [latino-americano]. O exemplo e os sacrifícios de tais cristãos na defesa dos direitos humanos serviram – ou deveriam servir – para flexibilizar as rigidezes de uma Esquerda ortodoxa.

Em torno de Lastarria, de Adorno e de Marcuse, os argumentos que se seguem delineiam a possibilidade de uma hermenêutica cultural baseada na defesa dos direitos humanos, expandindo as significações não de todo desenvolvidas ou esclarecidas de seus delineamentos quando necessário, e ainda os contradizendo para melhor servir aos propósitos teóricos e práticos em dois eixos, um teórico, de caráter sincrônico, e o outro prático, de caráter diacrônico. No primeiro, intitulado “Questão teórica”, tentarei o seguinte movimento estratégico: 1) situar diretamente a literatura no campo da teoria antropológica da cultura; 2) a partir do item anterior, estabelecer critérios avaliativos da literatura que coincidam com o julgamento da cultura e das civilizações como espaço de promoção da vida; 3) logo, para melhor avaliar os modos em que os textos literários promovem os direitos humanos, orientarei gradualmente os critérios culturalistas anteriores até uma fusão de conceitos legais e [antropológico-]literários, e com isso abrirei a possibilidade de que os critérios próprios da crítica literária coincidam com os da jurisprudência – farei isso por meio da noção de “pessoa” / *persona*.

Dado que na parte teórica predomina a preocupação com o rigor de um provisionamento teórico por sobre o desenho de um operador metodológico, no eixo diacrônico intitulado “Questão prática” tentarei um balanço a respeito disso mediante dois objetivos: demonstrar os modos em que a forma artística na história literária latino-americana implica um condicionamento dos direitos humanos; já na fase final da exposição, farei um cotejo com a maior clareza possível entre os operadores analítico e interpretativo dessa minha proposta por uma hermenêutica cultural na crítica literária sócio-histórica [hispano-americanista].

Questão teórica

4 Literatura e historicidade humana

Theodor W. Adorno praticou uma crítica que protegeu a significação imanente da obra literária; para tal, ele a definiu como uma mônade “sem janelas” (ver: ADORNO, 1986). Entender essa expressão nos obriga a ordenar nossos argumentos em torno de duas questões fundamentais: a primeira, reconhecer que a literatura, em suas diferentes formas de institucionalização, nos chega como um conjunto de artefatos já consumados, que prefiguram para nós um sistema de significações, uma “tradição”. Por sua vez, e todavia dentro dessa primeira questão, aceitar esse fato obriga a reconhecer um determinismo: do mesmo modo em que nascemos em uma sociedade, em uma outra época, em uma família e em um contexto de classe e étnico que não elegemos, como críticos literários não temos outra alternativa de nos reconhecermos como herdeiros desse sistema de significação, dessa “tradição”, surgido de uma institucionalidade discursiva cimentada há muito, que respondeu a outra lógica social, distante de nós. Sem embargo, por meio de seus artefatos, essa lógica se projeta até o nosso presente e, em boa medida, ilumina seu sentido. Ao mesmo tempo, superamos os limites para nos projetarmos no futuro, recordando nesse trajeto imaginário o cúmulo das promessas de emancipação humana que, todavia, não se cumpriram, e quiçá seguem [adiante] reclamando seu cumprimento.

Por isso é que, a partir dos determinismos de tais lógicas

herdadas, não nos resta senão encarar a segunda questão: desentranhar a lógica desses artefatos obriga a tratá-los como mônades, quer dizer, como formas de consciência uma ordem cósmica, articuladas também por teleologias internas esquecidas, autônomas em relação à realidade social circundante, apesar de tal autonomia se conectar ao social por meio de mediações que são necessárias para recuperá-las do esquecimento. Desembaraçar tais mediações equivale a recuperar uma memória histórica. Obriga-nos a entender que as entidades de um mundo fictício são sujeitos que respondem a imperativos similares aos nossos, em nosso aqui e agora: a construção, a reprodução e a manutenção da cultura e da civilização, são tarefas inevitáveis de todo ser humano pelo simples fato de sermos humanos.

Dizer que a obra literária é uma analogia da construção da cultura e da civilização remete ao espaço real ou imaginário que uma sociedade concebe como típico da forma em que, durante um período, o trabalho humano luta dificultosamente para transformar a natureza em cultura e civilização administradas por um Estado nacional, ao longo dos séculos: por exemplo, a selva amazônica na época de *La vorágine* (1924); a planície venezuelana em *Doña Barbara* (1929), o Pampa argentino para Esteban Echeverría (1805-1851), Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), Jorge Luis Borges (1899-1986), e Ezequiel Martínez Estrada (1895-1964). É em espaços tais em que as tarefas de reprodução social em um período histórico demonstram os sacrifícios e sofrimentos humanos mais representativos e típicos. Lá, também, se manifestam os tabus com que a coletividade procura impedir o retorno do ser humano à animalidade. Para tal, o tabu é reforçado pela exaltação religiosa da memória dos sacrifícios e dos sofrimentos. Em última instância, tais festivais da memória coletiva terminaram por ser utilizados para a glorificação da ordem social dominante. Toda narrativa literária é, portanto, a procura de um equilíbrio dialético, integrador, dinâmico e contraditório de concepções da cultura, que afeta uma acumulação de noções e de relações diretamente associadas à humanidade como agência histórica, construtora da cultura e da civilização – a relação sujeito e objeto, mente e corpo, espírito e matéria, cultura e natureza, civilização e sociedade, essência e aparência, universalidade e particularidade-acidente, unidade e multiplicidade, ordem e

mudança, inclusão e exclusão, homogeneidade e heterogeneidade, centro e periferia, poder e marginalidade, ser e não-ser (ver: CARR, 1922). Isso equivale a dizer que a obra literária, como mônade sem janelas, é a representação figurada dos modos possíveis, desejáveis ou negativos com que os seres humanos constroem a cultura e a civilização como espaços para a promoção da vida. Em outras palavras, a mônade literária reproduz o cosmo da historicidade humana em sua capacidade de autotransformação no tempo.

Portanto, à medida em que faz a travessia do texto literário, submetendo a intencionalidade de sua consciência e de sua imaginação a ele, para reativar e reviver o mundo fictício que o sustenta, o leitor crítico experimenta uma sequência de iluminações que reatualizam o significado utópico da história humana como trabalho de autoconstrução da espécie [humana] no tempo. A partir daí a leitura literária está estreitamente relacionada ao *kairós* [do grego *καιρός*, que significa “o tempo certo ou apropriado”] do ritual religioso e da utopia. O desencadeamento de tais processos de iluminação significa que, por meio de um presente especialmente fragmentário (a captação de entes fictícios como se estivessem restritos a uma sequência estritamente linear), intuímos e relembramos, simultânea e explosivamente, os sacrifícios e os sofrimentos de toda a espécie humana nessa construção. Conjuntamente e de maneira simultânea intuímos novas opções desejáveis de historicidade futura, mas ainda não descobertas.

Tais *kairói* [plural de *καιρός*] são, portanto, momentos de fusão da experiência passada, presente e futura que conseguem puxar da consciência leitora a especificidade de sua idiosincrasia do todo individual(ista). Exigem desse todo a readequação e a reorganização de sua experiência para se situar novamente em uma interseção com a universalidade da espécie humana em sua história progressiva, passando por uma instância de tipificação narrativa (este texto) que ancora certas entidades em um espaço e um tempo fictícios determinados, particulares. Dito de outra maneira, a literatura deve ser entendida como um conjunto de mônades que se sedimentam e renovam a experiência histórica da humanidade, conservando sua memória. A obra literária é, portanto, um artefato [que serve] de e para a anamnese [da sociedade].

Termos como “mônade” (traduzido como entidade que contém o cosmo), “iluminação,” “*kairós*”, e “anamnese” (rememoração de sacrifícios e sofrimentos) são próprios de um contexto mais religioso do que literário. O fato é que Adorno situa a origem da arte e da literatura na magia e na teologia. Se amplificamos tal pensamento até chegar às suas raízes, na realidade retornamos aos hominídeos das tribos primordiais que, ao que parece, foram antecessoras da humanidade (ver: BADCOCK, 1980). Desde o momento em que assassinaram seu pai para possuir sexualmente sua mãe e/ou suas irmãs, dali em diante a construção da cultura se desenvolveu como uma dialética neurótica: o trabalho de transformação da natureza em um âmbito para a vida humana ficou estreitamente relacionado ao sentimento de culpa e de remorso por haver liquidado o grande macho que assegurava uma ordem e uma proteção estáveis, contra as ameaças da natureza e contra os conflitos da convivência coletiva, com suas catástrofes e cataclismos recorrentes.

Os hominídeos neuróticos buscaram a dignificação do desgaste de suas energias e de seus corpos no controle da natureza sacralizando seus trabalhos como obra de reprodução da vida, também em estreita relação com alguma noção de divindade. Às vezes buscaram expiar sua culpa sacralizando aos “velhos” como hierarquias de sacerdotes administradores dessa sacralidade ou de sábios depositários da experiência coletiva. Neles localizaram a reverência à autoridade do pai assassinado e deram nascimento ao patriarcado. Logo, alienaram-se ainda mais, submetendo-se às provas rituais, aos relatos místicos e aos símbolos totêmicos ditados e administrados por tais hierarquias, uma parafernália criada para sustentar a ordem patriarcal emergente. Foram os primeiros passos da humanidade tendo em vista uma divisão de classes diferenciadas.

Assim se iniciou a longa caminhada da espécie [humana] para a racionalização do cosmo. Nesse aspecto, os argumentos de Adorno se sustentam tacitamente sobre os de Max Weber (ver: SCHLUCHTER *apud* ROTH; SCHLUCHTER, 1984). Para este último, a racionalização do cosmo se inicia quando o discurso teológico substitui o monismo implícito na magia e no mito. Esse par de noções implicava que o ser humano percebia o mundo como um campo encantado, ativado pelas forças divinas que era necessário

propiciar, apaziguar e convencer “cooptando-as” por meio de oferendas, em rituais, cultos e sacrifícios. Portanto, predominava nessa forma de consciência o imperativo da adaptação e se fundia o conhecimento e a interpretação do mundo em um só ato de contornos imprecisos.

Uma maior precisão cognoscitiva se deu quando a humanidade alienada deixou para trás a noção de totem, para se constituir [*de facto*] como tal em torno de uma sacralidade instalada em um “mais além”. Deste lugar, a divindade imporia as disciplinas necessárias para levar o ser humano a um modo de conduta mais adequado à salvação. Com isso se constituiu um dualismo no qual o ser humano foi concebido como um instrumento para o controle de um mundo decaído, degradado. Rechaçando-o e aspirando à salvação, o ser humano devia se afastar de um estilo de vida ascético, que racionalizava tanto sua conduta individual como o mundo contaminado, para coincidir com a teodiceia que narrava os objetivos da vontade divina. A crescente complexidade das relações entre classes [sociais], provocada pela divisão do trabalho e a maior acumulação e investimento da mais-valia social, finalmente resultaram em uma maior necessidade de racionalizar a administração social. Gradualmente, isso levou à secularização da visão de mundo e de seu discurso, falando-se agora em um mundo “desencantado” em que as forças da divindade ficam de fora do controle do indivíduo, da natureza e da sociedade, mesmo sendo elas que originalmente o propiciaram [a ele]. Tal desencanto alcançou sua manifestação mais utópica a partir do século XVI. Nessa época surgiu o projeto modernista de chegar à felicidade humana cá na terra com a administração científica da sociedade. A modernidade capitalista culmina com o surgimento dos Estados nacionais e a sacralização da ação política de suas burocracias, que demandam uma lealdade a este novo totem. É o momento em que a literatura [ficcional] se autonomiza definitivamente da magia e da religião, para funcionar de acordo com leis imanentes, servindo de instrumento testemunhal, de apoio e de crítica da experiência vivida nos processos de racionalização social. É a função que tem havido na tradição latino-americana [pouco menos na de fala portuguesa].

Por meio desse trajeto racionalizador, Adorno enfatiza que a arte e a obra literária reproduzem e conjugam o dinamismo irônico

das teleologias contraditórias da construção da cultura e da civilização: por um lado, é a busca pela libertação humana por necessidade grosseira. Paradoxalmente, tal processo exigiu a intensificação e o aperfeiçoamento da alienação humana: domesticar uma força de trabalho com a introjeção de controles psíquicos que, apesar de tudo, mantiveram um grau de iniciativa; reprimir politicamente os grandes coletivos humanos para a apropriação de mais-valia; entender a ação cultural como interferência na natureza para confinar e orientar seus ciclos e processos até a produtividade material. Portanto, em reação a tais contradições, simultaneamente a obra literária manifesta a busca de uma reconciliação frente a esses três processos repressivos desejando um estado de paz, harmonia e felicidade que nunca existiu e que, portanto, só se pode alcançá-lo lutando constantemente para concretizá-lo material e objetivamente, projetando-o infinita e utopicamente na direção do futuro. Tal anseio é aquele que constituiu as essências universais da humanidade como construção histórica e como proclamação de direitos humanos. Ademais, tal anseio obriga a diferenciar os termos cultura e civilização, que usei tão copiosamente [por aqui]. O primeiro deles fica restrito para nomear a essência universal do ser humano em seu trabalho de transformar a natureza em espaço de vida, no qual impera sua vontade de libertar-se da necessidade grosseira. O outro termo, civilização, aponta os modos particulares em que o ser humano produz cultura em um meio histórico concreto, submetido a alienações específicas.

Deve-se notar que os fundamentos weberianos em Adorno não ilustram completamente a antinomia irracionalista dos esforços humanos para racionalizar o cosmo. A sociologia de Weber demonstra uma teleologia que corre linearmente para a consumação do desencanto, da secularização e da racionalização da sociedade. Dada a importância dessa antinomia para os estudos literários, convém magnificar sua ressonância. No entanto, a antropologia surrealista de Georges Bataille (1992, *q.v.*) é útil para tal propósito. A ontologia de Bataille fornece o melhor esclarecimento em torno da sobrevivência de um estrato “irracional” na racionalização da cultura. Apesar de Bataille coincidir com Weber na valorização do dualismo divindade *versus* mundo como momento inicial do processo de racionalização do cosmo, Bataille é mais radical: situa tal dualismo no instante mesmo

em que o ser humano transcende sua animalidade. Para Bataille uma total transcendência se inicia com a invenção das ferramentas. Deste modo, uma explosão dialética de dualidades contraditórias e complementares é desencadeada. A partir desse momento, o ser entende o mundo como um espaço de significados marcado pela lógica de meios e finalidades, isto é, pela projeção imaginativa e pelo cálculo dos possíveis resultados da aplicação de uma ferramenta. Assim, a consciência do ser se desdobra em uma interioridade e uma exterioridade.

Segundo tal exterioridade, o mundo já não aparece como uma continuidade absoluta de forças naturais indiferenciadas, senão como um conjunto de coisas que estão sujeitas a um assunto que se funde em um objeto. Porém, a partir dessa dualidade se produzem duas formas de alienação simultâneas: por um lado, o sujeito torna-se uma entidade susceptível às ferramentas, na medida em que [elas] agora ditam [para esse sujeito] as novas possibilidades de uso, de aplicação e, portanto, de comportamentos anteriormente desconhecidos; por outro lado, o ser agora se percebe como outra coisa a mais em um mundo definido pela lógica de meios e de finalidades. Por isso, tenta superar essa dupla alienação mediante a sacralização e a ritualização dos sacrifícios e sofrimentos experimentados na *práxis* cultural. A violência cerimonial dos festivais comunitários – associados à implantação das artes plásticas, da música, da poesia e dos prazeres orgiásticos – tenta recuperar e redimir ao ser e às entidades do mundo seu estado de coisificação, exercitando a liberdade de destruí-los por causa de uma divindade, precisamente por causa de seu grande valor e pelo cansaço físico e dos sacrifícios feitos para produzi-los. Apesar de a divindade prometer algo já impossível de ser instalado irremediavelmente na cultura ([que seria] o retorno a uma intimidade com as forças indiferenciadas da natureza), deste esforço surge a sacralização da moral e da razão que aperfeiçoam a administração do mundo reificado. Daí em diante a humanidade demonstrou o exercício constante da agressão: violência contra a natureza para produzir mais; violência para adquirir [consumir] mais; violência para acumular mais; violência para a vingança e para o justicamento. Criação e destruição nunca se reconciliam nas artes que acompanham o luxo e o desperdício, na guerra, na industrialização e no imperialismo, [que

são] as formas mais racionalmente planejadas de administração social e de cálculo individual.

Retornando a Adorno, o filósofo alemão propõe que a mônade literária homologue tal dinâmica contraditória por meio da forma artística. Como princípio articulador, a forma reproduz analógica e metonimicamente os processos da dominação civilizadora em seu sentido mais extenso. A forma artística funciona como entidade civilizadora similar às burocracias administradoras da ordem social sacralizada, com idêntica capacidade de violência e crueldade dominadora da suposta barbárie, por meio da repressão e da guerra. A analogia indica que a barbárie é representada pelo conteúdo, cuja resistência à forma tem um potencial de contingência caótica. A resistência homologa sofrimentos, sacrifícios e mortes irremediáveis, similares às dos derrotados e dominados no processo de construção da cultura. Tais conceitos fazem com que o “conteudismo” de Lastarria na fundação de uma literatura nacional e popular emancipadora alcance ressonâncias insuspeitas.

Na obra artística, o pivô para a conjugação dessas teleologias contraditórias está na culpa primordial dos hominídeos que originaram a humanidade. Neste assassinato fundador da cultura, a contradição se deu entre o impulso emancipador e a submissão imediata à hierarquização formal para expiar o crime. Tal contradição é análoga à relação entre mimesis, aparência e ilusão como princípios teleológicos da obra literária. Como experiência do artístico, para Adorno, o efeito mimético é, em primeira instância, a manifestação de uma consciência obrigada a reificar-se, na medida em que, para participar do jogo da ficção, a consciência leitora deve aceitar suas normas como premissas irremovíveis. A consciência leitora não tem outra função que aquela de se entregar à lógica formal, alienadora e repressiva que, no interior da mônade – receptáculo da historicidade humana – reproduz em termos particularistas a lógica universal da alienação e da repressão como disciplinas que constituem a cultura e a civilização. Por sua vez, a mimesis, como efeito de submissão perante a cultura reificada, deve mascarar-se de aparência e ilusão para se exibir como entidade “em si”, [algo] que parece ter todos os atributos de um ser real. Com isso se gera uma relação de significado inverso: ao se exibir como entidade “em si”, a obra tem o potencial de totalizar, perante a consciência leitora, a verdade histórica da alienação

humana para a construção da civilização. Com isso se geram desejos e nostalgias de reconciliação que logo se manifestam como sentimentos de descontentamento e de insatisfação frente à ordem real da sociedade. Somar-se-ia a isso [o fato de] que os efeitos desse descontentamento e dessa insatisfação encontrariam seu impulso na violência orgiástica dos festivais religiosos indicada por Bataille.

Tais desejos e nostalgias indicam que o significado da mônade literária é fundamentalmente ambíguo: resvala em uma escala que vai desde a responsabilidade até a irresponsabilidade social, na medida em que as entidades fictícias podem ser lidas ao mesmo tempo como portadoras de uma utopia emancipadora que somos chamados a encarnar na realidade empírica ou [então] como portadores de uma catarse totalmente confinada dentro do mundo da ficção. Isso substitui precisamente a verdadeira ação emancipatória e leva ao conformismo. Adorno acreditava que, por si mesma, uma totalização artística na mente do leitor teria o potencial de incitá-lo a uma ação libertadora. Por isso é que, em sua teoria estética, Adorno enfatizou o desequilíbrio intratextual de antinomias, paradoxos e contradições. Do ponto de vista da [teoria da] recepção, creio que o jogo simultâneo de enigmas literários de revelação e de ocultação da verdade histórica envolveria o leitor para incorporar suas propostas éticas de liberdade. Daí a afirmação de Adorno (1986, p. 192) de que “a realidade, de uma maneira sutil, deve imitar a arte, e não vice-versa. Com sua presença, o trabalho literário aponta para a possibilidade do (ainda) inexistente, mas sua realidade testemunha a viabilidade do irreal, do [politicamente] possível”.

Perante a hiperburocratização da modernidade, tanto capitalista como socialista, para Adorno o efeito da obra literária seria a desrealização de uma ordem social administrada para a atomização comunitária e o solipsismo cada vez maior dos indivíduos alienados, o aprofundamento da consciência reificada pela indústria cultural massiva, a criação de falsas necessidades, a destruição da natureza, a interpretação manhosa dos valores universais da humanidade (a paz, a igualdade, a liberdade, a justiça, o direito de ser uma pessoa) para a preservação do poder burocrático como ordem imutável. O poder desse efeito desrealizador estaria na anamnese, considerando que, apesar do caráter massivo aparentemente inamovível da ordem burocrática, a irracionalidade real de seus imperativos sistêmicos

demonstra a fragilidade da cultura como construção humana e a sugestão constante do horror de uma regressão à barbárie:

O juízo da história é um amálgama de dominação ou de opinião dominante e verdadeira no modo em que se exhibe em obras [literárias] individuais. A verdade é a antítese da sociedade existente; portanto, é de maior magnitude de que as leis do movimento desta possuam leis próprias em oposição ao movimento. Na história do mundo real externo [à obra literária], o que aumenta não é somente a repressão, mas também o potencial de liberdade que coincide com o conteúdo de verdade da arte (ADORNO, 1986, p. 279).

5 Teoria crítica e essência universal da humanidade

Não seria injusto afirmar que uma atribuição tão descomunal de potência emancipatória à leitura de toda obra literária peca por inocência. É suficiente recordar que existiu e se prosseguirá produzindo arte concebida para a dominação, como Max Horkheimer mostra em relação à *intenção* da indústria cultural massiva [itálicos no original, do autor]. Não obstante, é de maior importância assinalar que tal inocência escamoteia um fato de todo mui patente: ainda entre os leitores mais propensos a uma leitura social e crítica, a circulação cotidiana dos discursos dominantes tende a precondicionar matrizes subliminais de interpretação que podem neutralizar tal potencial com relativa facilidade. Isso faz com que se retorne à atenção em torno de Lastarría e sua noção de que uma literatura pela emancipação humana não pode existir ilhada por uma crítica literária de objetivos afins, que os capte no texto e os releve sistematicamente.

Apesar de tudo, Adorno, sim, postula alguns princípios para a constituição de uma hermenêutica emancipatória [libertadora]. Tais princípios partem da constituição metonímica do mundo fictício da obra literária por esse “em-si” ilusório. Submetidas a tão vasto cúmulo de contradições, antinomias e paradoxos em sua comunicação da

“verdade” histórica, as obras literárias possuem uma “deficiência constitutiva; não logram o que se tentou [atingir] com elas e por meio delas. Seu enigma é a zona crepuscular entre o inalcançável e o que se tornou concreto” (ADORNO, 1986, p. 186-187). Portanto, sua verdade só pode se manifestar por meio da intervenção de um metadiscurso filosófico que transcodifique a relação forma *versus* conteúdo em termos de dialética social. Tal metadiscurso deve limpar as [ou se desfazer das] antinomias da particularidade literária com a produção de uma narrativa contínua que resgate o significado universal da obra.

Apesar da existência desses princípios hermenêuticos, Adorno não esclarece o perfil operativo do trabalho crítico-interpretativo. Herbert Marcuse (2009) é quem o torna mais explícito, ao complementar a proposta de Adorno. Lendo Adorno pela perspectiva de Marcuse, a crítica literária surge como um processo de desdobramento dialético da mônade literária em três aspectos paralelos e simultâneos: o significado da identidade particular dos personagens em sua ação em um mundo fictício – sua forma – fica por sua vez entendido como expressão das alienações de uma civilização e contrastado com o fundo implícito do esquema do ser como essência humana universal construída ao largo da história da espécie [humana] – o conteúdo. Ilustremo-lo com *Maria* (1867), do colombiano Jorge Isaacs, obra de especial utilidade exemplificadora pela ambiguidade de sua teleologia.

Efraim é descendente de uma família judaica de classe financeiro-latifundiária colombiana no século XIX. Seu pai é produtor de açúcar, com extensos contatos mercantis ao longo do Caribe. Efraim narra em primeira pessoa o que se constitui em um *Bildungsroman* (alemão para “romance de formação”): ou seja, relata as provas, os sofrimentos e as aprendizagens pelas quais um jovem deve passar no início das responsabilidades que lhe correspondem na construção e manutenção do poder econômico de sua família e de sua classe [social]. Porém, ao mesmo tempo a “forma” (ou seja, Efraim como personagem) deve ser reconhecida como representação de um conteúdo universal: o modo pelo qual os seres humanos tentam ao máximo tornarem concretas suas potencialidades como tais seres humanos nas tarefas de reproduzir sua civilização, satisfazendo, difícil e simultaneamente, tanto suas necessidades pessoais como as do coletivo a que pertencem.

Tal desdobramento entre o particular e o universal é o que permite um juízo crítico sobre a civilização: no início de sua vida, Efraim assume sua existência primordialmente como o gozo de uma comunidade familiar e de relações de classes baseada nas hierarquias do patriarcalismo latifundiário no Vale do Cauca [região açucareira na Colômbia, onde se passa o romance]. Precisamente em relação aos complicados protocolos e rituais de agrado a tal patriarcalismo é que os seres humanos se relacionam com grande proximidade espiritual e grande valor emotivo. Apesar de seu autoritarismo, a ordem patriarcal define claramente suas posições no mundo e a certeza individual de encontrar apoio, lealdade e solidariedade no coletivo, apesar das diferenças raciais, de gênero ou de condição de colono livre, escravo ou alforriado. A segurança prevista para tais referentes sociais permite que Efraim viva despreocupadamente e que, por isso, cultive uma sensibilidade mais restrita, de intensa emotividade, incitada especialmente pelo amor que sentira desde a infância por sua prima, [a] Maria [do título do romance].

Tal meio patriarcal é, ademais, o que imbui Efraim de ter uma lealdade incontestável a seu pai, apesar de este ter uma moral duvidosa e apesar do dano pessoal que isso lhe podia acarretar. Daí que o afastamento de Efraim para ir à Bogotá, em cumprimento das obrigações educacionais de um jovem em sua condição social, é experimentado com grande ambiguidade: como expulsão do paraíso, um sentimento constante [que se nota] por meio da narração, e como imperativo familiar. Poucos meses depois de seu retorno ao [Vale do] Cauca, já avançado em sua adolescência, o imperativo duplo de que Efraim dê apoio econômico e social à sua família, fazendo uma carreira de médico na Inglaterra e de assegurar para a família o capital que Maria haveria herdado, levam o pai a pressionar pela postergação do matrimônio de Efraim com sua prima. Aparentemente, o pai não queria pôr em perigo a saúde de sua sobrinha. A violência emocional com que o jovem Efraim a vinha cortejando expusera a epilepsia latente de que Maria padecia. Tal violência se originava no sentimento de frustração pelos longos períodos de ausência e pelo temor de Efraim de que sua amada fosse conquistada por Carlos, outro pretendente de ranque social semelhante ao seu.

Não obstante, a verdadeira motivação do pai de Efraim era a de assegurar para sua família o uso do capital que já lhe havia dado seu primo Salomón, de Kingston[, na Jamaica], no momento em que confiara Maria aos seus cuidados exclusivos. O pai de Efraim havia estado usufruindo de tal capital por longos anos. Segundo o estipulado, se a filha de Salomón (Maria) morrer antes de contrair matrimônio, o capital pertenceria à sua avó materna. Maria já tinha sabido de tais preocupações ao escutar conversas secretas de seu pai e mãe adotivos. Tal conhecimento [por parte de Maria] era ainda outra coisa – e quiçá a mais importante – do quebranto de sua saúde.

À primeira vista, a postergação das bodas de Maria e Efraim parece intensificar o paradoxo trágico que provoca a morte prematura de Maria e, portanto, a perda do capital, assim como a desesperança e morte presumida de Efraim. Porém, em meio a todo o relato, há uma ambiguidade que sugere intenções arteiras por parte dos pais de Efraim. Não somente tais intenções se manifestam por suas conversas secretas, senão também pelas frequentes proibições de que os jovens se comunicassem e comentassem diretamente sobre as intenções dos pais. Isso havia construído uma confiança mútua [no casal]. Daí a importância que têm para a interpretação do testemunho de Efraim os frequentes episódios em que os personagens, em seus [respectivos] quartos adjacentes [ao dos pais], escutam conversas secretamente. Apesar de nunca verbalizarem [tais fatos], é evidente que existe um alto grau de desconfiança. Deve-se agregar também o fato de que o pai de Efraim não se intimida em contradizer suas intenções aparentes, expondo a jovem a maiores tensões emocionais pela obrigação que lhe impõe de seguir adiante com a cerimônia em que devia rechaçar as pretensões matrimoniais de Carlos. É também insinuante que o pai parecia haver fomentado as pretensões do jovem. Mais gravemente ainda, à Maria se havia proibido que comunicasse ao seu namorado [o primo Efraim] em Londres sobre a situação real de sua saúde. Com isso, os pais de Efraim queriam evitar seu regresso forçado que, não obstante, a teria salvo. Apesar de tudo, não se pode eximir de Efraim sua responsabilidade: é impossível desconhecer que as cartas de Maria [a Efraim] continham chaves que implicavam um pedido de socorro. Contudo, o jovem decide desconhecer tais chaves.

É inegável que o azar intervém no erro de cálculo do pai no que se refere às consequências físicas da separação de Maria [e Efraim]. Porém, a dinâmica narrativa torna evidente que são as estratégias necessárias para a preservação do capital que conduzem ao final trágico. Os imperativos financeiros da economia liberal aparecem, então, como o verdadeiro *deus ex machina* que obriga a sacrificar os ideais indispensáveis para a dignidade humana: a autonomia da pessoa em escolher o seu destino e sua liberdade como condicionante para o cultivo de experiências e emoções que a façam amadurecer; a pessoa como fim social em si mesmo e não como instrumentalização para satisfazer os imperativos de um sistema social. A narrativa termina com uma intenção de reconciliação de tais atentados contra a dignidade humana: os escritos de Efraim são reorganizados por um editor – ou melhor, racionalizados, segundo o espírito da modernidade liberal – e transforma a tragédia do casal em um monumento de recordação. Dada a origem financeira da tragédia, tal monumentalização implicitamente celebra os sacrifícios individuais que foram necessários para a consolidação da economia liberal e, portanto, da Colômbia como nação. Sem embargo, o *pathos* romântico de tal reconciliação não consegue ocultar a má consciência de todos os personagens em relação à Maria, e o fato de que depois de tudo o relato não deixa de ser uma apologia da renúncia, do sacrifício e da humildade no cumprimento do imperativo liberal de acumulação capitalista. Maria termina sendo a principal figura sacrificial. Tampouco existe melhor exemplo do que o romance de Isaacs para demonstrar os contraditórios esbanjamentos da vida humana comentados por Georges Bataille em sua teoria de racionalização da cultura[, *q.v.*].

Comentários críticos interpretam o sentido social do romance *Maria* como uma manifestação da retirada histórica de uma classe [social] economicamente ineficiente, mostrando, por exemplo,

Como esse romance chega a ser a resposta do setor da classe latifundiária e escravista em decadência ao conflito que faz com que as reformas promovidas por uma frente de classes progressistas – tais como os artesãos, os comerciantes, os pequenos comerciantes e os pequenos e médios produtores rurais – sigam adiante a partir de 1850 (ver: MEJÍA, 1978, p. x).

Uma afirmação como essa é questionável, na medida em que considera a constante dualidade oligárquica na economia latino-americana: a de manter a escravidão para tornar a mão de obra mais barata na produção agrícola, ao mesmo tempo que se aspira a uma modernidade na equipe produtiva e uma inserção adequada no mercado mundial, como demonstram os contatos e o comércio internacional do pai de Efraim. [A propósito,] Cuba e seus romances antiescravagistas são um caso exemplar nesse sentido.

Sem embargo, para nossos efeitos, é da maior importância apontar em *Maria* o caráter utópico das relações patriarcais, em contraste com as demandas da economia liberal. Tal contraste se exhibe com maior clareza se consideramos as incertezas provocadas pela rapidez da mudança nos ciclos de demanda de produtos no mercado internacional e, por consequência, o imperativo comercial de planificar a curto prazo [os lucros]. Tais incertezas tornavam-se mais agudas no século XIX pela precariedade dos sistemas de transporte e das transações bancárias e comerciais, cuja menor eficiência podia [em um abrir e fechar de olhos] introduzir um alto fator de azar nos cálculos e nas estratégias mais racionais. Tal fator de insegurança contrasta com a busca de uma estabilidade nas comunidades “tradicionalistas” dos latifúndios, em que se manifesta o desejo de aprofundar os protocolos de solidariedade a longo prazo. Trata-se, em verdade, de uma contradição entre desejo e realidade e pode explicar o anseio de Efraim por uma ordem social permeada por um amor narcisista. O dilema vital e os desejos insatisfeitos de Efraim e Maria se refletem e se prolongam nas relações entre os personagens Braulio e Tránsito, Lucia e o irmão de Tránsito, Salomé e Tiburcio, Nai e Sinar. Sem dúvida nos encontramos em um espaço no qual as aspirações a uma vida comunitária plena são filtradas por uma ordem patriarcal e escravista retrógradas. Não obstante, Adorno diria que se trata de uma expressão válida, ainda que culpável e historicamente malograda, de um impulso utópico e ontológico da espécie humana na direção de sua reconciliação. Agregariamos que se trata de uma aspiração a um espaço em que os direitos humanos como afirmação da vida possam se manifestar plenamente.

O exemplo usado para esse tipo de análise e interpretação literária busca comprovar a noção crítica de que certos valores que a

espécie humana converteu em essências universais só podem se manifestar em um contexto histórico particular – dadas as suas formas econômicas, sociais, institucionais e ideológicas – de maneira distorcida e perversa por sua promoção da morte e não da vida. Como exposta, a obra de Isaacs exhibe as noções de universalidade e particularidade humanas de todo antagônicas. Não obstante, procura-se fundi-las mediante uma reconciliação simbólica baseada somente em um efeito sentimental. O *pathos* trágico pretende que a renúncia, o sofrimento, o sacrifício e a humildade apareçam como admissíveis diante do sistemático imperativo liberal, mesmo que sejam bem perversos pelo seu gozo masoquista em torno da dor romântica. Do contrário, a operação crítica proposta conscientemente separa termos antagônicos para contrastar condições históricas reais com potencialidades virtuais de desenvolvimento humano, latentes ou malogradas. Na medida em que se exponham as insuficiências de uma ordem social como âmbito para a promoção da vida, abre-se assim um espaço heurístico que utiliza a ironia dialética entre a universalidade e a particularidade. Nesse espaço, o crítico literário pode desenvolver e constelar as categorias analíticas mais necessárias para desvendar a forma em que se articulam diversas aparências, para daí construir sistemas de alienação humana que criam simultaneamente a ilusão de “eternidade” de uma ordem social alienante. Posteriormente é preciso revelar as tensões dialéticas entre essa articulação e as essências não reivindicadas, segundo as aponta a lógica do discurso dos direitos humanos, manifestada pelos instrumentos da lei internacional.

No caso particular da literatura latino-americana, entre a particularidade histórica da ficção literária e a universalidade da essência humana, estimo como necessário interpor a noção de dependência econômica, social e cultural. Em sua teoria crítica da evolução histórica da América Latina, os cientistas sociais que criaram a Teoria da Dependência [Econômica, elaborada no Chile, entre os anos 1960, 1970 e 1980, para repensar o modelo econômico da América Latina sugerido pela Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL), agência da ONU] chegaram a definir uma sociedade como dependente quando as dinâmicas de mudança econômica, social, política e ideológica não respondem a necessidades

autonomamente definidas, senão a imposições e influências indiretas de potências estrangeiras que incorporaram tal sociedade à sua esfera econômica, diplomática e militar. Apreciar-se-á a transcendência de tal definição se se recorda que a historicidade humana se origina na autoprodução e na transformação da espécie em seus trabalhos para satisfazer necessidades individuais e coletivas. Se isto é assim, a situação de dependência dos países latino-americanos é uma forma de existência contingente que degrada, distorce e perverte a ontologia humana, tornando-a inautêntica. Portanto, como receptáculo da memória histórica, a mônade literária é o registro mimético da inautenticidade da história latino-americana e quiçá dos esforços por autenticá-la (ver: VIDAL, 1977). Ademais, seguindo Adorno, a literatura latino-americana deve ser entendida em dois sentidos paralelos: como representação simbólica paradoxal da racionalização cultural e do progresso no contexto alienante da dependência e como testemunho de um impulso utópico na direção da independência real como tarefa histórica, todavia não cumprida.

Na linguagem dos gêneros retóricos, o dilema anterior se exhibe como uma contradição entre as estruturas literárias características do liberalismo literário – a épica e o romance. A épica propõe o surgimento de um herói chamado para manter a ordem social baseada no capital financeiro e na aquisição de terras para a produção orientada ao mercado exterior. Como em *María*, o romance ilustra as aventuras em que um mundo potencial de luz, harmonia, paz, comunidade, e fertilidade, em que talvez triunfem o desejo e a vida, em luta com um mundo de subterraneidade, de escuridão, de desorientação, de fragmentação, de solidão, de infertilidade e de morte. O resultado dessas aventuras normalmente deveria dar-se via comédia, como uma cerimônia cômica que marcasse o triunfo da juventude – especialmente matrimônios ou reuniões familiares que inaugurassem a estabilidade e reprodução da ordem social. *María* termina em uma tragédia que questiona a reprodução social em uma situação de dependência e a desloca simbolicamente a um monumento de celebração do sacrifício e da morte, sentido esse introduzido pela intervenção do editor.

6 Mônade literária, gêneros retóricos e direitos humanos

A teoria crítica empregada para ilustrar essa operação interpretativa participa na construção, reiteração e manutenção dos universais humanos por meio dos gêneros retóricos: a tragédia, o melodrama, a comédia, o romance, a farsa, a épica, etc. Por um lado, isto esclarece e expande o sentido da mônade literária como receptáculo da historicidade humana. Por outro, possibilita uma mais clara transferência da literatura e da crítica literária à problemática dos direitos humanos, fundindo sua natureza essencial e tornando-as intercambiáveis. Pivô fundamental desta transferência e fusão de termos é o reconhecimento – claramente demonstrado por José Victorino Lastarria – de que a literatura e a crítica literária são duas das instituições sociais, entre muitas outras, que participam na produção dos discursos necessários para a reprodução da cultura e da civilização.

Comprovemos tal afirmação, recordando que a Declaração dos Direitos Humanos, proclamada pela Organização das Nações Unidas (ONU), reúne universais humanos como parte da experiência e da consciência da espécie ao longo dos séculos. Neste sentido, a teoria

crítica exposta até agora, e os direitos humanos proclamados como papel timbrado do Direito Internacional, coincidem em demonstrar que as essências universais da humanidade são uma construção histórica. Em tal construção, diferentes textos – entre eles a chamada “literatura universal” – têm sido ferramentas fundamentais. Observemos como uma comentarista da problemática dos direitos humanos, ao reconstruir suas origens, deve fazer uma referência inevitável ao patrimônio literário da humanidade:

Para alguns autores, a origem dos direitos humanos se localiza na antiguidade grega. Consideram que os direitos humanos se sujeitam à lei natural. O exemplo clássico, tomado da literatura grega é o de Antígona: segundo Sófocles, quando Creonte reprova Antígona por haver sepultado seu irmão apesar de ter sido proibida de fazê-lo, Antígona retruca que agiu de acordo com as leis consuetudinárias e eternas dos céus (SZABO, 1982, p. 11).

Nesse sentido a literatura se situa como um a mais entre os principais documentos legais que decantaram a experiência emancipatória da humanidade [no ocidente]. Entre os principais, temos a Carta Magna (1215); a chamada Ata de Habeas Corpus (1679); a Declaração de Independência dos Estados Unidos (1776); a Constituição dos Estados Unidos (1787); a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, pela Revolução Francesa (1789); a Constituição de 1917, proclamada pela Revolução Mexicana; a Constituição de 1918, proclamada pela Revolução Soviética; e, na Alemanha, a Constituição de 1919 da República de Weimar. Todos estes são documentos que fundamentam os atuais direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais. Por trás desses documentos se reconhece o fundo dos diferentes discursos filosóficos que nos levaram todos à modernidade e que sustentaram tal pensamento legal, em estreita relação com as grandes mudanças de infraestrutura econômica, social e política do mundo: São Tomás de Aquino (1226-1274) e seus argumentos de que a lei natural se deriva da razão; Hugo Grócio (1583-1645) e sua afirmação de que o direito à propriedade é um direito positivo, “introduzido pela vontade humana”; o pensamento “contratualista” (em Rousseau, Locke, Hobbes), que

explicava as relações de dominação social como um contrato segundo o qual as populações estariam dispostas a restringir algumas de suas liberdades para garantir sua sobrevivência no âmbito das relações coletivas. Marx, Engels, Lenin e sua proposta para a organização de um novo tipo de sociedade, não baseada na propriedade privada dos meios de produção, na qual produtores livremente associados poderiam eventualmente inaugurar economias não orientadas à criação e à administração da escassez, senão da abundância.

Do mesmo modo como Adorno conclama à crítica literária a praticar a anamnese para lembrar o sofrimento humano, base da construção da cultura, é preciso apontar que cada um dos documentos indicados revela que o progresso moral e ético tem resultado em cruentas lutas políticas e militares. Todos os documentos que eventualmente se aglutinam em torno da Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas em 1948 foram produto de sublevações ou de revoluções. A mesma Declaração Universal tem como fundo os grandes massacres e holocaustos da Segunda Guerra Mundial. Neste sentido, a violência coincide com o operador analítico planejado por Herbert Marcuse: a necessidade de apontar o violento contraste entre a construção humana de uma essência universal emancipatória e as condições reais em que tal essência se manifesta em condições históricas particulares.

Tal interstício apontado por Marcuse também pode ser explicado como um abismo mais ou menos oculto, em que os Estados nacionais (ou seja, o poder responsável por garantir o gozo dos direitos humanos) quiçá pratiquem, promovam, permitam ou justifiquem os horrores, as barbaridades, as depravações e maldades intoleráveis contra estrangeiros ou contra seus próprios cidadãos. Pior ainda, é possível que os Estados nacionais, em nome da segurança nacional e mediante sua política de comunicação social, gerem condições de descuido moral e emocional de sensibilidade social: levar às populações nacionais a não querer saber, ver ou ouvir, possibilitando assim a aceitação impassível das mais grosseiras violações dos direitos humanos. Apelando ao nacionalismo, os governos podem conclamar à população a demonizar seres humanos como entidades malignas que devem ser destruídas. Os governos podem mascarar-se de maneira tal, que o horror das violações dos direitos humanos se exhiba [por

exemplo, nos meios de comunicação oficiais e/ou privados/oficialescos] com imagens de preocupação com o bem comum, afetando a virtude e a probidade patrióticas, perante as quais todo protesto pode ser tachado de traição e subversão dos interesses nacionais.

Tais argumentos tornam desnecessário repetir que é neste abismo de contradições (entre a essência universal da humanidade e a particularidade nacional) – onde está a substância dramática que potencializa o nascimento dos gêneros literários retóricos. Se se considera a noção de *persona* como conceito de síntese das lógicas do discurso legal e do literário, isso se torna ainda mais claro.

Para tal, é preciso ter em mente as mudanças ocorridas na concepção do Direito Internacional nas últimas décadas. Essas mudanças demonstram que a grande brecha entre a noção de indivíduo como sujeito de direitos civis e políticos separados dos direitos econômicos, sociais e culturais têm sido transcendidos pela noção de *persona* como entidade universal. Na noção de *persona* finalmente se concretizam tanto as condições espirituais como materiais para a promoção da vida humana. Atendamos a considerações como estas: Não se repara suficientemente no que os direitos humanos são considerados pelo direito internacional de um ponto de vista duplo. Em primeiro lugar, o direito das gentes introduziu em suas normas um novo elemento substantivo, que é o reconhecimento da dignidade da *persona*, com o que o indivíduo se incorpora progressivamente em um papel de sujeito do direito internacional, e por meio do qual se reconhecem direitos fundamentais que não podem ser desconhecidos por outros sujeitos do direito internacional (em especial os Estados). Tal via de assimilação dos direitos humanos funciona *por extensão*, já que significa expandir as normas do direito internacional a um novo campo, tal como é a dignidade da pessoa, que antes não era considerada temática e diretamente como um objeto em separado do direito internacional. Em segundo lugar, os direitos humanos se converteram em matéria do direito internacional porque sua vigência ou seu desconhecimento, em especial coletivos, repercutem em um direito objeto jurídico tradicionalmente considerado [válido] pelo direito das gentes, e que é a paz internacional: “Um conflito interno

que viola os direitos humanos – e afeta, pois, dois objetos jurídicos próprios do direito internacional: a dignidade da pessoa humana e a paz internacional” (MONTEALEGRE, 1979, p. 654).

Consideremos que a noção de *persona* é eminentemente dramática, quer dizer, [uma] substância do discurso literário. Em primeiro lugar reconheçamos que *persona* significa *máscara*. Já com isso teremos uma concepção teatral: a sociedade é um cenário em que se desenvolvem os dramas humanos. Tais dramas se iniciam a partir de uma situação existencial: nascemos como corpos abandonados e vulneráveis em um espaço, em um momento histórico, em um coletivo e em circunstâncias além da nossa capacidade de escolher ou controlar. Desde esse momento começa uma travessia pelos espaços íntimos, privados e públicos da cotidianidade. Nas experiências de coabitação rotineira, na família, na escola, no trabalho, nas atividades sociais e políticas, levamos a cabo um intercâmbio simbólico que define e tematiza verbalmente nossas experiências (ver: TAYLOR *apud* CARRUTHERS; COLLINS; LUKES, 1985). Vemo-nos forçados a narrar tais experiências para nós mesmos e para outros seres humanos. Neste processo adquirimos o conhecimento e a consciência que nos define como *persona*, dentro dos marcos legais de um Estado nacional que valida e administra as hierarquizações de uma ordem social como expressão de hegemonias e dominações de classe, geracionais, étnicas, raciais e genéricas.

A problemática dos direitos humanos intervém no momento em que o Estado e o coletivo reconhecem que esse ser inicialmente abandonado e vulnerável é sujeito a dignidades que devem ser reconhecidas, compartilhadas e solicitadas. O reconhecimento da dignidade humana implica que o poder dominante se compromete a manter uma política social que promova um balanço na satisfação das necessidades materiais e espirituais do ser humano. Daí a existência de direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais. Tais direitos são violados quando o poder decide reduzir o ser humano somente à sua materialidade corporal, reconhecendo-o como nada mais que ferramenta para a reprodução, o trabalho e a agressão militar, carne para tortura, respondendo exclusivamente a uma razão funcional e instrumental. É o momento em que os administradores do poder se veem forçados a falar, por exemplo, de estatísticas de natalidade,

convertendo simbolicamente a população feminina em uma coleção de úteros produtores de “força de trabalho”. Ainda que uma tal visada estatística seja necessária para uma boa administração e um bom planejamento social, os seres humanos resistem a uma tal redução, demandando serem categorizados como “mãe” e o restabelecimento de um balanço que agrega à materialidade corporal os atributos da razão ética, estética e religiosa.

Em termos de uma teatralidade social, o respeito à dignidade humana está no reconhecimento inquestionável do ser humano como agência legítima no cenário da sociedade. Isso implica reconhecer que todo ser humano tem uma consciência, valores, capacidade de discernimento, de escolha e planejamento, de vontade, de memória e de autonomia que o torna ator e atriz em busca de objetivos que potencialmente são uma contribuição ao bem-estar comunitário. Portanto, a coletividade deve abrir ao ser humano o acesso a todo o conjunto de bens materiais e espirituais acumulados em uma sociedade, para que tal conjunto se converta em uma entidade com total capacidade de interlocução e de uso, de intercâmbio, criação, compreensão e interpretação de códigos, protocolos e rituais de todo tipo. Isso é o que faz da sociedade o espaço para a promoção da vida.

Constituído o ser humano em *persona*, seus atributos de consciência, valores e capacidade de escolha e discernimento o convertem em ser capaz de [ter] um autocontrole na manifestação e na busca de seus desejos, aspirações, aversões e orgulho, em meio a um cenário demarcado pelas regulações do poder hegemônico e dominante. Tal fato implica que os discursos de tipo realista, utópico, mítico e cósmico que [ele] crê ou a aqueles a que o ser humano adira para [poder] atuar nos conflitos sociais, podem-no levar ao autoengano e ao erro de cálculo e estratégia, convertendo-o em possível objeto penal ou de ostracismo social. Assim surge a noção de um *deus ex machina* que, em última instância, está representado pelo Estado nacional como entidade que garante a legalidade institucional e o grau de reconhecimento do ser humano como *persona*.

A noção de *deus ex machina* remete outra vez aos gêneros literários retóricos. Uma sociedade na qual o Estado não garante os direitos humanos fica exposta a conflitos que podem desarticular violentamente as negociações e as relações entre a sociedade civil, a

sociedade política e o Estado nacional. Daí que o preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (ONU) considera que é “essencial que os direitos humanos sejam protegidos por um regime de Direito, afim de que o homem não se veja compelido ao supremo recurso da rebelião contra a tirania e a opressão” (DECLARAÇÃO, 1948, s.p.). À maneira de breves exemplos ilustrativos, podemos dizer que, nessas circunstâncias, um Estado nacional em luta com a sociedade civil, que oculta perante ela seus desígnios políticos, desorienta a população, criando uma situação de invalidez melodramática ou grotesca: forças desconhecidas parecem conspirar contra os seres humanos, promovendo-se uma sensibilidade social paranoica. Aqueles seres humanos que por exercer o direito à rebelião se sentem chamados a postergar suas preocupações íntimas ou privadas para assumir tarefas políticas atuarão tragicamente, na medida em que satisfazer uma incitação os leva a ser condenados moralmente por abandonar a outra. A rearticulação do civil e do estatal pode ser entendido como uma situação de comédia, em que o novo e o jovem finalmente se congreguem para inaugurar um futuro auspicioso em toda a vida [que lhes resta].

7 Rumo a uma problematização dos estudos literários para a defesa dos direitos humanos

A partir de tal fusão do discurso legal e o discurso crítico-literário é necessário retornar a José Victorino Lastarría para esclarecer ainda mais a problemática literária da construção da sociedade como espaço da promoção da vida. Recordemos que Lastarría concebia o escritor como um estadista em estreita relação com o “princípio da vida” garantido por um regime de governo democrático:

Pode-se considerar que a literatura é como o governo; um e outra devem ter suas raízes no seio da sociedade, afim de continuamente sacar do seio dela o suco nutritivo da vida. É necessário que a livre circulação das ideias ponha o público [leitor] em contato com os escritores, assim como é preciso que uma comunicação ativa apreenda os poderes a todas as classes sociais (LASTARRIA, 1842, s.p.).

Se é o Estado o que ativa na sociedade civil os esquemas dos gêneros literários retóricos, ao mesmo tempo que contribuem para o perfil da noção de *persona*, que nexa é o que concretamente sintetiza a

relação entre o poder, o Estado e a literatura? A resposta é que a literatura e a crítica literária contribuem para a formação das narrativas de identidade nacional, administradas e disseminadas pela burocracia estatal.

Tais tipos de narrativa[, a literatura e a crítica literária,] podem ser entendidas como a criação e a acumulação dos ícones, mitos e utopias que configuram a nacionalidade como um “nós” diferencial, baseado em uma experiência histórica à qual se outorga o ranque de “única.” Sua reiteração e seu manutenção finalmente sedimentam uma “tradição,” com a capacidade de gerar espaços, calendários e rituais comemorativos – as “efemérides” nacionais. Com elas, os poderes hegemônico e dominante fazem suas transações com a sociedade civil, condicionando-a e [dessa maneira] comprometendo-se a respeitar esse [tal] poder. Essa teatralidade social assume caracteres de sacralidade secular que exalta o épico da formação do Estado e a formação da “família nacional,” sendo [dessa forma] imputados ao Estado atributos de amor, ordem, justiça e participação como analogias do ideal de estabilidade social. Por meio de gerações de cidadãos, tais narrativas de identidade nacional chegam a decantar o modelo cultural (ver: TURAINÉ, 1977) com o qual as sociedades definem a relação de trabalho e de domínio dos seres humanos e da natureza para construir aquilo que as publicações nacionais chegam a estimar como a “boa sociedade,” a “qualidade de vida” e o “ser humano ideal.”

Tal modelo cultural, conformado pelas narrativas de identidade nacional, estabiliza a memória histórica coletiva como espaço simbólico no desenvolvimento das lutas sociais em prazo muito longo. O modelo cultural que impera em uma sociedade é resultado pessoal de pugnas memoráveis entre dominadores e dominados. Não obstante, as classes dominantes e subordinadas tentam se apropriar do modelo cultural [vigente] para coincidir com seus propósitos imediatos na condução da sociedade. Tentam se apropriar do modelo de cultura nacional introduzindo nele componentes utópicos que buscam fazê-lo coincidir com seus interesses contingentes. Na medida que, por outro lado, busca-se tal apropriação para que coincida com as organizações específicas que representam os setores em conflito, encontramos-nos perante uma manipulação

ideológica das narrativas de identidade nacional. Tal manipulação ideológica se manifesta como a construção de universos simbólicos criados para coincidir com sua concepção do poder social. *Contudo, apesar de seus esforços, é impossível que esse modelo cultural coincida de todo com as aspirações em luta, posto que está constituído por múltiplas e contraditórias utopias sociais, assim como de agendas políticas concretas, passadas, presentes e futuras* [itálicos no original do autor].

Como elementos da contingência política, os universos simbólicos são criados para orientar a participação massiva na implementação dos projetos sociais e econômicos de competitividade e luta. Incentiva-se tal participação mediante temas prioritários na discussão e nos debates públicos; na proposta de identidades ótimas e desejáveis, individuais coletivas e étnicas; nos papéis e gêneros sexuais válidos e legítimos, aos quais são outorgados a qualidade de agências chamadas a implementar os termos do projeto social e econômico que se procura hegemonizar. Simultaneamente, se desqualifica e se desacredita aos oponentes, imputando-lhes invalidez e ilegitimidade. Em torno da constituição de tais agências sociais são feitas propostas morais e éticas, se faz circular metáforas e símbolos tomados da “tradição.” Isso explica, por exemplo, o valor de mudança que têm tomado no Chile as figuras de Bernardo O’Higgins (1778-1842) e Diego Portales (1793-1837) como ícones da ditadura militar neoliberal, como as de Pablo Neruda (1904-1973) e de Violeta Parra (1917-1967) para a oposição progressista; ou a reciclagem do significado da figura de Porfirio Díaz (1830-1915) para justificar a política neoliberal do presidente Carlos Salinas de Gortari (1948-...) no México.

O fato de ser ingrediente constitutivo da identidade nacional acentua características intrínsecas e extrínsecas da literatura, herdadas de seus antecedentes mágicos e teológicos. No contexto da sacralidade secular das identidades nacionais, os textos literários se convertem em ícones culturais de dimensões monumentais. Contudo, o Estado é a instituição chamada para administrar e manter os monumentos nacionais (em termos de literatura), por meio dos programas de ensino regidos pelos ministros da Educação e da Cultura. De fato, tais monumentos representam uma alegoria das tensões entre poderes hegemônicos e dominantes que enfrentam os poderes

contestatórios, alternativos e potenciais. Como tal alegoria do Estado, a função social de todo monumento é a de servir de foco espacial e de concretude material em torno do que se recordam dos sofrimentos padecidos por seres tanto conhecidos como anônimos na construção da cultura nacional. Isso equivale a dizer que os setores sociais em conflito estão preparados para respeitar esses monumentos de maneira similar à necessidade imperativa de que exista um Estado nacional como polo indispensável para a ordenação das lutas pela dominação social. A utilização consciente do Estado e dos monumentos nacionais tem um duplo propósito para os setores sociais em luta: teatralizar aspirações conflitantes, mantendo um contexto de comunidade simbólica que ao mesmo tempo os identifica e os diferencia. Tal função é dupla no texto literário entendido como consciência monádica. *Portanto, intrinsecamente, todo texto literário canonizado, quer dizer, monumentalizado, deve ser entendido como tentativa fracassada de apropriação ideológica do modelo cultural que caracteriza uma nação* [itálicos no original do autor].

Reiteremo-lo, dessa vez sob outro ângulo: *em nível simbólico, a instituição literária – entendida intrínseca ou extrinsecamente – é parte da proclamação de atos monumentais inevitavelmente fracassados em sua tentativa de totalizar o sentido de uma anamnese e de uma reconciliação de conflitos sociais, na medida em que nenhum setor social em conflito pode se apropriar inteiramente do modelo da cultura nacional. Não obstante, sobre a base de tais atos fracassados podem-se potencializar locais escatológicos com os quais as gerações posteriores exigem reivindicações já inevitáveis e irrevogáveis, se é que o poder dominante tem alguma possibilidade de se auto preservar. Necessariamente isso leva a uma redefinição das narrativas-mestre de identidade nacional e a novos esforços de recanonização de obras literárias* [itálicos no original do autor].

A reiteração acima esclarece ainda mais a dialética crítica estabelecida em um parágrafo anterior: a particularidade histórica de uma civilização toma sentido pleno somente em referência a essências universais construídas pela espécie para a dignificação dos seres humanos. Pode ser que em algum momento tais essências não sejam mais que ficção utópica. Não obstante, mais tarde se materializam porque todo poder dominante se vê forçado a legitimar ideologicamente as manifestações de sua majestade lançando mão

de verdades “eternas,” “puras,” “imperecíveis.” Com tais verdades, o poder procura instalar-se no espaço do “conhecimento verdadeiro” (a *noesis*, a *episteme*), colocando-se mais além da “impermanência” e da “contingência” da realidade empírica e da “visão caprichosa” (a *doxa*). Desta maneira, os próceres do poder dominante se monumentalizam a si mesmos e aos instrumentos culturais que utilizaram ou construíram, arrogando a si o máximo de virtude humana conferida dentro dos marcos da “boa sociedade” e do “ideal de ser humano” que impera na sociedade. Trata-se de uma economia da virtude humana na qual a apropriação monumental de mais-valia simbólica expulsa da consciência e da teatralidade social os seres anônimos que desgastaram seu corpo para alimentar aos próceres e construir seus monumentos. *Portanto, todo monumento nacional é uma materialização de má fé, de má consciência. Sartre descrevia com esses termos toda intenção de “seriedade” com que o poder social já estabelecido procurava impor paradigmas éticos vazios de escolha humana, paradigmas impostos como dogmas religiosos, como fórmulas inertes, nas quais já se perdeu a memória de que surgiram de um ato de criação da liberdade humana* (ver: SIMONT, 1992) [itálicos no original do autor].

Sem embargo, mais tarde os seres silenciados podem retornar, exigindo sua reivindicação precisamente em nome dessas essências universais monumentalizadas originalmente pelo poder apenas como intenção retórica. Pensemos que o movimento pelos direitos civis e políticos da população negra do sul dos Estados Unidos ensejou a exigência massiva da implementação destes bens cerca de duzentos anos depois que foram proclamados, retórica e exclusivamente, na Declaração de Independência e na Constituição [estadunidenses], por uma elite escravagista, terra-tenente e mercantil que só cuidava de seus interesses históricos mais particulares. É o momento em que as novas gerações retornam às origens de uma sociedade lutando para injetar nova vida aos monumentos da má fé, da má consciência, convertendo-os por um curto período em implementos culturais com valor de uso, cheios de vida, para os atos em que concretizaram sua própria busca de liberdade, até o momento em que essas mesmas gerações construam seus próprios monumentos à má consciência.

Ante o exposto, a tarefa prática de uma hermenêutica literária ancorada na defesa dos direitos humanos é dupla: pelo lado intrínseco,

a tarefa de expor à mirada crítica as estratégias discursivas intratextuais com que se construíram representações fictícias de caráter monumental para propor reconciliações sociais de má fé, emitindo logo um juízo sobre sua pertinência no sentido de um entendimento real da sociedade como espaço para a promoção da vida, pelo reconhecimento na justiça dos sacrifícios feitos por todos os setores sociais na construção da dignidade da *persona*. Pelo lado extrínseco, a tarefa de compreender o uso político que se dá aos textos literários como ícones da nacionalidade, utilizados nos conflitos contemporâneos pela apropriação do modelo cultural. Em suma, toda obra literária pode ser entendida como dualidade irônica: como entidade que contém, de fato e implicitamente, uma política de direitos humanos e que esta reflita dupla e simultaneamente o sentido do modelo cultural como esquema tácito da vida e da civilização administrada pelo Estado nacional.

Questão prática

8 Monumentalidade literária e anamnese social: diacronia

Expor à mirada crítica as estratégias de construção de todo monumento tem, na realidade, um eixo sincrônico e outro diacrônico. O primeiro está diretamente relacionado com verdades “eternas”, com “essências universais”, construídas por meio da história pela espécie humana para dignificar-se a si mesma. O eixo diacrônico é construído pelas lutas acontecidas em uma sociedade e em uma época particulares para concretizar tais verdades e tais essências. Ao longo do tempo, o conjunto dessas lutas constrói o modelo cultural característico de uma sociedade. No que diz respeito à mônade literária, a irrupção do eterno e do universal no histórico é mediada pelos gêneros literários retóricos que a humanidade se deu de presente a si mesma para a construção do conceito de *persona*. Por sua vez, o “eterno” e o “universal” pendem sobre a prática rotineira da crítica literária latino-americana no ensino de disciplinas panorâmicas sobre o desenvolvimento da “tradição”, o cânone de obras monumentalizadas. Para tais disciplinas, os catedráticos selecionam os títulos com variações acentuadas. Contudo, apesar dessas

variações, reconhece-se, em geral, que as obras explicadas e interpretadas são parte de um cânone compartilhado nacional e internacionalmente.

No momento de demonstrar uma modalidade de interpretação diacrônica deste cânone no contexto teórico discutido, insisto que a hermenêutica cultural esboçada até agora se enfrente com esses monumentos com a mesma ironia e protocolo com que as missões enviadas pelas ONGs para a defesa dos direitos humanos se enfrentam com os representantes de um governo: sabendo que neste momento atuam com má fé, com má consciência, que por trás de sua máscara de dignidade e probidade ocultam o reconhecimento dos corpos dos desaparecidos, dos centros ilegais de detenção e de tortura. Contudo, toda comunicação com eles deve guardar as normas de respeito, posto que a imagem de dignidade exibida é, na realidade, um reflexo midiaticizado de sofrimentos imemoriais na construção desse Estado e que somente por meio de suas instituições se produzirá a reivindicação esperada.

Consideremos, ademais, outro fato histórico: o cânone da literatura “universal” está estreitamente relacionado com a formação dos impérios modernos (ver: VOEGELIN, 1990). Estes são os sucessos que constituem a história mundial moderna. Por isso é que, como fato especialmente válido para a América Latina, a anamnese na obra literária é um constante retorno à inauguração da dependência como solo fundamental do sentido da história. Gêneros como o épico, o romance, a comédia, a tragédia, o melodrama, foram e seguem sendo o *logos* da realização da realização imperial. No estudo de tais gêneros retóricos como implementos da empresa imperial, as analogias de Adorno enquanto à relação entre forma literária e repressão humana e da natureza são novamente referendadas.

Ao revelar a função histórica dos gêneros retóricos, a hermenêutica faz com que a mônade literária se faça transparente ao escrutínio da forma em que ela seja o depósito histórico do desenvolvimento da pessoa na América Latina. Ante tal mirada historicizadora, os gêneros retóricos se transformam em um *kairós* – como indicam os teólogos da libertação, este é um “momento de particular densidade do significado, até o ponto em que a eles podemos referir com termos como: *hæc est dies, hæc est nox, in illo tempore*

(este é o dia, esta é a noite, naquele tempo)” (BOFF, 1981, p. 10). Tais *kairói* revelam as carências com que a noção de *persona* se desenvolveu em um contexto de dependência. Contudo, ao mesmo tempo, tais gêneros retóricos, entendidos também como ferramentas de construção dos direitos humanos, demonstram um *télos* histórico que violenta e simultaneamente confronta as carências com a confiança na plenitude do ser, a mobilização e o trabalho de solidariedade humana ao longo da história, a abertura de espaços para o exercício do desafio e da rebelião emancipadora, expressa com a penúria de seres humanos que percebemos incompletos, ignorantes de seu potencial, submissos, dominados, que desprezam outros seres humanos e a si mesmos porque assumem sua vida em um ambiente no qual a liberdade está enclausurada.

Assim como a história da humanidade parece ter início com o mito dos hominídeos neuróticos que assassinaram seu pai, projetando infinitamente aos seus descendentes a culpa como elemento constitutivo da cultura e da civilização, a integração do que hoje é a América Latina à história europeia ou europeizante se inaugura com a épica. Esse gênero foi a expressão retórica da destruição e conquista dos grandes impérios autóctones das Américas, o asteca e o inca, e a sujeição de outros povos indígenas de menor articulação social. A obra de Hernán Cortés (1485-1547) e Bernal Díaz del Castillo (1492-1584)[, esse último, amigo de Cortés e “biógrafo” da conquista do México] – culminando com *La Araucana* (1569-1578-1579), poema do espanhol [de Madrid] Alonso de Ercilla [y Zúñiga] (1533-1594), já formalizado como épico – pode ser lida como uma elaboração ideológica à exaltação de seres humanos em luta para alcançar o maior reconhecimento de sua humanidade na expansão do império [espanhol] e da civilização cristã. Tal acontecimento supõe um salto descomunal entre a particularidade histórica e a universalidade humana pelo fato de que, por meio da poesia épica, os interesses empresariais próprios do sistema econômico mercantilista, de todo pessoais e específicos, são mostrados como verdades e prioridades para a ação pública, protegidas pela Coroa [espanhola] e o estado imperial, válidas para toda raça, povo, nação e civilização.

Simultaneamente, tais monumentalidades justificam, exaltam e ocultam a violência empregada para submeter outros seres humanos, despojá-los de suas terras e [de suas] outras propriedades, convertê-

los em trabalhadores forçados, erradicá-los, instalá-los nas áreas mais necessárias para a economia imperial e reorientar a produção social de acordo com os novos interesses econômicos. Assim se inaugurou a temática literária da civilização (imperial) *versus* a barbárie (autóctone/nacional), tema que se projetou, se reiterou e [de certa maneira] se manteve até os nossos dias. Por meio dos diferentes ciclos de dependência, o herói épico que interioriza os interesses estrangeiros nas culturas locais segue lutando para destruir o pluralismo étnico, considerado caótico e perverso, para substituí-lo por uma univocidade e homogeneidade cultural suscetível de ser melhor administrada, uma [realidade] que fala de ordem, eficiência, normalidade e verdade. Sua manifestação mais recente é o genocídio dos povos indígenas da Amazônia para incorporar a produtividade desse território às demandas do mercado internacional.

A exaltação da façanha épica de pequeníssimos bandos de espoliadores peninsulares [ibéricos], que tiveram a capacidade de destruir ou de subjugar grandes impérios indígenas, deve ser confrontada com uma meditação sobre o genocídio, a destruição e a perda irreversível de enormes tesouros da humanidade. A base para tal meditação deveria ser o tipo de razoabilidade que levou à Convenção para a Prevenção e Sanção do Delito de Genocídio, de 1948; à Convenção de nº 107 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), Concernente à Proteção e Integração das Populações Indígenas, Tribais ou Semi-Tribais, de 1957; à Declaração sobre Raça e Preconceitos Raciais da UNESCO, de 1978; e à Declaração de Princípios dos Direitos Indígenas, adotada pela IV Assembleia do Conselho Mundial dos Povos Indígenas, de 1984. Sobre tal base objetiva, a tal meditação deve ter o discernimento necessário para evitar as nostalgias arcádicas que muitas vezes caracterizaram os debates do ano de 1992 no chamado Encontro de Culturas propiciado pelo Ministério de Cultura da Espanha; a denúncia sobre os efeitos da invasão europeia da América não pode servir para um revisionismo histórico que parcialize a experiência histórica em termos maniqueístas. Devemos confrontar o fato de que os antigos impérios pré-colombianos também se apoiaram no que hoje considerariamos como gravíssimas violações dos direitos humanos. Deve-se entender as razões pelas quais as lideranças desses impérios indígenas

procuraram tão intensamente um entendimento político com os invasores. Ao mesmo tempo, é preciso celebrar a existência de seres como Frei Bartolomeu de las Casas (1484-1566) e Alvar Núñez Cabeza de Vaca (1490-1558). O fato de que tenham sido capazes de defender a humanidade dos indígenas, ainda que dentro dos parâmetros ideológicos do império [espanhol], com terríveis consequências pessoais para Cabeza de Vaca, aponta e entende tais pessoas como antecessores diretos do movimento de defesa dos direitos humanos e [no caso do frei] da Teologia da Libertação em toda a América Latina.

Recordar essa experiência histórica deve servir de base para uma discussão historicamente informada sobre os motivos porque hoje em dia o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais da ONU proclama o direito de livre autodeterminação dos povos em seus dois primeiros incisos, no seu Artigo 1º:

§ 1 Todos os povos têm o direito à autodeterminação. Em virtude desse direito, determinam livremente seu estatuto político e asseguram livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural. // § 2 Para a consecução de seus objetivos, todos os povos podem dispor livremente de suas riquezas e de seus recursos naturais, sem prejuízo das obrigações decorrentes da cooperação econômica internacional, baseada no princípio do proveito mútuo e do Direito Internacional. Em caso algum poderá um povo ser privado de seus próprios meios de subsistência (PACTO, 1966, p. 1-2).

Já instaurado o mercantilismo nas Américas desde o final do século XVI, o espaço da representação literária foi transferido para o centro das cidades-sede dos vice-reinados [espanhóis]. Eram elas o eixo administrativo de transferência à metrópole [Madrid] da mais-valia produzida na América [hispanica]. O excedente de riqueza que permanecia nestas cidades permitia a existência de uma burocracia, tanto laica como religiosa, cuja tarefa principal era a teatralização das cerimônias que articulavam a particularidade americana com a universalidade do império [espanhol]. Com esta teatralidade, o império ostentava seu poder e cimentava sua dominação com o rumor barroco

de arcos do triunfo para a recepção de dignitários, procissões religiosas, passeios do vice-rei pela cidade, jogos florais, teatro e poesia cortesã, e as discussões teológicas públicas produzidas por intelectuais como o espanhol [radicado em Porto Rico] Bernardo de Balbuena (1568-1607), a Irmã mexicana Juana Inés de la Cruz (1651-1695), o também mexicano Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), o peruano Pedro Peralta y Barnuevo (1663-1743) e o espanhol Eusebio Vela García (1688-1737) [ator, dramaturgo e empresário teatral que se tornou popular na Cidade do México]. Era uma burocracia formada por advogados, notários públicos [funcionários cartoriais], escrivãos, professores universitários, sacerdotes e freiras que fundaram uma comunidade intelectual e obtiveram um reconhecimento oficial, demonstrando sua competência no uso de códigos literários trazidos da metrópole.

Tal produção cultural pode ser entendida como uma falsa reconciliação da experiência [latino-]americana com a razão imperial, uma vez que a intelectualidade foi desviada da consciência do potencial espiritual e material do ser [latino-]americano para concentrar a atenção na monarquia universal. Esta *Universitas christiana* [universidade cristã], cujo centro era o imperador, não só devia conservar os reinos, como também tomá-los para impor uma ordem divina que civilizasse os infiéis e sujeitasse os hereges. A coordenação do poder e dos interesses religiosos e seculares do Estado – com o poder espiritual da igreja e as figuras icônicas do rei e de seus delegados, os vice-reis, na América [hispanica] – articulava a temporalidade histórica e a eternidade. Tal articulação se convertia em uma manifestação do sagrado no centro das cidades coloniais [da América hispanica. Pouco há aqui o que se comentar sobre este tema cá no Brasil, já que as tais “manifestações do sagrado” deviam ser bem mais miscigenadas do que essas no contexto da América Latina hispanica, embora o caráter de mando da autoridade fosse algo mui semelhante, e até mesmo maior após a chegada da família real portuguesa no Brasil, no início do século XIX]. As cerimônias que aconteciam em tais cidades coloniais concretizavam a união das colônias com o império universal em [algo como] um “corpo místico.”

Não obstante, as contingências mesmas da empresa mercantilista mostravam inevitavelmente a materialidade particular

do [latino-]americano. Com as aventuras e as contingências criadas por seu imperativo de conquista, de comércio e de extorsão da população em geral, com a cobrança injusta e violenta de impostos arbitrários e o monopólio da produção e do comércio, administrados pela autoridade do vice-rei e seu círculo de aliados e assessores, surgiram os relatos de naufrágios, cativos, peregrinações e motins de indígenas que caracterizam o período de estabilidade colonial. Eles dão um testemunho da heterogeneidade racial, étnica e linguística do ambiente [latino-]americano. São relatos como esses que gradualmente configuram a noção de América como um campo de complexas energias vitais que tendem a concretizar suas potencialidades mesmo contra os flagelos de uma ordem colonial que os derrota, que impõe e mantém as máscaras de um conhecimento escolástico incapaz de orientá-lo para a promoção da profundidade da vida. A primeira grande denúncia a esse respeito, dentro da cultura oficial, foi na poesia do espanhol-peruano Juan del Valle y Caviedes (1645-1697). Mais tarde, na etapa imediatamente antes das guerras civis de independência [latino-]americanas, essa temática foi estabilizada por poetas como o mexicano [Frei] Manuel Martínez de Navarrete (1768-1809), os cubanos Manuel de Zequeira y Arango (1764-1846) e José María Heredia (1803-1839), e o venezuelano-chileno Andrés Bello (1781-1865). Tais poetas agregaram a noção de que o potencial [latino-]americano só se concretizaria com o trabalho de *criollos* independentes. Contudo, apesar da noção de potencial não-concretizado, tal consciência não capta o significado do sincretismo cultural dos comerciantes e dos artesãos arruinados pelo monopólio mercantilista e das massas migrantes de indígenas, de castas [familiares] e de mestiços que deram respostas à exploração imperial em demasia com sublevações, deserções, quilombolas e bandoleirismo, condenados que estavam a vagar ou [já] a se concentrar nas periferias das cidades dos vice-reis.

Do lado de dentro da cultura oficial, a percepção de tal sincretismo é a de uma consciência da ruptura histórica condicionada pela situação desvalida dos peninsulares pobres e particularmente dos *criollos* que, em sua própria terra e apesar de sua riqueza, viam-se despojados das mais altas hierarquias na igreja, na burocracia, nas milícias e no comércio, por peninsulares mais recém-chegados e menos

preparados para tais funções. Na afirmação de seus direitos e de sua dignidade, esses *criollos* se adornaram com símbolos e ícones tomados da heterogeneidade [étnica latino-]americana, na medida em que esta não representava nem uma ameaça de revolta nem término de sua dominação. Em sua necessidade de afirmar a identidade *criolla*, a imaginação dos intelectuais abandonou o centro da cidade e adentrou as zonas marginais para explorar sua diversidade, ao mesmo tempo em que atravessou a amplitude do espaço imperial e [latino-]americano. A representação de tal ocorrido dirimiria as lutas sobre que setor presidiria a racionalização técnica da energia [latino-]americana – se os *criollos* ou as novas ondas da burocracia enviadas durante o século XVIII pela monarquia dos Bourbon, durante a reforma e a modernização do mercantilismo espanhol. Essa luta apresentou à América Latina a aspiração a uma modernidade, debate que nos afeta até os dias de hoje. A aspiração à modernidade é aquela que, na América Latina, dá contornos ao surgimento de uma noção coletiva de *persona*, com capacidade autônoma de planejamento e com memória que guiam suas aspirações à mudança e à renovação, como para exercer o direito de autodeterminação dos povos.

A manifestação mais clara de tal aspiração à modernidade é o fato de que obras representativas do período adotam a intenção ou o formato de relatórios levados à sua superioridade pela tecnoburocracia. Desta forma, temos como exemplo: *Lazarillo de ciegos caminantes desde Buenos Aires hasta Lima* (1773), do espanhol [de Gijón, estabelecido em Lima] Alonso Carrió de la Vandra (1715 ou 1716-1783) [utilizando o pseudônimo de “Concolorcorvo” na pele de seu amanuense, que ao longo dos anos também passou a ser “autor” da obra]; *Lima por dentro y por fuera* (1792), do espanhol [andaluz, que viveu no México e se estabeleceu em Lima,] Esteban Terralla y Landa (1750-1805); a “Carta de Jamaica” (1815), documento assinado pelo grande revolucionário venezuelano Simón Bolívar (1783-1830), reconhecido na América Latina como “o Libertador”; e *El Periquillo Sarniento* (1816), do mexicano José Joaquín Fernández de Lizardi (1776-1827). Essas obras fundam uma antropologia [de caráter] materialista que atribui a tipicidade do comportamento em cada região do [então] império [hispânico] à maneira pela qual os seres humanos tomam consciência da riqueza material que os rodeia. Tal

antropologia materialista continua a premissa de que a incrível riqueza das Américas não teve um cultivo racional baseado nem nos métodos do passado pré-colombiano nem nesta época. Desse modo, o tecnoburocrata manifesta a aspiração convertendo-se em uma espécie de figura paterna que decantou e entabulou uma experiência que [ele] deve anunciar às novas gerações. Esse novo pai substituiria o mau pai da fase colonial dos Habsburgo, com seu tomismo verborreico e impraticável. O capital intelectual acumulado por esse novo pai devia ser investido nos jovens mediante os ensinamentos que racionalizaram suas experiências mais cotidianas, impedindo o desperdício de seu próprio capital, de suas energias, para que [eles] contribuíssem com a produtividade local.

Uma vez conseguida a independência, os jovens românticos da primeira metade do século XIX continuaram a temática de racionalização do potencial [latino-]americano. Ante sua proposta de crítica literária, [os já citados] Esteban Echeverría e José Victorino Lastarría teatralizaram esses temas da condução do povo [latino-]americano em uma peregrinação que o libertaria da barbárie em que o submetera o império [hispânico]. O destino desejado era a civilização europeia moderna, manifestada nas cidades nas quais a cultura da Inglaterra, da França e dos Estados Unidos havia sido enxertada. Nessa metonímia, presente no neoliberalismo até nossos dias, o intelectual romântico aparecia como profeta-estadista, condutor de seu povo no deserto, com capacidade para intuir a essência de seu ser – *a lei do ser* [itálicos do autor] – como uma energia vital que busca sua materialização no tempo e no espaço. A intuição de tal energia era o que dava ao intelectual o ranque de criador.

Não resta dúvida de que tal peregrinação simbólica homologava a preocupação romântica em construir e estabilizar os novos Estados nacionais como agentes principais na homogeneização do território nacional e na integração das economias locais ao mercado capitalista internacional. Essa tarefa implicava: 1) definir claramente a geografia política de cada país; 2) ocupar e colonizar territórios não habitados ou em posse de povos indígenas; 3) exterminar os povos indígenas que resistissem à colonização; 4) fundar cidades e fortes militares como focos de pacificação e centros administrativos da nova produção; 5) dotá-los de uma infraestrutura de comunicação e

transporte; 6) habilitar os dispositivos jurídicos, financeiros e policiais para assegurar a livre circulação de mercadorias; e 7) promover a imigração. Sem embargo, a intenção de redimir o povo de sua barbárie por meio de uma literatura democrática, nacional e popular ficou confinada à crítica literária. Em uma forte ruptura com a crítica literária, a literatura mesma ocupou o imaginário social aberto com a épica da modernização com uma exaltação narcisista do sofrimento heroico e dos sacrifícios necessários para a construção da nacionalidade realizados pelas oligarquias modernizantes. Por isso é que as obras consideradas como mais representativas do período da construção dos Estados nacionais assumem o significado de alegorias, de parábolas ou de autos sacramentais. A narrativa sempre termina com um monumento ou um ato sacramental protagonizado pelas oligarquias. Tais monumentos servem de marco histórico para que as futuras gerações se orientem.

Comprovemo-lo: o final exitoso em *La cautiva* (1837), de Esteban Echeverría, trata da instalação de uma cruz como ato de ocupação do vazio do Pampa [argentino], após a peregrinação de María; em “El Matadero” (1838), [conto] do mesmo autor, é a morte do jovem unitário como expressão da vontade de abrir a livre circulação no mercado pecuário distorcido pela irracionalidade dos [agentes] federais sob as ordens de Juan Manuel de Rosas (1793-1877); *Amalia* (1855), de José Mármol (1817-1871), nos convida a lamentar a transgressão dos espaços requintados da espiritualidade afrancesada por assassinos que representam um “rosismo” demoníaco; no *Martín Rivas* (1862), do chileno Alberto Blest Gana (1830-1920), se mostra o sentido catártico que toma a revolução liberal de 1851, no Chile, com o anúncio do matrimônio do herói com Leonor, em uma ritualização que de fato une o capital especulativo [representado por Leonor e sua poderosa família] ao mineiro [ou seja, a Martín, que representa o outro lado da história, os trabalhadores das minas]; em *María* (1867), de Jorge Isaacs [conforme já vimos], encontra-se a intervenção do “editor” para dar um sentido monumental ao testemunho de Efraim sobre as pressões financeiras que impediram seu matrimônio com sua prima; no poema do argentino José Hernández (1834-1886) se assiste à reunião final do personagem homônimo em *Martín Fierro* (1872 e 1879), com seus

filhos perdidos, em uma festa folclórica que antecede sua despedida e a fusão da experiência histórica das classes populares no inconsciente coletivo argentino.

Estes rituais de sacrifício são teatralizados com um espírito profundamente cristão. Implicam em uma divisão da história entre um passado “inautêntico” e o desencadear da história “verdadeira,” após a morte de heróis que, indiretamente, assumem (ou procuram assumir) a identidade de Cristo. O leitor é chamado a completar as tarefas dos heróis fracassados ou a se conformar com os resultados da história liberal. Os vazios emocionais criados pelo triste final dessas alegorias, parábolas e autos sacramentais são implicitamente compensados pela aspiração a formar a “família nacional” como instituição estável, segura e disciplinada. Reparemos porque, depois de tudo, a família é um dos aparelhos ideológicos do Estado. Portanto, a formação da “família nacional” é a instauração simbólica de uma ordem dominante que adota uma máscara patriarcal para alertar à cidadania contra os perigos de uma debilitação da vontade de construção do liberalismo. Para tal efeito, o espírito patriarcal nos chama à celebração e à comemoração de tais rituais de sacrifício como atos de congregação de forças e de reafirmação da vontade nacional, em respeito aos heróis caídos – como em *La cautiva*, “El Matadero,” *Amalia* e *María*; como ato de concentração de um poder econômico disperso que, de outro modo, debilitaria a oligarquia – como em *Martín Rivas* (1862); ou como ato de integração ideológica da heterogeneidade étnica ainda recuperável no processo geral de genocídio – como em *Martín Fierro* (1872 e 1879), do argentino José Hernández, e em *Cumandá* (1879), do equatoriano Juan León Mera (1832-1894). Esses mesmos rituais exorcizam a heterogeneidade étnica irrecuperável pela lógica econômica e social do liberalismo, condenando-a à categoria de vermes demoníacos, como ocorre com os povos indígenas ou com os mulatos e [outros] mestiços com aspirações de ascensão social, segundo demonstram[, como já vimos,] as obras de Echeverría, Mármol, Mera e Blest Gana.

É preciso recordar que tais exorcismos simbólicos tiveram seu correlato direto nas grandes matanças de indígenas e de trabalhadores perpetrada pelo Estado oligárquico ao longo de todo o século XIX, até as primeiras décadas do século XX. Se é que restam dúvidas de

que a literatura inicial do liberalismo significou, finalmente, uma falsa reconciliação, basta recordar obras finisseculares já instaladas no triunfo liberal, como *En la sangre* (1887), do argentino Eugenio Cambaceres (1843-1888). Seu sentido cultural é a proclamação de um tabu contra os setores médios e emergentes da imigração italiana na Argentina: o casamento do filho de um imigrante com a filha de uma família de notáveis é equiparado a um ato de sodomia entre um animal e um ser humano. Por sua vez, o *Ariel* (1900), do uruguaio José Enrique Rodó (1872-1917), também é uma expressão do temor das oligarquias agropecuárias ante sua coabitação com classes sociais infra-humanas que com ela disputam o poder: o ensaio celebra um ritual iniciático em um dos espaços privilegiados pelo liberalismo, a biblioteca. Com isso se procura dar à juventude universitária um espírito greco-latino elitista. O ritual estava animado pela esperança de que a espiritualização da tal juventude quiçá a diferenciaria das massas escuras da classe média – “o rebanho humano” – que aspiravam à democratização das culturas nacionais.

Apesar de tais prevenções, outras obras procedentes da oligarquia ressaltaram um profundo pessimismo: *La bolsa* (1891), do argentino Julián Martel [pseudônimo de José María Miró (1867-1896)], e *Casa grande* (1908), do chileno Luis Orrego Luco (1866-1948). Tais obras acentuam a paranoia oligárquica perante a debilitação de seu poder – em Orrego Luco é o crime passionai que põe fim a uma jovem família da oligarquia liberal chilena, moralmente debilitada em uma época de consumismo afrancesado e suntuoso. Já Martel faz outro chamado, mas de alerta, ante o perigo de decadência, indicado pela loucura de um advogado arruinado por jogos na bolsa de comércio controlados pelos judeus, que se infiltraram na tal bolsa [de valores], que é, por sua vez, o espaço mais utópico do liberalismo econômico da época.

No início do século XX diversas obras ainda procuram monumentalizar uma reconciliação nacional dentro de um liberalismo econômico já em profunda crise. Porém, tais monumentalizações expressam os interesses das novas classes médias. Como tais, elas dirimiriam o poder dali em diante. Ainda dentro dos marcos de uma concepção veterinária dos seres humanos encontra-se [a peça teatral] *La gringa* (1904), do uruguaio Florencio Sánchez (1875-1910), que

ritualiza a união [matrimonial] entre os melhores espécimes biológicos do imigrante italiano e do *criollo*. Tal reconciliação é proposta com desconhecimento consciente das matanças de camponeses europeus recém-chegados à Argentina, em uma busca já quimérica da terra que ficara muito tempo atrás concentrada como monopólio em mãos oligárquicas. Com um tomo de nostalgia pela grandeza épica já terminada, tal ritualização mítica do passado liberal é continuada pela poesia de Jorge Luis Borges. Também está presente nos romances do argentino Roberto Arlt (1900-1942), em geral, e particularmente em *El juguete rabioso* (1926): logo após fracassar em receber as prebendas do liberalismo com roubo, trabalho honesto, comércio e educação técnica, Silvio Astier, o protagonista, finalmente as consegue com uma delação-sacrifício de um companheiro de delinquência a um mentor poderoso. Depois disso, o mentor abre novas oportunidades para que Silvio se mude para o sul, em uma pálida renovação paródica da épica liberal e com uma má consciência apenas disfarçada.

Como antecipação do caminho que mais adiante iria dar na literatura revolucionária e na literatura do *boom*, é preciso deter-se em duas obras: *Azul* (1888 e 1890), do nicaraguense Rubén Darío (1867-1916), e *Subterra* (1904), do chileno Baldomero Lillo (1867-1923). A obra de Darío dá um testemunho profético das contradições futuras da intelectualidade de classe média, uma vez que a economia latino-americana ficou efetivamente transnacionalizada desde a metade do século XX. Em um momento em que se impôs a economia liberal, observa-se em Darío as tensões de um intelectual que goza sibariticamente do consumo suntuoso oferecido pelo mecenato dos grandes potentados da época e pelos primeiros vislumbres da profissionalização do literato. Porém, tais benefícios não silenciam em Darío [algo como] o surgimento de uma consciência crítica que aponta a dependência cultural e os terríveis sofrimentos de trabalhadores superexplorados. Precisamente a partir desta tensão, Darío constrói uma voz lírica que, mediante intuições, inspirações, êxtases, devaneios e momentos místicos, articula um discurso romântico para a crítica de uma civilização liberal. Bem como onisciência ou como um “eu” testemunhante, tal voz lírica caminha, vaga e peregrina pelos espaços públicos e se introduz nos espaços íntimos e privados. Observando a fetichização dos produtos culturais

e dos seres humanos, todos ficaram reduzidos a um valor de troca, a objetos inertes, doentes. Sobre eles paira um irracionalismo vitalista que procura ressacralizar um mundo degradado por um cientificismo positivista em conluio com o liberalismo econômico. O propósito é restaurar no mundo o tal princípio da vida [ao qual já fiz referência]. Isso faz com que uma visão em que o estrato empírico não esgota nem o conhecimento nem a experiência. Sobre ele, se superpõe um estrato suprarreal, transformando o dado empírico em símbolos cuja sobrecarga de significados remete a uma realidade religiosa, esotérica; ao mesmo tempo, introduz-se uma infrarrealidade de energias naturais que se materializam em figuras mágicas, míticas. As dimensões estéticas e religiosas do ser humano são as que permitem uma continuidade na experiência desses estratos, por [meio de] uma totalização espiritual redentora. A experiência estética e religiosa toma o signo feminino e revitaliza um universo desmantelado e fragmentado por uma cultura de morte, mercantilizada, científica e masculina.

Os contos de Baldomero Lillo prolongam o romantismo de Darío e o complementam do extremo social oposto, da situação dos trabalhadores superexplorados. Por sua situação, os contos antecipam aspectos do futuro projeto literário comunista e populista. Em uma época de desnacionalização da economia chilena, em que seus componentes mais dinâmicos – o salitre e o carvão – já eram propriedade inglesa, *Subterra* foi uma denúncia das condições de vida dos carvoeiros. A denúncia é esboçada em cenas similares aos *chiaroscuros* distorcidos do expressionismo. Elas servem para contrapor dois estratos da realidade: as rotinas de extração do mineral no trabalho subterrâneo e a do cotidiano da superfície. Esta é permeada pela soberba, ferocidade, egoísmo, rapina e arbitrariedade dos administradores ingleses e chilenos que serializam os seres humanos e os reduzem a itens em livros de contabilidade. Completa o sentido deste espaço uma natureza estéril, inóspita, desolada, impassível ante o sofrimento de todo ser vivo, animal e humano. A deterioração e a distorção grotesca de tais seres se manifestam [em personagens] com sensibilidades instáveis, temerosas, paranoicas, histéricas e em convulsão. No subterrâneo, a mina de carvão aparece como monstro oculto e agachado no escuro, nas sombras como um vampiro insaciável que espera para absorver suor e sangue. A descida [às minas

de carvão] é apresentada como um ingresso ao inferno, em rituais que constantemente produzem resíduos humanos mutilados. Na escuridão e em meio a gases venenosos alteram-se os ciclos do desenvolvimento humano e se desvirtuam as normas éticas: a aspiração humana mais desejada resulta ser a morte rápida para evitar maiores sofrimentos. Porém, no subterrâneo também se manifesta uma força de liberação instintiva, estreitamente ligada à morte. Trata-se da violência dos carvoeiros que, já não têm nada a perder e que, conscientemente, provocam explosões como catástrofes libertadoras. Ao mesmo tempo, o instinto libertador se manifesta com utopias de anseio por uma superfície [mais] sã, iluminada pelo sol, na qual o desejo humano fique infantilmente satisfeito pela magia, em que a rígida disciplina social do trabalho se transforme na alegria de um jogo criativo. Com tudo isso já se anuncia o pensamento freudiano, o da Escola de Frankfurt, o surrealismo e, por extensão, prefigura-se a visão de mundo que caracterizou a narrativa do *boom*.

Um feixe de contingências debilitou os Estados oligárquicos e iniciou uma resposta globalizante para a condução social por parte dos intelectuais das classes médias emergentes. Tais contingências foram os terríveis efeitos humanos do darwinismo social: a caducidade do projeto econômico liberal após a Primeira Guerra Mundial [na Europa] e a Grande Depressão dos anos 1930 [esta, inicialmente nos Estados Unidos], e a instabilidade econômica causada pela participação cada vez mais restrita da América Latina no mercado internacional de alimentos e matérias primas. O protagonismo político das classes médias trouxe duas agendas sociais principais: a industrialização que substituiu a importação, impulsionada por meio de alianças pluriclassistas, populistas, de conduta mesocrática; e a utopia comunista, impulsionada por uma união do proletariado de maior consciência histórica com uma intelectualidade burguesa ou pequeno-burguesa radical. Em diferentes países, períodos ou conjunturas políticas, ambas utopias se articularam complementarmente com a tarefa de elevar o nível, ao simbolizar os nexos entre intelectualidade e povo, ambos projetos demonstraram ser mui semelhantes. Também é notório que ambos os projetos continuaram a tradição iniciada pelo liberalismo que emergiu durante o século XIX: seja já como representantes de partidos populistas ou

de vanguardas marxistas-leninistas, as elites intelectuais aparecem como condutoras das massas no caminho de sua redenção. Porém, agora o “povo” deixa de ser a massa indefinida dos liberais; [ele] foi perfilado de acordo com as diferenciações de classe social processadas por seu potencial para liderar o movimento de democratização social: era o campesinato despojado de sua terra, o proletariado organizado politicamente, o *lumpen*, os profissionais e os burocratas de ranque muito baixo.

Essa literatura introduziu uma preocupação de explorar a experiência cotidiana dessa massa popular e vislumbrar ali os elementos que levarão à sua redenção. Como em Baldomero Lillo (*q.v.*), que a apresentou literariamente como energia, força, falta de direção da matéria-prima, consciência confusa quanto ao significado de suas reivindicações, de ativismo espontâneo e sem direção. Ele a demonstrou com uma necessidade de que isso fosse organizado e conscientizado de acordo com um messianismo [do tipo] redentorista. Na visada do intelectual pequeno-burguês, essa massa [popular] ao mesmo tempo fascina e atemoriza por sua selvageria e seu primitivismo – como em *Los de abajo* (1916), do mexicano Mariano Azuela (1873-1952); e *Los días terrenales* (1949), do também mexicano José Revueltas (1914-1976). Também foi concebido como uma massa disponível para a manobra estratégica de um aparelho político que esperava conduzi-la à utopia de uma cultura nacional bem integrada, administrada por um Estado nacional independente e soberano – como em *Ecué Yamba O* (1933), do argentino Alejo Carpentier (1904-1980). Na medida em que tais massas se somaram aos dois projetos sociais em jogo, atribuiu-se a eles uma identidade popular-democrática. Conviviam em tal massa [popular] um subconsciente racial, uma sabedoria tradicional, o orgulho regionalista e nacionalista, e uma tradição coletivista com sua origem em um comunismo primitivo. Tais atributos foram imaginados como espaço figurativo desde o que originava como uma reserva moral e espiritual para a refundação nacional – como em *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1948), do [socialista] peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930), e em *El mundo es ancho y ajeno* (1941), do também peruano Ciro Alegría (1909-1967). Quanto à redenção da burocracia de segundo e terceiro escalões, o cânone da época apresentou um dilema: havia o

grande projeto revolucionário marxista-leninista que resgataria [a massa popular] de uma cotidianidade rotineira, solitária, anônima, chata e em tons de cinza [cor indistinta, sem graça], na qual, sem embargo, se intuía quase misticamente as forças quase naturais e humanas para a renovação social, como em *Residencia en la tierra* (1935), do chileno Pablo Neruda (1904-1973), e [os poemas póstumos] do peruano César Vallejo (1892-1938) em *Poemas humanos* (1939) e *España, aparta de mi este cáliz* (1940). Havia também a esperança de se adentrar o paraíso da modernidade, se é que fossem superadas as travas de um sentimento de desvantagem racial nas classes médias emergentes, como [na peça teatral] *Vejigantes* (1958), do portorriquenho Francisco Arriví (1915-2007). Assim, fica evidente aí a presença de um impulso místico nessa literatura. Isto faz pensar que em obras como a de Revueltas (*q.v.*) e *La sangre y la esperanza* (1948), do chileno Nicomedes Guzmán (1914-1964), já se vislumbravam os traços de religiosidade e materialismo histórico do que mais tarde se constituiria a Teologia da Libertação.

Aí pela segunda metade da década de 1950 já era patente o esgotamento da industrialização substitutiva da importação, das alianças populistas que o impulsionaram e do nacionalismo que o expressava. O índice mais significativo disto foi, na Argentina, a caída do governo de Juan Domingo Perón (1895-1974) em 1955. Nos países em que a industrialização tinha conseguido níveis mais altos, a ineficiência técnica da indústria nacional, a reduzida escala dos mercados [locais, internos], o aumento da população e as demandas dos setores médios e de trabalhadores sindicalizados, já acostumados a um nível de vida mais alto, levaram os governos populistas a uma política de aumento [da oferta] de um emprego burocrático estatal improdutivo e inflacionário. O sentimento de frustração por causa do estancamento econômico e da corrupção dos governos populistas, a violência política [foi] gerada por causa da expectativa de bem-estar que o populismo já não podia cumprir, a repressão anticomunista iniciada com a Guerra Fria, o início da Revolução Cubana e da contrarreação estadunidense por meio da “Aliança para o Progresso”, tudo isso produziu um clima intelectual tremendamente confuso e contraditório.

Por um lado, havia a crise da industrialização nacional e os efeitos cada vez mais marcados de desintegração nacional sob o

influxo econômico dos conglomerados transnacionais [ou multinacionais]. A tal Aliança para o Progresso alentava [toda a América Latina] a participar na modernização capitalista da América Latina. A consciência dessas contradições se manifestou especialmente por meio da Teoria da Dependência e da chamada “literatura do *boom*”. Ambas conformavam uma sensibilidade social apocalíptica e de triunfalismo revolucionário. As obras dos escritores mais importantes da época – o argentino Ernesto Sabato (1911-2011), os mexicanos Juan Rulfo (1917-1986) e Carlos Fuentes (1928-2012), o argentino Julio Cortázar (1914-1984), o colombiano Gabriel García Márquez (1927-2014), o peruano Mario Vargas Llosa (1936-...), o poeta chileno José Donoso (1924-1996) e o uruguaio Juan Carlos Onetti (1909-1994) – buscavam desnudar uma decadência social aparentemente inevitável. Em mansões burguesas, escolas militares, nos portos, nos povoados e nas pequenas cidades provincianas entregues a jogos de tabuleiro [e a mais nada], as antigas oligarquias liberais apareciam [nas obras querendo] prolongar os ciclos de dependência que têm caracterizado a história latino-americana. [Tais escritores] mostravam burguesias nacionais entregues a rituais perversos e satânicos, esvaziando-as agressivamente de sua capacidade de renovação histórica. Tal representação das oligarquias parecia anunciar o fim do capitalismo na América Latina e o começo de um processo revolucionário antevisto como inexorável. Tratava-se de uma crítica cultural de marcado tom surrealista, fundada no pensamento da Escola de Frankfurt. A guerrilha e uma concepção focada nas causas do triunfo revolucionário em Cuba foram interpretadas como manifestações do instintivismo de um Princípio do Prazer freudiano que varreria um Princípio da Realidade, burguês e já decrépito e neurotizante. Alguns desses escritores não titubearam em declarar que seu papel era equivalente ao da guerrilha ou de franco-atiradores que buscavam a erosão do poder burguês ao trabalhar [isso] desde suas próprias entranhas. Vanguarda política e vanguarda artística pareciam fundir-se em uma só identidade. O sentido libertador desse espontaneísmo pareceu confirmado com a sublevação estudantil de “maio de 1968,” na França. Nada parecia impossível para o fervor artístico-revolucionário dos “cronopios” [ou seja, de “personagens que não

atribuem importância exagerada às coisas”, segundo Julio Cortázar, em suas *Historias de cronopios y de famas* (1962)].

Na linguagem teórica empregada neste trabalho, o sentido geral da obra dos escritores do *boom* foi a vontade radical de expulsar o modelo cultural dependentista gerado pelas lutas sociais na América Latina. Daí seu tratamento paródico e satírico de elementos-chave da expressão literária desse modelo ao condenarem o espírito da épica, do romance e do ícone da “família nacional”. Porém, além da expressão de uma sensibilidade social apocalíptica, os escritores do *boom* gozaram das oportunidades burocráticas que abriam a confrontação ideológica dos campos capitalista e socialista para que pudessem viajar e residir em avançados países capitalistas. O acesso a todos os bens simbólicos que antes o ambiente nacional lhes proibia, e que agora a transnacionalização da cultura pelos conglomerados multinacionais punha ao seu alcance, redundou inevitavelmente na qualidade de suas obras literárias. A efervescência política e o clima polêmico criado pela Revolução Cubana, com a qual todos esses escritores ficariam associados, fez com que eles fossem estrelas nos congressos internacionais de intelectuais. O reconhecimento internacional do ranque [superior] de suas obras também tornou frequentes os seus passeios pelos meios acadêmicos das metrópoles capitalistas. Por um intenso período, tal popularidade criou para eles a imagem e a autoridade de serem porta-vozes da consciência histórica latino-americana. Isso acabou facilitando ao juízo crítico, como o de Octavio Paz, que afirmou, em relação a tal comportamento dos escritores [do *boom*], que a América Latina havia finalmente alcançado sua “universalidade”. De certo modo, refletindo a figura do nicaraguense Rubén Darío, a imagem revolucionária desses escritores convivia com um prazer sensual [advindo] dos benefícios materiais e espirituais de um capitalismo aparentemente em decadência. O gozo da decadência motivava alguns desses escritores a comentar sobre a má consciência em suas próprias obras.

A complexidade técnica da literatura do *boom* obrigou a crítica literária latino-americana a uma renovação total de seus recursos teóricos e metodológicos. Até então, sua principal matéria-prima havia sido os movimentos “criollista,” indigenista e a “literatura social” das décadas de 1930 e 1950, associados às utopias populistas e

socialistas. À primeira vista, a intenção abertamente política e frequentemente panfletária de tais obras não parecia pedir uma problematização teórica [lá muito] rigorosa. Isso permitiu a continuidade de aproximações do tipo “vida e obra”, remanescentes do positivismo, mesclada com apreciações temáticas, indicações em relação às influências literárias e observações pessoais de caráter sociopolítico por parte do crítico literário. As bolsas para estudos no estrangeiro – oferecidas aos quadros universitários no marco da renovação capitalista na América Latina e do anticomunismo – introduziram aos estudos literários o *New Criticism*, o Formalismo Russo, a fenomenologia, às diversas variedades de estruturalismo, às aproximações arquetípicas de base psicanalítica e, muito mais tarde, aos diversos tipos de semiótica.

Não seria demais dizer, portanto, que o retorno dos estudos literários à sua tradição crítico-literária e a fusão acadêmica do técnico e do político não ocorreu por causa da Revolução Cubana, mas sim por meio dos sucessos que ela atingiu na década de 1970: o governo da *Unidad Popular* [de Salvador Allende] no Chile, a “guerra suja” na Argentina, os golpes militares fascistas no Chile, no Uruguai e na Argentina [e também no Brasil, só que na década anterior, a partir de 1964 e indo até 1985: 21 anos de sofrimento], a revolução na Nicarágua e as guerras civis em El Salvador e na Guatemala. A presença dos exilados latino-americanos e um compromisso com os trabalhos de solidariedade levou setores acadêmicos no estrangeiro a recuperar onexo abandonado entre literatura e sociedade [algo que cá no Brasil surgiu, penso, em 1965, justamente com a publicação de *Literatura e sociedade*, de Antonio Candido (1918-2017)]. Nessa época a recuperação se deu ao atribuir à literatura a função de expressão ideológica dos diversos setores na luta social. Desde então, um dos termos mais utilizados para apontar o sentido desta crítica foi o de “crítica literária sócio-histórica.” Aqueles que [como eu] a impulsionamos, lançamos mão de tendências e perspectivas diversas dentro do materialismo histórico – György Lukács, a Escola de Frankfurt, Jean-Paul Sartre, Louis Althusser, Antonio Gramsci.

Na década de 1980, os expoentes desta crítica literária sócio-histórica vimos a necessidade de superar a primeira etapa de nossa experiência – o entendimento da literatura como forma ideológica.

O incentivo para tal foi que os trabalhos de solidariedade haviam gradualmente levado à adoção de posturas hermenêuticas, posto que, de uma maneira direta ou indireta, à distância, o crítico literário tinha que ancorar suas premissas interpretativas nas tarefas culturais apontadas por agências organizadas de libertação nacional na América Latina. Por isso é que se pode falar de uma crítica literária “em nome de,” já que o trabalho crítico correspondia a “encargos” culturais tácitos ou explícitos. Com isso, o crítico literário se viu convertido em intelectual orgânico [à moda Gramsci], precisamente por situar-se em um esquema transnacionalizado da institucionalidade cultural.

O efeito prático desta nova situação foi que o comentário, o manutenção e a renovação do cânone de monumentos literários perderam a prioridade profissional exclusiva. Em seu lugar, adotou-se a estratégia de selecionar problemas sociais de importância crucial para as diferentes culturas latino-americanas. Tais problemas serviram como embasamento na seleção de temas de pesquisa e de ensino. Com isso, a crítica literária sócio-histórica passou a assumir seu trabalho como um ranque cultural paralelo ao da produção literária mesma e de outras formas discursivas necessárias para a reprodução social. Ficou postergada – ainda que de modo algum abandonada – a função tradicional da disciplina como curadora de um museu de textos literários privilegiados. Em boa medida, isso coincide com a visão social da crítica literária proposta por José Victorino Lastarria há mais de cento e cinquenta anos, como já vimos. Assim foi a maneira pela qual a crítica literária sócio-histórica começou a prestar atenção cada vez mais intensa a problemas de ritualidade cotidiana, cultura massiva, uso de ícones/símbolos nacionais para a redefinição de identidades culturais, a constituição de esferas públicas pelas classes subordinadas, a produção simbólica das populações marginais, a teatralidade social e política que caracterizam as negociações entre a sociedade civil, a sociedade política e o Estado. Neste esforço, a crítica literária sócio-histórica [na América Latina e nos Estados Unidos] tem-se caracterizado recentemente tanto por uma aproximação com a sociologia da cultura e com a antropologia simbólica como por um distanciamento das formalizações profissionais que conserva a “literariedade” como foco privativo da disciplina. Nos últimos anos essa tendência tem-se chamado “estudos culturais.”

9 Verificação final: sobre máquinas conceituais e direitos humanos

Os parágrafos finais da seção anterior traçaram com efeito a genealogia intelectual na qual se localiza minha proposta por uma hermenêutica cultural. Já indicada tal genealogia, não resta senão encerrar os argumentos. Ao fazê-lo, creio necessário deixar perfilada uma última imagem da natureza teórica e metodológica dessa hermenêutica com a maior clareza possível. Estimo que tal clareza se revele mais fidedignamente se a entendermos como a criação de uma máquina de produção de conhecimento, aplicada no campo da hermenêutica literária. Uma máquina é um dispositivo cujos elementos permitem a circulação e a aplicação de uma energia por parte de um trabalhador, com o propósito de transformar uma matéria-prima em um produto específico. Em nosso caso particular, trata-se do uso de uma constelação teórica para a reinterpretação do sentido histórico dos monumentos do cânone literário latino-americano, de modo que os entendamos como artefatos potencializadores para a defesa ou a violação dos direitos humanos.

Com a metáfora da máquina produtora retornamos à noção althusseriana de “problemática.” O leitor se recordará que tal noção

implica no reconhecimento de um campo ideológico – nesse caso, os monumentos do cânone literário – como um todo organicamente unificado por um conjunto de perguntas e um repertório característico de soluções. Em boa medida, a unidade orgânica de cada campo ideológico vem da institucionalidade diferenciada com que os especialistas se congregam burocraticamente. Por isso é que a “verdade” não condiciona a unidade dos campos. Como sistema de representação, este se sustenta por meio das estruturas sociais localizadas mais além de si mesmo, refletindo-as somente de maneira parcial, ocultando sua origem e, portanto, em última instância distorcendo suas perguntas e soluções. A realidade oculta por trás dessas ilusões só pode ser superada com a aplicação de uma máquina conceitual de maior rigor científico, que provoque uma ruptura epistemológica.

De acordo com o que expus na introdução deste trabalho e, em especial, na seção intitulada “Questão teórica,” provocar a tal ruptura obriga a um retorno às origens desse campo ideológico para reconstruir o miolo das perguntas nele realizadas e recuperar sua validade e vitalidade distorcidas, trazendo-as a um contexto de maior objetividade:

Rompimento com a ideologia supõe, pois, uma atitude paradoxal. Por um lado, significa “voltar,” na contracorrente da ideologia, volver às fontes (...). Por outro lado, é avançar, é recuperar o fio da ciência, antes de ser deformado pela ideologia, é progredir cientificamente, pois é retornar ao terreno da realidade histórica abandonando o estéril deserto da autocontemplação ideológica (SEGURA ANAYA, 1976, p. 100).

No contexto analógico-simbólico de tal proposta hermenêutica, recuperar a “verdade” histórica equivale a encontrar os corpos dos desaparecidos e o significado do sofrimento dos oprimidos na construção das civilizações latino-americanas.

Esses esclarecimentos são apenas iniciais. O importante agora é enfatizar que a máquina hermenêutica que proponho tem sua origem no Direito Internacional. Já por si esta é uma máquina conceitual criada dentro da jurisprudência como campo ideológico. A experiência histórica a que, aqueles que nos situamos intelectualmente no

chamado Terceiro Mundo, estamos obrigados a realizar um exame cuidadoso do sentido cultural de toda ferramenta importada. [Afinal de contas,] implica em quê apropriar-se de uma lógica da máquina jurídica e utilizá-la na nossa hermenêutica cultural?

Para uma resposta, retornemos a György Lukács. O filósofo húngaro explica que quicá somente em um época mítica possa ter existido uma proximidade imediata entre os dois conceitos fundamentais do direito, as noções de “coisa” (objeto corpóreo do que se possa tomar posse), de “pessoa” (entidade portadora de liberdades, proteções, oportunidades, poderes, imunidades, benefícios e obrigações), e as coisas, indivíduos e coletivos reais que habitam a vida cotidiana e constroem cultura dentro do marco social de um poder dominante (ver: VARGA, 1985). Os códigos jurídicos que definem esses conceitos são usados para intervir normativamente nessa cotidianidade e adequá-la à reprodução de uma ordem dominante. Para fazê-lo, as sociedades tiveram que construir um espaço de representações em que tais entidades reais são radicalmente abstraídas, de acordo com uma lógica formal de alto grau de especialização e de institucionalização. Em outras palavras, para intervir no presente de uma [dada] sociedade, a institucionalidade jurídica fez uso do arsenal de lógicas legais criadas por outras civilizações, conforme outras circunstâncias históricas, outro espaço de representação, outras argumentações e outra manipulação simbólica na qual só se autoriza a participação daquelas pessoas [devidamente] treinadas nas abstrações dessa lógica formal e tidas reconhecidamente como juristas.

A máquina jurídica é, portanto, uma problemática ideológica, no sentido althusseriano, que permanentemente reelabora as objetivações culturais de cada sociedade (ou seja, os instrumentos culturais criados como necessários para sua reprodução) para as reificar em um campo ideológico (projetar a imagem de que a lei é o fundamento essencial de toda ordem social, mas além de sua particularidade histórica) e as alienar, ou seja, manter incólumes as relações sociais estabelecidas, projetando ao mesmo tempo a imagem de que o império da lei está por cima dos interesses individuais e coletivos dos cidadãos. Em outras palavras, ao longo dos séculos, a construção da máquina jurídica teve uma trajetória de distanciamento

do real. A entidade específica dos seres reais, colocada em situações históricas concretas, começa a abstrai-las gradualmente, segundo a lógica formal da jurisprudência, que termina em regras de caráter universal.

Em sua trajetória de retorno à realidade concreta, a jurisprudência intervém na cotidianidade para mediar disputas [legais] e transações de natureza extremamente díspar, expandindo assim os marcos conceituais do poder dominante, desenvolvendo-os e adaptando-os às incidências da mudança e aos requisitos históricos. O reconhecimento e o uso de tal espaço jurídico permitem aos setores sociais em conflito formalizar uma luta pela criação e pelo exercício de todas as liberdades, direitos e imunidades possíveis dentro de sua sociedade. A consequência é, portanto, é a de valorizar o uso dos espaços administrados pelo poder dominante, para constituí-los como lugares de luta nos quais se afirmem as bases de alguma forma de libertação: “Ninguém – exceto quiçá os anarquistas extremados – poderia negar que a vida em sociedade, que é o contexto real dos seres humanos, não possa deixar de considerar a autoridade política” (ver: VASAK, 1982).

Esses últimos argumentos exigem comentários semelhantes sobre a ONU. Tal instituição é também uma máquina de criação e implementação das leis internacionais de direitos humanos. Sua burocracia tem sido frequentemente acusada de impassividade perante as graves violações dos direitos humanos ocorridas nas últimas décadas (ver, por exemplo: KUPER, 1989, e FARER, 1989). Devido à cautela com que se respeita a soberania dos Estados nacionais infratores, a frequente inércia da ONU chegou a criar a imagem de que os debates sobre os direitos humanos constituem não mais que manobras propagandistas das grandes potências mundiais para a consecução dos objetivos de sua política internacional. Sem embargo, o fato de que as ONGs de defesa dos direitos humanos têm status consultivo nas dependências da Comissão de Direitos Humanos [da ONU], da Subcomissão para a Prevenção da Discriminação [Racial] e a Proteção das Minorias, da OIT e da UNESCO, [essas agências internacionais] permitiram um eficaz ativismo para pressionar as autoridades no sentido de criar normas práticas de implementação dos direitos humanos, de apoio legal às vítimas, de mobilização de solidariedade internacional e de

condenação ou de elogio aos governos. Como caso exemplar das manobras políticas em defesa dos direitos humanos por ONGs nas próprias dependências da ONU (ver: GUEST, 1990).

Readaptar o sentido da máquina jurídica por uma hermenêutica cultural requer privilegiar a trajetória de retorno da abstração legal de sua aplicação à concretude cotidiana. Neste caso, o ato da leitura. Para entender o que foi dito, imaginemos que a hermenêutica cultural proposta já estivesse instalada na universalidade dos direitos humanos: a partir da premissa de que as obras literárias canonizadas nos países latino-americanos constituem-se como grandes monumentos administrados pelo Estado ou pelos partidos políticos na construção e administração das narrativas de identidade nacional, essa hermenêutica enfrenta a particularidade com que a historicidade humana tem sido tipificada no texto [na obra], abordando empaticamente o ciclo histórico contemporâneo, posto que tal tipificação representa uma analogia da construção da cultura e da civilização. Já que esse construtivismo é, em última instância, a essência histórica universal da humanidade, podemos imputar a tais textos uma série de significações que compartilhamos como seres humanos ao longo do tempo e da diversidade cultural. Além disso, discernimos os modos em que tal tipificação pode substanciar valores que promovam o respeito ou a violação dos direitos humanos. A máquina crítica assentada no jurídico perde sua natureza ideológica e se converte em ciência rigorosa posto que, agora, fica fundamentada em critérios antropológicos integrais, de caráter dialético, que desreificam a construção cultural.

Em relação a uma operação analítica e interpretativa, tal hermenêutica pode ser entendida como dois tipos de leitura, complementários entre si. Um deles pode ser concebido como um movimento de travessia do texto literário, no qual o juízo crítico penetra e contrapõe três estratos verticais localizados em rápida sequência linear. Por ordem de sucessão, os três estratos são: 1) o mundo da ficção e *suas leis imanentes*; 2) a aplicação neste mundo do critério de que *tais leis imanentes são a mimesis de uma civilização particular*; e 3) que depois desse estrato se ergue a *ontologia utópica da historicidade humana* (itálicos no original do autor). O critério de distorção dessa ontologia utópica será medido a partir do conceito de pessoa, no qual

a consciência crítica instalou previamente seus juízos e suas imputações. Esse tipo de leitura é especialmente útil no tratamento da narrativa (romance, conto) e da maior parte das formas dramáticas [teatrais], posto que elas são as principais manifestações da modernidade em seu projeto de racionalizar e burocratizar a administração da cultura e da civilização e, portanto, de gerar todo tipo de repressões.

Ainda com maior detalhe, a operação desse primeiro tipo de leitura implica uma primeira aproximação em que se busca determinar as leis imanentes do mundo fictício; quer dizer, a particularidade mimética de sua representação e sua estruturação segundo os gêneros retóricos. Este primeiro passo equivale ao entendimento dos princípios que regem as civilizações latino-americanas, administradas como são pelo poder dominante em uma situação de dependência social e econômica. Posto que, após a apreensão do sentido de uma civilização, simultaneamente se alça uma noção ontológica e utópica do ser humano como construtor de cultura, com direito ao legítimo acesso a todas as suas formas, já com esses entendimentos se alcança uma primeira percepção das distorções do princípio de vida como princípio habilitador da historicidade humana. As imputações de caráter interpretativo que logo conformariam o texto do estudo crítico focalizariam uma avaliação da imagem que decorreria da noção de pessoa, [de] como [ela] se manifesta em personagens principais ou secundários.

É o grau de amplitude ou de restrição que a pessoa (*persona*) deve padecer em seu modo de ser, estar, constituir, coabitar, trabalhar e compartilhar seu mundo onde se localiza a monumentalidade heroica que exemplifica os sacrifícios feitos na construção da cultura nacional. A literatura funciona como o requisito de singularizar personagens especiais como índices do significado de uma visão de mundo, hierarquizada pela reificação de uma ordem social fictícia. Portanto, é inevitável que os esforços de construção ou de manutenção da civilização sejam atribuídos, exclusiva ou privativamente, às elites, que assim ficam marcadas por uma auréola heroica. Sabemos, sem embargo, que tal apropriação é impossível, posto que a civilização é uma produção coletiva. Com isso se perfila a má consciência de tais monumentos [literários ou outros]: como fundamentos da nacionalidade, eles conclamam à celebração seletiva de sacrifícios e

sofrimentos humanos, minimizando, calando e ocultando vozes e figuras que também marcaram sua participação nos acontecimentos. Ironicamente, a partir de tal alinhamento se convoca o leitor ao orgulho e à lealdade de ser cidadão do Estado que administra a tal má consciência.

O segundo tipo de leitura organiza a travessia do texto de acordo com um eixo diacrônico e outro sincrônico. Como se sabe, a primeira leitura de todo texto é marcada pela incerteza: a consciência crítica quase não capta a função que as entidades fictícias cumprem na demarcação da totalidade orgânica da obra literária. A segunda leitura faz com que a experiência adquirida na primeira [leitura] se converta em um eixo sincrônico de hipóteses iniciais sobre o significado da totalidade orgânica, hipóteses que guiam as leituras subsequentes. Obviamente, nenhuma leitura se faz com a consciência vazia de toda outra experiência distante do texto literário. Portanto, segundo nossa proposta hermenêutica, poder-se-ia explicar desde a primeira leitura um eixo sincrônico baseado nas noções ascendentes de pessoa, monumento de anamnese e reconciliação, civilização e cultura. Tais conceitos fariam das diferentes leituras já realizadas uma espécie de *kairós* no qual a consciência crítica gradualmente elaboraria a significação do espaço fictício, segundo o princípio de vida e as alienações a ele impostas pela mimesis civilizadora. Tal leitura operaria do mesmo modo em que se dá o julgamento teológico perante uma realidade não redimida do pecado. Perante uma realidade na qual predominam valores desumanizadores, a Teologia da Libertação nos ensina que a consciência pode desdobrar-se negando essa realidade com sua imaginação, posto que mantém a memória da *parúsia* [a segunda vinda de Cristo à Terra, conforme os textos do Novo Testamento, sobretudo as cartas do apóstolo Paulo], qual seja, da memória da emancipação, da redenção prometida e coletivamente esquecida pelo determinismo das estruturas sociais que fomentam o pecado. Portanto, a consciência crítica se enfrenta ao mundo fictício com uma atitude de nostalgia, como se estivesse defronte a um espaço afligido pela carência de direitos humanos, pelo menoscabo da pessoa humana e de seus múltiplos atributos. Daí que esse segundo tipo de leitura seja especialmente apropriado para [ser utilizado com] os gêneros líricos.

Cumpridas as leituras iniciais, a crítica literária sócio-histórica se caracteriza por amplificar a poética da obra literária que se tem entre as mãos, situando-a no campo mais amplo do conflito de discursos culturais prevalentes na época de sua produção, para logo levar a discussão aos debates ideológicos do presente momento. Tal passo permite exemplificar já mais concretamente os modos com que se podem deslizar os aspectos privativos da crítica literária a uma discussão mais perfilada da problemática atual dos direitos humanos. Assim os monumentos do cânone literário se convertem em peças de um museu [antropológico?] de desenvolvimento da consciência ética da humanidade. Tais monumentos iluminam diretamente a condição atual mais imediata dessa ética.

Suponhamos que, em nossas aulas, expliquemos uma obra liberal do século XIX. Logo depois das leituras propostas, é preciso reconstruir a presença textual das disputas entre o pensamento tradicionalista católico, sua relação com a política dos partidos conservadores, seus conflitos com o cientificismo liberal positivista, o pensamento econômico do romance experimental. Durante o século XIX, tais disputas faziam sentido dentro das lutas pelo controle do processo de integração das economias locais ao mercado capitalista em formação. A integração demandava a conquista efetiva do território nacional para servir ao mercado externo. Daí surge a premissa de que todo monumento literário está simultaneamente atravessado e constituído pelos discursos gerados em sua época e pelos conflitos sociais que nela existem. Este feixe de contradições é o que assinala a má consciência que caracteriza suas intenções de reconciliação social.

Dado que nosso exercício de análise e interpretação no presente está igualmente atravessado e constituído pelas contradições discursivas de nossa própria época, tal premissa obriga, ademais, a situar o sentido dessa falsa reconciliação nos marcos dos discursos culturais que prevalecem hoje em dia. Com isso, se poderá descobrir, por exemplo, que a preocupação liberal em vigor no século XIX, por plasmar literariamente a particularidade do ser nacional em suas tipicidades espaciais e antropológicas – tal como fazia José Victorino Lastarría em sua petição por uma literatura democrática, nacional e popular[, conforme analisado nas primeiras seções deste trabalho] – contribuiu subrepticamente para a formação de um pensamento

geopolítico militar. Seguindo e expandindo as pegadas do darwinismo social, este pensamento fala de geopolítica como a ciência que estuda as características materiais e espirituais dos Estados nacionais, seu nascimento, desenvolvimento e morte, e a acumulação de recursos naturais, econômicos e humanos que os Estados possam mobilizar em um conflito generalizado pela sobrevivência em um mundo de escassez. Esta comprovação permite concluir que a Doutrina da Segurança Nacional, que formulava a existência de uma Terceira Guerra Mundial a partir da infiltração por parte do comunismo internacional nas nações ocidentais e cristãs, resulta ser uma variante de um discurso geopolítico bem mais antigo, já configurado pela ficção da literatura do século XIX. Também chegamos a descobrir que as execuções ilegais, a tortura e o desaparecimento de “subversivos,” que caracterizou o chamado “conflito de baixa intensidade” das ditaduras militares recentes, já possuía antecedentes nas táticas usadas durante o genocídio indígena [ou seja, desde a chegada dos europeus nas Américas até hoje] e no massacre de “bandidos” [a lista é longa: em quase todos os países da América Latina existem exemplos notórios: Pancho Villa e Emiliano Zapata, no México; no nordeste do Brasil, Lampião e os demais cangaceiros do final do século XIX ao início do século XX].

Tal demonstração revela que, em nível simbólico, enquanto a civilização democrática se orgulha do domínio dos códigos de representação mais avançados e sofisticados, as castas militares congelaram-se no uso dos códigos do século XIX, completamente defasados em torno da tecnologia de guerra moderna disponível para eles. Ficam expostas, portanto, as horríveis consequências do desconhecimento da subcultura militar que caracterizou a intelectualidade civil ao longo da história cívica latino-americana.

O término deste circuito interpretativo também encerra o ciclo de ensino e aprendizagem que foi esboçado [no início deste trabalho]. Isso permite um retorno à interioridade do mundo fictício da obra literária. Agora esse retorno se faz de um nível superior de compreensão e tem um duplo resultado: não somente comprova as afirmações teóricas de Theodor W. Adorno na medida em que a forma artística é uma analogia dos processos de repressão, anamnese e reconciliação gerados pela construção da civilização; também abre

uma discussão sobre os modos pelos quais a forma artística dessa obra artística em particular (especialmente a estrutura dos gêneros retóricos utilizados) contém em si uma concepção dos direitos humanos e indiretamente propõe uma política nacional em torno deles [e das obras literárias].

Sempre tendo como referente objetivo a Declaração Internacional de Direitos Humanos da ONU, este tipo de questionamento em torno dos monumentos do cânone literário pode contribuir com uma discussão mais integral sobre as condições sociais e culturais que geram o respeito ou a violação dos direitos humanos. O contexto ideológico da Guerra Fria tinha polarizado a discussão: os setores pró-capitalistas tendem a privilegiar exclusivamente a genealogia dos direitos “espirituais” (civis e políticos) como defesa do indivíduo ante a força avassaladora dos Estados totalitários. Em casos extremos, dessa posição alegava-se que o reconhecimento do acesso ao trabalho e as férias remuneradas como direitos humanos havia sido um erro absurdo, produto de pressão e demagogia comunistas. Os direitos “materiais” foram considerados nada mais do que uma aspiração utópica.

Por sua parte, o antigo bloco socialista soviético tendia a responder às acusações de violação dos direitos civis e políticos privilegiando exclusivamente seus feitos quanto aos direitos “materiais” (econômicos, sociais e culturais). Também em casos extremos, os ideólogos marxistas chegaram a descartar de todo a validade da problemática dos direitos humanos caracterizando-os como enteléquia [a essência da alma] burguesa, [que seria] desnecessária nas sociedades socialistas. Ao contrário dessa polarização, fica claro que a hermenêutica aqui proposta permite apreender a relação entre os direitos “espirituais” e os “materiais” como movimento dialético: a demonstração anterior narra os condicionamentos das violações [bem] características dos direitos humanos do liberalismo em seus aspectos econômicos, sociais, políticos e ideológicos, ao conectar organicamente nossa situação atual com seus antecedentes históricos nos ciclos anteriores da economia liberal.

Em última instância, essa dialética integralizadora permite uma compreensão concreta do conceito de dignidade humana, que aparenta ser nada mais do que um subterfúgio retórico, vazio de potencial heurístico. Na realidade, todo atentado contra a dignidade humana

implica em um desequilíbrio entre dois tipos de razão crítica necessários para a boa administração social: a razão e a função instrumental com que o poder político deve considerar as relações entre os seres humanos, reduzindo-os a nada mais que sua matéria corporal (taxa de fertilidade, crescimento da força de trabalho, por exemplo), e a razão ética, estética e religiosa com as quais se lhes deve reconhecer seu valor espiritual. Isso equivale a dizer que a redução do ser humano à sua materialidade corporal pode ser tão atentatória contra seu bem estar, como a redução absoluta à sua dimensão espiritual sem satisfazer suas necessidades materiais.

A reconstrução dos discursos culturais em conflito em uma dada época e a preocupação de equilibrar os aspectos espirituais e materiais da dignidade humana assinala a necessidade de definir o tipo de ética que deveria animar uma hermenêutica cultural ancorada na defesa dos direitos humanos. Uma definição adequada tem que confrontar certas correntes desconstrucionistas e pós-modernistas hoje em voga nas Humanidades. Tais correntes introduziram um ceticismo e, em casos de maior gravidade, um cinismo, na medida em que toda ideologia é reduzida a nada mais que manobras maliciosas. Consciente ou inconscientemente se supõe que elas mascaram interesses que ocultam seu verdadeiro rosto. Trata-se do conceito de ideologia, ensinado e introduzido nas Humanidades pelo marxismo, embora levado às suas consequências mais extremas: tudo parece ser nada mais que conspiração, mentira e, portanto, desesperança.

Contudo, os sacrifícios voluntários de cristãos progressistas e de ativistas latino-americanos pela defesa dos direitos humanos, mais além de convicções ideológicas irrenunciáveis, demonstra que os núcleos dogmáticos fundamentais [e fundamentalistas] que caracterizam toda identidade política podem coabitar com o respeito à dignidade humana. Além do mais, tal confluência tem o potencial de flexibilizar as ortodoxias políticas mais agudas, como bem o demonstra a experiência latino-americana. Trata-se de estabelecer um acordo, expresso ou tácito, de que existe um limite insuperável para as convicções doutrinárias e que esse limite está no respeito à dignidade humana como grau zero de toda discussão, transação, negociação ou conflito político e intelectual. Deste modo, a ética da

convicção, que só contempla a fervente consecução dos objetivos desejados em um monólogo egocêntrico, abre o caminho e está subordinada ao diálogo comunitário da ética da responsabilidade (ver: SCHLUCHTER, 1986). Tal ética medita criticamente sobre o valor e a legitimidade dos meios empregados, sua relação com os objetivos buscados, ao mesmo tempo em que tenta prever as consequências imprevistas de ambos para os demais seres humanos. Seu ponto zero, alef, alfa e ômega, deve ser o respeito pela dignidade da pessoa.

O treinamento na hermenêutica cultural aqui proposta exige que, sem abandonar suas convicções pessoais, o crítico [literário] adquira uma capacidade de distanciamento intelectual e emocional para introduzir no estudo e no ensino um sentido das proporções éticas. Tal sentido deve enfatizar os limites permitidos da ação social na preservação dos direitos humanos. Com total certeza de que tal referência é a motivação básica do ensino e da aprendizagem, o professor [de literatura] deve abrir um exaustivo diálogo para incluir toda divergência em momentos-chave da operação de análise e interpretação demonstradas anteriormente: na caracterização da mimesis do mundo fictício da obra como analogia das alienações da civilização; na reconstrução do campo de discursos culturais em conflito, que constituem essa mimesis; no momento de situar esse campo discursivo já pretérito no campo discursivo do tempo presente. Atenta e cuidadosamente, [deve-se também] escutar toda divergência possível entre os participantes na discussão [porque esta] é a única salvaguarda de que a verdade histórica tenha sido genuinamente reconstruída, posto que os modelos culturais que caracterizam cada sociedade foram construídos por todos, em disputa. A verdade corresponde, portanto, ao princípio dialético da igualdade dos termos opostos. Somente uma educação tendo por base um pensamento dialético pode levar ao discernimento do paradoxo das consequências negativas que possa vir a ter [e a ser] uma ação humana de libertação, além de suas boas intenções subjetivas. Como comprovação da necessidade de tal educação, permitam-me meditar sobre o fato de que somente um pensamento dialético pode levar a entender e a aceitar a maior ironia fundamental do movimento em defesa dos direitos humanos: os Estados nacionais e seus monumentos devem ser valorizados porque[, afinal de contas,] eles são o único espaço no

qual se poderão desenvolver as lutas pela reivindicação dos direitos humanos violados por esse mesmo Estado.

O discernimento dialético no estudo dos monumentos do cânone literário é, por outro lado, a única garantia de que a crítica literária sócio-histórica cumpra responsabilmente uma das principais tarefas que lhe corresponderá em uma época de grandes catástrofes sociais: contribuir com a reelaboração de uma memória histórica coletiva. Após as ditaduras fascistas, os governos de redemocratização tendem a produzir monumentos de reconciliação que exigem a recongregação nacional [passando às vezes, no caso brasileiro, por exemplo, com a anistia “geral e irrestrita” para ambos os lados] por sobre a verdade histórica. Os agentes de tais monumentos são os relatórios do tipo *Nunca mais*, produzidos por comissões nomeadas pelos governos de redemocratização para investigar as violações militares dos direitos humanos. Nos países que produziram oficialmente esses relatórios, Brasil, Chile, Argentina, tais documentos obscurecem o fato de que, realmente, as Forças Armadas [desses países] levaram a cabo uma guerra contra a sociedade civil, justificando as demasias da repressão com a existência de aparelhos revolucionários armados como os Tupamaros [no Uruguai], os Montoneros [na Argentina], o Exército Revolucionário do Povo [no Chile, e tantos outros]. Esse ocultamento da verdade histórica, essa má consciência, melodramatiza o registro histórico do período aos que [porventura] possam ter acesso as gerações posteriores: as causas e efeitos do conflito são desviados e ficam parecendo com razões parciais ou somente emocionais, como ocorre, em especial, no caso argentino. Fica parecendo que [lá] só existiu repressão e vítimas indefesas.

Uma contribuição possível da crítica literária sócio-histórica à reconstrução da memória histórica coletiva deveria considerar os modos de desmantelar tal melodramatização, ao reintroduzir uma perspectiva integral como aquela sugerida acima, da reconstrução das discursividades em conflito. Quiçá, de maneira peremptória, isso implicaria em um intenso esforço para se chegar a uma compreensão crítica geral da lógica do conflito armado em suas diversas manifestações e das particularidades com as quais tal lógica se desenvolveu em cada país. Ao mesmo tempo, isso requer compreender a lógica das Convenções de Genebra e seus Protocolos Adicionais

como tentativa de humanizar o conflito armado. Dentro do campo da crítica literária, tal propósito poderia ser conseguido, por exemplo, com a discussão da forma pela qual um ciclo de obras teatrais – no Chile, entre 1976 e 1980, e na Argentina, com o “Teatro Abierto” – enfrentou a problemática da chamada “guerra suja”.

Ainda mais, parece indispensável que a crítica literária se preocupe com sua própria memória histórica. O predomínio da estratégia de estudo e pesquisa em torno do conceito de cânone obriga a que os professores catedráticos reponham periodicamente os textos por meio dos quais as diferentes gerações de estudiosos sejam apresentadas à disciplina. Por um lado, a aparição de textos inovadores segue negando a validade canônica de obras que foram fundamentais em uma época; por outro, não resta tempo suficiente para que os textos deslocados [dentro do cânone] sejam todos conhecidos nos cursos panorâmicos. Apesar de sua importância na evolução do cânone literário, argumenta-se que tais narrativas “têm perdido relevância” e caído no esquecimento. É indubitável que a sofisticação técnica da narrativa do *boom* condenou à obscuridade toda a literatura do século XIX. Quiçá seja este o período literário menos estudado na atualidade. Porém, dadas as consequências atuais do neoliberalismo, é imprescindível retornar ao século XIX para encontrar seus paralelos contemporâneos. Não se deve esquecer que, ao proclamar seu triunfo no presente, o liberalismo se proclama gestor da independência latino-americana, ocultando sua constante propensão ao uso da escravidão, do genocídio [de ameríndios] e do aprofundamento dos nexos da dependência. Por isso é que, por exemplo, o período de Porfirio Díaz (1830-1915) no México – hoje exaltado pelo neoliberalismo – e o romance antiescravagista cubano deviam receber atenção especial. Lembremo-nos de que, para manter seu poder econômico, importantes setores liberais cubanos bem mantiveram e reforçaram a conexão com a Espanha ou buscaram a anexação aos Estados Unidos.

Da mesma maneira, devemos revisar a literatura do século XX. Importantes obras do indianismo, como: *Raza de bronce* (1919), do boliviano Alcides Arguedas (1879-1946); *Huasipungo* (1934), do equatoriano Jorge Icaza (1906-1978); *El indio* (1935), do mexicano Gregorio López y Fuentes (1897-1966); *El resplandor* (1937), do também mexicano Mauricio Magdaleno (1906-1986); *El mundo es*

ancho y ajeno (1941), do peruano Ciro Alegría (1909-1967); *Dioses en la tierra* (1944), do mexicano José Revueltas (1914-1976); *Entre la piedra y la cruz* (1948), do guatemalteco Mario Monteforte Toledo (1911-2003). Também merecem revisão, obras do chamado *criollismo*, como: *Días de campo* (1916), do chileno Federico Gana (1867-1926); *Zurzulita* (1920), do também chileno Mariano Latorre (1886-1955); *El inglés de los güesos* (1924), do argentino Benito Lynch (1885-1951); *Don Segundo Sombra* (1926), do também argentino Ricardo Güiraldes (1886-1927); *El gaucho florido* (1932), do uruguaio Carlos Reyles (1868-1938); *Gran señor y rajadiablos* (1948), do chileno Eduardo Barrios (1884-1963), ficaram [todas] esquecidas. De acordo com os critérios apresentados neste trabalho, tais obras bem poderiam ser recuperadas organicamente para estudos de relevância contemporânea, na medida em que seminários especiais as aproximariam do presente como peças de um museu da história social do sistema de uso da terra, do movimento camponês, e do movimento mais contemporâneo pelos direitos dos povos indígenas.

Por outro lado, há uma dispersão de obras que, dentro das categorias taxonômicas estabelecidas, não alcançaram uma identidade clara, como: *El roto* (1920), do chileno Joaquín Edwards Bello (1887-1968); *Los ciegos* (1922), do cubano Carlos Loveira (1882-1928); *Los trabajadores* (1935), do equatoriano Humberto Salvador (1909-1982); e de mais três obras de escritores chilenos: *Canal Zone* (1935), de Demetrio Aguilera Malta (1909-1981); *La sangre y la esperanza* (1942), de Nicomedes Guzmán (1914-1964); e *Hijo del salitre* (1952), de Volodia Teitelboim (1916-2008). Todas essas obras podem ser agrupadas com outras hoje menosprezadas, como parte do movimento sindicalista dos trabalhadores que percebem a relação que cada uma tem com o desenvolvimento das garantias trabalhistas via Organização Internacional do Trabalho, a OIT, entre os anos 1920 e 1950 na América Latina. [Como exemplo, penso que o romance *Os ratos* (1935), do gaúcho Dyonélio Machado (1895-1985), poderia muito bem figurar neste grupo particular de obras, quiçá como um dos melhores exemplos em solo brasileiro desse estado de coisas altamente desanimador e retrógrado, a nós legado pelo liberalismo].

Por último, talvez seja conveniente relevar a intenção humanista com que proponho a relação entre a má consciência e os monumentos

literários. Para realizar esse intento, lembremo-nos da pluralidade das práticas intelectuais que temos considerado [até aqui neste trabalho]: uma coisa é o espírito criativo com o qual um autor plasmou sua obra; uma outra coisa seria a intenção questionadora que introduz a crítica literária com uma leitura acadêmica. Ainda outra coisa é o uso burocrático com que os Estados nacionais administram a literatura no sistema educacional, promovendo a [chamada] lealdade cidadã. A hermenêutica até aqui discutida propõe leituras que, como esforços constantes e infatigáveis, lucidamente conscientes de sua fragilidade, recuperem momentaneamente uma intenção criativa na obra literária. Tanto a criação literária como a leitura crítica são concebidas como exercício de uma liberdade que busca a criação e a afirmação dos direitos humanos no marco dos determinismos históricos, antes que, inevitavelmente, tais obras cedam diante de um processo de burocratização que as converta em paradigmas éticos inertes e autoritários.

Referências

- ADORNO, Theodor W. *Aesthetic Theory*. Trad.: C. Lehardt. Orgs.: Gretel Adorno; Rolf Tiedmann. Nova York: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- BADCOCK, C. P. *The Psychoanalysis of Culture*. Oxford: Basil Blackwell Publishers, 1980.
- BATAILLE, Georges. *Theory of Religion*. Nova York: Zone Books, 1992.
- BOFF, Leonardo. *La fe en la periferia del mundo*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1981.
- CARR, H. Wilson. *A Theory of Monads*. Londres: Mac Lillan & Co., 1922.
- CLAUDE, Richard Pierre; WESTON, Burns H. (Orgs.). *Human Rights in the World Community: Issues and Action*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1989.
- CRANSTON, Maurice. *What are Human Rights?* Nova York: Taplinger Publishing Co., 1973.
- DECLARAÇÃO Universal dos Direitos Humanos [10 dez. 1948]. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001394/139423por.pdf>>. Acesso em: 2 jul. 2017.

ECHEVERRIA, Esteban. *Dogma socialista*. (1837). Disponível em: <<https://www.educ.ar/recursos/70079/dogma-socialista-de-esteban-echeverria>>. Acesso em: 8 jul. 2017.

FARER, Tom J. The United Nations and Human Rights: More Than a Whimper. In: CLAUDE, R. P.; WESTON, B. H. (Orgs.). *Human Rights in the World Community: Issues and Action*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1989.

FUKUYAMA, Francis. The End of History? In: *The National Interest*, ed. verão 1989, p. 3-18.

FUKUYAMA, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press, 1989.

GUEST, Iain. *Behind the Disappearances: Argentina's Dirty War Against Human Rights and the United Nations*. Filadélfia: University of Philadelphia Press, 1990.

KUPER, Leo. The Sovereign Territorial State: The Right to Genocide. In: CLAUDE, R. P.; WESTON, B. H. (Orgs.). *Human Rights in the World Community: Issues and Action*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1989.

LASTARRIA, José Victorino. Discurso de Incorporación a la Sociedad Literaria (1842). Disponível em: <<http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0001081.pdf>>. Acesso em: 8 jul. 2017.

LAUTERPACHT, Hersch. Human Rights as a Challenge to State Sovereignty. In: CLAUDE, Richard Pierre; WESTON, Burns H. (Orgs.). *Human Rights in the World Community: Issues and Action*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1989.

MARCUSE, Herbert. The Concept of Essence. In: _____. *Negations: Essays in Critical Theory*. Londres: MayFlyBooks, 2009. p. 31-64. Disponível em: <<http://libros.metabiblioteca.org/bitstream/001/228/8/978-1-906948-05-4.pdf>>. Acesso em: 6 set. 2017.

MEJIA, Gustavo. Introdução. In: ISAACS, Jorge. *María*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978. p. viii-xxiv.

NEWMAN, Frank; WEISSBRODT, David. *International Human Rights*. Cincinnati: Anderson Publishing Company, 1990.

MONTEALEGRE, Hernán. *La seguridad del Estado y los derechos humanos*. Santiago do Chile: Edición Academia de Humanismo Cristiano, 1979.

NICKEL, James W. *Making Sense of Human Rights*. Berkeley: University of California Press, 1987.

PACTO Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. Disponível em: <<https://www.oas.org/dil/port/1966%20Pacto%20Internacional%20sobre%20os%20Direitos%20Econ%C3%B3micos,%20Sociais%20e%20Culturais.pdf>>. Acesso em: 4 jul. 2017.

SCHLUCHTER, Wolfgang. The Paradox of Rationalization: On the Relation of Ethics and the World. In: ROTH Guenther; SCHLUCHTER, Wolfgang. *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984. p. 11-22.

SCHLUCHTER, Wolfgang. Value-Neutrality and the Ethic of Responsibility. In: ROTH, Guenther; SCHLUCHTER, Wolfgang. *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984. p. 65-116.

SEGURA ANAYA, Armando. *El estructuralismo de Althusser*. Barcelona: DIROSA, 1976.

SIMONT, Juliette. Sartrean Ethics. In: HOWELLS, Christina (Org.). *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 178-212.

SZABO, Imre. Historical Foundations of Human Rights, 2. In: VASAK, Karel (Org. geral) et al. *The International Dimensions of Human Rights*, v. 1. Rev. e org. (ed. em inglês): Philip Alston. Westport: Greenwood Press; Paris: UNESCO, 1982. p. 11-40.

TAYLOR, Charles. The Person. In: CARRUTHERS, Michael; COLLINS, Steven; LUKES, Steven (Orgs.). *The Category of the Person*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

TURAINÉ, Alain. Historicity. In: _____. *The Self-Production of Society*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.

VARGA, Csaba. *The Place of Law in Lukács World Concept*. Budapeste: Akadémiai Kaidó, 1985.

VASAK, Karel. Human Rights as a Legal Reality, 1. In: _____ (Org. geral). *The International Dimensions of Human Rights*, v. 1. Rev. e org. para a ed. em inglês por: Philip Alston. Westport: Greenwood Press; Paris: UNESCO, 1982. p. 3-10.

VIDAL, Hernán. *Dar la vida por la vida: la Agrupación Chilena de Familiares de Detenidos Desaparecidos*. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1983.

VIDAL, Hernán. *Literatura hispanoamericana e ideología liberal: surgimiento y crisis*. Buenos Aires: Ediciones Hispamérica, 1977.

VOEGELIN, Eric. *Anamnesis*. Columbia: University of Missouri Press, 1990.

Posfácio do tradutor

A pertinência da leitura de literatura e sua interpretação crítica: rumo à cidadania mais plena no Brasil contemporâneo

Wander Nunes Frota,
Universidade Federal do Piauí (UFPI)

[A] leitura demanda engajamento em práticas de leitura de textos literários e de expressão cultural que instigam a indagação, a criatividade e o protagonismo; obriga reconhecer que, nesta ordem social, ler é uma forma fundamental de participação na vida social, cultural e política do país; obriga reconhecer que a leitura congrega a possibilidade de uma “experiência”, isto é, um processo de autoconhecimento e de afirmação subjetiva (BRITTO, 2015, p. 33).

[A]o lado dos bordões fáceis de que a leitura agrada ou salva, costuma estar a afirmação de que ler instrui. Isso não é falso, mas se torna inútil quando não se oferecem condições de leitura. Seria bom se invertêssemos o sinal da equação e, em vez de dizer que a leitura instrui, dissêssemos que a instrução instiga e permite leituras cada vez mais densas; de fato, trata-se de um processo dialético (BRITTO, 2015, p. 37).

Italo Calvino (1993, p. 65), por exemplo, ao elucubrar sobre isso de ler literatura e ser [e estar] no mundo, escreve que “a literatura jamais teria existido se uma boa parte dos seres humanos não fosse inclinada a uma forte introversão, a um descontentamento com o mundo tal como ele é, a esquecer-se das horas e dos dias fixando o olhar sobre a imobilidade das palavras mudas” (BRITTO, 2015, p. 38).

Sonhando alto, com algum esforço extra dos governos federal, estaduais e municipais, a leitura literária em si e por si mesma poderia, sim, constituir-se no Brasil como uma panaceia que, caso fosse acoplada como direito ao movimento universal pelos direitos humanos fundamentais, proporcionaria e provocaria em pequeno, médio e longo prazos, a otimização constante e permanente de um “estado da arte” ideal da educação cidadã de sentido humanista, capaz mesmo de, entre nós, modificar para sempre e para muito melhor as relações entre classes sociais as mais distintas em nosso país. Como sempre, não pode haver o engano de que tal “estado da arte” jamais seria um patamar extremamente fácil de ser atingido, principalmente por instituições e instâncias que, por motivos e instrumentos mui óbvios que, nesse caso, não desejam otimizar a vida dos cidadãos e das cidadãs no Brasil. No entanto, é preciso que se registre – e que se reitere sempre esse possível estado ideal e utópico, diriam alguns – que não é de hoje, obviamente, que se discute no Brasil a inserção da leitura literária no rol dos direitos humanos baixados pela ONU em 1948, que portanto completaram 70 anos em 2018.

Antonio Candido (1918-2017), já no último segmento de sua brilhante carreira acadêmica como professor de teoria literária e literatura comparada na USP, desfilou brevemente o tema, a postos com toda sua eterna elegância intelectual, ao deixar por escrito – em caráter urgentíssimo, diga-se *en passant* – alguns pontos essenciais e exemplos de como considerar a literatura como direito humano em um de seus ensaios mais significativos (CANDIDO, 1989; 2011 [1995]; 2004). O tal ensaio fora publicado originalmente em 1989 com o título “Direitos humanos e literatura” porque tratava-se basicamente de uma pequena coletânea na qual os vários autores relacionavam seus temas de estudo aos direitos humanos. O ensaio de Candido foi republicado em mais duas ocasiões (já com o título

“O direto à literatura”). A primeira foi em 1995 [2011], que veio a lume com pequenas alterações na terceira edição (revista e ampliada), acrescentada em *Vários escritos*, sendo esta a primeira em que o ensaio foi publicado em livro somente de Candido no Brasil. A segunda, de 2004, saiu em uma edição coimbrã pela editora Angelus Novus, e apresenta vários ensaios de Candido selecionados, em ordem cronológica, por Abel Barros Baptista (que também assina o posfácio), professor de literatura brasileira e, até hoje, principal interlocutor de Candido em Portugal; tal edição portuguesa se tornou possível justamente após Candido ter ganhado o cobiçado “Prémio Camões” de 1998. Por incrível que pareça, essa edição de 2004 converteu-se na primeira obra integral de Candido publicada em Portugal.

“O direito à literatura” foi de fato uma das últimas manifestações intelectuais entre aquelas que mais acrescentaram ao enorme conjunto de sua obra, que se espraia ativa e consensualmente entre as décadas de 1940 e 1980. A cada instante, pode-se afirmar que o Brasil inteiro – agora sem Antonio Candido, falecido em 2017 – ainda e cada vez mais encontra-se órfão e às voltas com um infelizmente múltiplo analfabetismo – de cunho inclusive político e funcional, porque muito útil à politiquice neoliberal (atrelada ao neofascismo e ao neonazismo), aos acéfalos políticos de direita e a todos os outros carniceiros de plantão – como os radicais de esquerda e de centro, que também os há. Tal analfabetismo caracteriza-se por uma feroz e veloz exposição ao imediatismo afeto aos mais modernos *media*, sobretudo via imagem televisionada (hoje veiculada ainda mais rapidamente via internet, muito acessível no ambiente urbano por suposto), que arroga para si o lugar que deveria ou bem poderia ser pelo menos compartilhado com o saudável hábito da leitura literária. Quão fantástico (e utópico, pois não!) seria testemunhar o país totalmente inoculado e engajado em tal mister, apaixonado pela bibliofilia e pela leitura literária. Mal, por certo, não poderia fazer.

Como era de se esperar, recorro em seguida ao que nos ensina a sempre cirúrgica interpretação de caráter sócio-histórico de Candido, em geral, principalmente sobre o fenômeno literário no Brasil, qual seja, a de que qualquer exegese nesse viés em torno de nossa literatura deveria apresentar ao menos uma resposta plausível a quaisquer problemas quicá propostos como temática por obras literárias. Já as

estarão considerando “datadas”, por acaso? Neste posfácio, tratei de inferir respostas, que ora estão envoltas pelo manto diáfano da inspiração direta dos textos de Antonio Candido, para o nosso crônico problema: aquele que aflige a maior parte dos críticos e historiadores de nossa literatura de hoje e de sempre, qual seja a de que a literatura é ainda hoje uma arte infelizmente para muito poucos entre nós, latino-americanos de fala lusófona.

No fundo, trata-se de como transformar a literatura em um objeto mais acessível e mais assimilável às massas de cidadãos de tipo brasileiro comum em nossa contemporaneidade. Penso assim nos críticos que atualmente fazem uso mais de outros recursos intersemióticos e tecnológicos – e não apenas do veículo mais efetivo e tradicional que nem mais seria o livro impresso. Não é verdade que a fruição de aparelhos eletrônicos depende do investimento, invariavelmente alto e, portanto, totalmente impraticável para as bases da sociedade brasileira? Tais obviedades num país cuja “soberania” (as aspas são necessárias, infelizmente) vai-se embora e se apaga com um golpe parlamentar-midiático, que cotidianamente renova sua força?

Pondo o dedo na ferida mais uma vez, acrescento que alguns críticos literários da contemporaneidade estão até bastante sintonizados ao que ocorre em seletos movimentos sociais mais “massificados” da literatura, como os “saraus paulistanos”, por exemplo, que são imitados em outras seletas periferias Brasil afora. Afinal, esses últimos quase se oferecem (como vitrines) a quem quer que deles consigam se aproximar. Destarte, cada vez mais aumenta – tanto em termos virtuais e ficcionais como reais – a sensação “em tempo real” do público (quase sempre frívola) de que existem órbitas não alcançadas da, a meu ver, mui óbvia representatividade da violência (urbana, rural etc) que não consegue se fixar por meio dos analistas e dos críticos, mas sim pela própria realidade vivida por quem produz essa literatura das periferias. Para esses, a impressão que resta é a de que parte dessa situação-limite corre de maneira paralela, como se fosse em outra dimensão – talvez porque (ainda) não afete a todos da mesma maneira. Tudo leva a crer que os reflexos da realidade virtual sempre são bem melhor resolvidos pela ficção se forem atuantes mais no mundo virtual do que os apuros da realidade

humana já podem alcançar. Do mesmo modo, tudo indica que os críticos literários da atualidade não estão seguindo assim tão à risca o *dictum* de Candido que encima este parágrafo. Ou seja, os críticos em geral ainda estão apenas localizando os problemas e divulgando-os (o que não é de todo mal), mas pouco se critica no sentido de se apresentar respostas mais convincentes, mais definitivas, mais possíveis, para a tal “crise”. Apenas localizar e divulgar tal mal-estar geral como problema torna-se o problema maior; acaba que fica se parecendo mais à vil propaganda veiculada pelos grandes *media*.

Os escritores, obviamente entre aqueles (de periferia ou não) que tentam retratar a movimentação de tal mal-estar como faz um repórter, já saem perdendo de goleada para a rapidez com que o potencial do público leitor se torna menos e menos capaz de consumir literatura das mais variadas formas via tão numerosos *media*, a serviço do que de mais solerte existe contra a nossa velha maneira de perceber e apreciar a atividade literária entre nós outros (ou seja, aos poucos que realmente o fazem). Não é exatamente que falte aos nossos escritores, algo como criatividade literária ou mesmo a simples vontade de fazer diferente, creio, mas sim que a própria literatura talvez não tenha cooperado suficientemente para acompanhar *pari passu* o flagelo causado por esse progresso virtual que desde há muito a vem fustigando mortalmente contemporaneidade afora. Sinais há de que a humanidade em conjunto poderá ou saberá reverter no tempo certo, é claro, o quadro de desesperança que vem sendo pintado artística e pesadamente pelas muitas mãos diabólicas também em conluio com as mãos pesadas de seus asseclas de sempre. Não adianta elencar os nomes; sem embargo, é preciso que a esperança por dias melhores seja renovada a cada dia para não nos deixarmos levar pela destruição já causada ou de, pelo menos, não se render e sobretudo não cair na tentação de acompanhá-la rumo aos infernos.

É propício talvez recordar aqui o “questionário” surgido na *belle époque* carioca (o Rio de Janeiro como “coração” da chamada República Velha) no início do século XX, questionário esse que, reinventado a partir dali sempre que as circunstâncias o exigissem, punha os literatos e suas obras em evidência, utilizando-se do meio jornalístico para obter suas opiniões sobre o que na época *de facto* significava escrever para um público leitor absolutamente ínfimo,

estatisticamente insignificante para os padrões atuais e os da época, ou seja, em um país de gente que não lê e/ou que não gosta de ler: país de analfabetos funcionais, para resumir a questão. As velhas boas intenções da imprensa brasileira procuravam “politizar” a questão à sua maneira, e assim se dirigiam aos nefelibatas de plantão, ao que esses tais, com os pés nas nuvens, apenas respondiam graciosamente, sem pejo algum de se expor: exatamente como mandava o figurino da época, eram educados para as evasivas costumeiras. Logo de cara, fica-se sabendo, por exemplo, dos autores que se recusavam (terminantemente ou não) a responder o tal questionário. É claro que, de suas respostas (ou do silêncio de uns poucos), hoje só se pode retirar a tranquilidade de quem, como eles, fingiam que aquela conversa não era (ou não devia ser) com eles. Talvez tivesse sido melhor tentar conversar com os editores, ou com os próprios críticos literários, mas, pelo que se sabe, infelizmente não tiveram essa ideia na época.

Apenas alguns anos depois, em Londres, uma mulher intelectual de mão cheia escrevia e publicava sua pesquisa sobre “a ficção e o público leitor” na Grã-Bretanha. Em 1939, pelo que se depreende da leitura de seu livro, Queen Dorothy Lewis buscava suas informações diretamente junto aos editores, autores e público leitor. Com os dados objetivos obtidos, absolutamente desconcertantes e embaraçosos para nós (se comparados aos pífios resultados do mencionado questionário produzido pela imprensa brasileira), Q. D. Lewis realizou o que por aqui ainda continua sendo impossível e impensável, ou mesmo inatingível. Assim é que no caso brasileiro, só quem se interessa – de fato – por dados como esses são os professores de estudos literários nos duzentos e tantos programas de pós-graduação em universidades públicas existentes no país.

No caso brasileiro, a mais recente pesquisa que me chegou às mãos (ver: DELCASTAGNÈ, 2008) constatou, entre outros assuntos, 1) o fosso que se esgarçou entre as obras, os autores e o público leitor, e 2) que – felizmente – existem (até porque sempre existiram) e resistem (até porque sempre resistiram) “novas” frentes abertas, muito a título de curiosidade intelectual dos exímios pesquisadores responsáveis pela pesquisa, acerca mais de segmentos urbano-populacionais de baixa renda nas grandes cidades, sobretudo os mais

hostilizados pelo preconceito e a perseguição incontrolável, como os negros, as mulheres e o movimento LGBT. Os dados refletem – sem anacronismos – o que acontece em todo o mundo ocidental dito “civilizado”, e também aqui. É importante registrar que esse mapeamento do “state of the art” de nossa literatura contemporânea, essa que acontece mais nos desvãos de nossas periferias, vem a calhar quando o que se deseja é apenas determinar sua ocorrência, seu espaço e sua localização o mais exatamente possível. Contudo também seria necessário, a meu ver, agregar a tais informações de caráter mais estatístico (que têm interesse apenas momentâneo, de registro factual, como aquela feita pela imprensa brasileira durante a nossa *belle époque tropical*), o que seria necessário fazer para não enxergar tais questões como problemas a serem superados pela crítica literária e/ou pela literatura, mas sim como uma solução para o problema que a literatura sempre enfrentou, que é, mais exatamente, o de aprender a lidar com as causas que nos levam às desigualdades sociais e, de maneira mais veemente possível, fazer ver aos detentores do poder que tais soluções entrem nas pautas de reivindicação no exato momento em que a literatura seja elevada e passe a ser tratada como um direito humano desrespeitado pelos donos do poder (que são, por sua vez, os verdadeiros proprietários do chamado “mercado do livro” e a paupérrima circulação nacional deste último) – como, aliás, antevê Vidal (1994) em sua obra aqui traduzida.

Portanto, a princípio, a esquematização de forma consciente de uma equação para a obtenção de um futuro bem-estar social do povo brasileiro no qual o papel da leitura de literatura poderia ou deveria proporcionar entre nós outros algo aparentemente simples e complexo ao mesmo tempo. Ao se tornar habitual a leitura de textos (literários) e sua interpretação (crítica) por parte de quem de direito (os leitores, um público leitor otimizado, não apenas na academia, como é agora, e ainda assim com falhas incontornáveis), estariam resolvidas com um pé nas costas muitas questões relativas ao processo educacional brasileiro (de caráter formal e informal), tudo isso dentro de um prazo relativamente reduzido de tempo, caso se tivesse como exemplo o que levou muitos e longos anos para acontecer nos seis ou sete países mais hegemônicos do ocidente: na Europa, o Reino Unido, a Alemanha, a França, a Itália, a Espanha, somados aos Estados Unidos

da América e o Canadá. Atualmente e sempre, cá no Brasil, a leitura, que tem sido infelizmente um hábito de e para muito poucos de nós, que às vezes podia se transformar em virtude (ou em vício saudável) de muitos mais entre nós, cujo único porém – detectável até hoje – seria o comprometimento da saúde ocular de quem lê muito regularmente, pois qualquer leitor que se preza deve (e pode), de tempos em tempos, em visita ao consultório de um oftalmologista, corrigir sua vista cansada com o uso de lentes ou quiçá por meio de tratamentos cirúrgicos. Contudo, o que até hoje não há como corrigir é tentar, nessa altura da vida, na idade adulta, fazer com que alguém – absolutamente do nada – torne-se leitor compulsivo do dia para a noite sem que algo como um verdadeiro milagre tenha acontecido em sua vida.

O documento *Retratos da Leitura no Brasil (...)* define leitor como sendo aquele que “que leu, inteiro ou em partes, pelo menos um livro nos últimos três meses” e “não-leitor como aquele que não leu, nenhum livro nos últimos três meses, mesmo que tenha lido nos últimos doze” (FAILLA, 2011, p. 47). Em que pesem os problemas desta definição, eles servem para demonstrar que, de um modo geral, se entende por leitor alguém que, mais que saber ler e usar a leitura na vida prática, lê livros (BRITTO, 2015, p. 38).

Não há de ser tão grave começar a ler quando uma discreta mudança de hábitos claramente insalubres para que a leitura constante e a conseqüente interpretação crítica de textos e de contextos não proporcionem ao propenso leitor tornar-se mais cidadão do que já é – porque, no Brasil, se alguém sabe empunhar uma caneta e apenas e tão somente assinar o próprio nome e nada mais saiba escrever por si mesmo, esse alguém é para todos os efeitos um cidadão brasileiro, devida (ou indevidamente) “alfabetizado” (aspas necessárias por efeito de precisão) – seja ele rico ou pobre. Notem, leitores, que é realmente muito pouco para se tornar um cidadão no Brasil se a pessoa não sabe (ou mesmo se não quer) ler por quaisquer motivos de não ter tido, por exemplo, tutores à altura que lhe tivessem incentivado a ler e a criticamente interpretar os textos que lê. Deve, portanto, haver no Brasil algo de muito errado em se tornar alfabetizado, em aprender

a ler (quase sempre durante a infância) e não o fazer regularmente depois de alfabetizado – sobretudo durante a infância, base de tudo isso, mas também na adolescência e mesmo na idade adulta.

Sim, porque se efetivamente uma pessoa aprende a ler (o que via de regra se aprende quando criança, repito) e não lê, as perguntas de ordem sempre são: 1) “por que é que uma pessoa que sabe ler, não lê ou não gosta de ler?,” e 2) “Por que muitas mais pessoas não têm a leitura como um hábito saudável? O usual processo postural (não somente no sentido ergonômico do termo, mas também físico, químico e biológico e, portanto, neurológico, cerebral, cognitivo *per se*) da leitura como hábito poderia (ou deveria) ser encarado o mais possível como se encara quaisquer das corriqueiras necessidades fisiológicas de tipo instrumental (no sentido de que tais atividades oferecem ferramentas sem as quais uma pessoa não conseguirá ir muito longe ao não se alfabetizar *comme il faut* para, pelo menos, se tornar um leitor), que se tornam bastante significativas caso à tal habilidade linguística da leitura sejam devidamente acrescentadas (tanto mais ludicamente quanto melhor) ao cotidiano dos seres humanos ao longo de suas vidas infantis e adolescentes: 1) que saibam ler e que tenham apreço pela leitura; e 2) que também saibam seu valor e tenham o salutar hábito de interpretar criticamente aquilo que leem. Gosto de pensar que, em nível cognitivo, tais atividades são totalmente indissociáveis uma da outra.

A tal atividade rotineira da leitura possui esse caráter instrumental remediável em si mesma porque é dela, enfim, que se derivam – sem que sequer nos demos conta disso, não pelo menos de maneira consciente – alguns instrumentos, ferramentas e estratégias que, devidamente internalizadas pelos leitores, acabarão por aprimorar nossos graus de cidadania, transformando a leitura em algo útil para nós outros, para os nossos concidadãos e para o país – especificamente pelo simples fato de que a palavra “rotina” não quer dizer que seja realizada a princípio por meio mecânico, de modo forçoso ou forçado. Isso é o que geralmente dizem, mesmo que de maneira inconsciente, aqueles (supostos) “cidadãos” que não têm – nem jamais tiveram – qualquer relação prazerosa com a leitura e, pior ainda, os que não a enxergam senão como uma espécie de tormento ou tortura. Infelizmente, há muitos mamíferos

humanos semoventes como esses em todo o nosso imenso país, pessoas de todas (pasmem!) as classes sociais, dos mais ricos aos mais pobres: que não sabem o que é ler e interpretar criticamente o que leem, e que também não fazem ideia dos enormes e sagrados benefícios que tal hábito encerra para ele e para o país, agregando qualidade de vida para si e por si mesmo.

É sabido que o *Homo erectus* ainda percorreu um longo caminho para se localizar culturalmente e daí a dar novos passos para se desenvolver intelectualmente. Mais tarde, foram criados espaços públicos para a educação (formal e informal), e a escolarização foi certamente um dos maiores triunfos de tal desenvolvimento. Entre as melhores habilidades específicas dos seres humanos vivendo em socialização constante estava (talvez) a habilidade de leitura e interpretação de textos, como um sinal evolutivo de que nada seria mais igual ao que teria sido antes; e aí as tais habilidades foram utilizadas para que, cada vez mais, se domasse a animalidade interior dos seres humanos, concomitante às outras três habilidades (falar, escrever e entender a língua falada), para daí se atingir a fluência (em termos técnicos referida como “proficiência”) em língua estrangeira foi outro passo bem significativo. Caminhando sempre muito juntas, a habilidade da leitura e interpretação de textos foi uma das mais significativas e sofisticadas entre todas as habilidades que foram se aprimorando com a vida em sociedade.

Nas instituições federais de ensino superior (as IFES) brasileiras, a utilização da habilidade em leitura de língua estrangeira começou a ser levada a sério a partir do início dos anos 1970. Pelo que consta, foi mais ou menos assim que se desenvolveu o *ESP* (*English for Specific Purposes*, ou seja, “inglês para necessidades específicas” na terminologia mais atual, também conhecido como “inglês instrumental” ou “inglês técnico-científico”), a ponto de daí surgir, nas IFES, um contexto histórico no qual a leitura (e a conseqüente interpretação do que se lê) se portasse como algo que se tenha originado a partir da observação em caráter científico do que seriam as técnicas e as estratégias de leitura (inicialmente em estudos de língua materna), surgidas na Europa e nos Estados Unidos aí por volta dos anos 1950. Isto ocorreu porque, na época, já era muito óbvio para os estudiosos que então lidavam com leitura

e interpretação de textos na Europa e nos Estados Unidos, que o ato físico de ler e de interpretar textos guarda rigorosamente mais semelhanças em todos os idiomas do que se possa imaginar. O único (e mais importante) elemento que difere na leitura e interpretação de textos entre diversos idiomas que utilizam alfabetos mais ou menos semelhantes é o código da própria língua materna por meio do qual um indivíduo adulto tem mais familiaridade, e daí conseguirá efetivamente ler e interpretar textos em línguas estrangeiras, mesmo que não saiba distinguir as outras três habilidades de uma proficiência linguística totalizante (falar, escrever e entender a língua estrangeira falada). Quando os pesquisadores de línguas estrangeiras perceberam isso, estavam a adotar sem qualquer pudor os bons resultados dos esforços e pesquisas prévias em torno do ato físico de ler e interpretar textos realizados pelos pesquisadores europeus e estadunidenses em suas respectivas línguas maternas.

* * * * *

Certa vez entrevistado, o escritor, jornalista, artista plástico, artista e *designer* gráfico, natural de Caratinga (MG), o octogenário Ziraldo Alves Pinto (1932-...) sabiamente declarou em várias de suas entrevistas que “ler é mais importante do que estudar.” Tal sintagma de Ziraldo, utilizado segundo ele mesmo como “uma frase de efeito,” imagino que para propositalmente chamar atenção, produz efeito justamente porque, por assim dizer, não existe (ou não deveria existir) uma clara e óbvia oposição natural entre os dois infinitivos (“ler” e “estudar”) por ele utilizados. Enfim, isso significa que um cidadão em formação deve “estudar *enquanto* lê” e também deve “ler *enquanto* estuda” – e assim provavelmente o fará com gosto pelo resto de toda sua vida útil, pois é assim que a leitura é encarada onde quer que ela tenha sido levada a sério, como naqueles seis ou sete países hegemônicos ocidentais que mencionei no segmento anterior.

A diferença, se há, encontra-se justamente na questão do prazer de ler e de estudar, do poder de entretenimento que se retira de ambas as atividades quando realizadas em conjunto, ou simultaneamente, sem que o saibamos. Ou seja, há muitas forças invisíveis que operam

quando lemos e quando estudamos. Tais forças correm paralelas ao hábito saudável da leitura – seja ela extensiva ou intensiva – sem que o saibamos como operam e sequer desconfiemos como correlacionar o tal hábito a tais forças, e vice-versa. Portanto, o ser cidadão, em progressiva e constante formação, que efetivamente gosta de ler, que se entretém por meio da leitura e da consequente interpretação do que se lê tampouco fica forçado a estudar somente pelas circunstâncias, digamos, escolares, formais ou informais.

[C]omo forma de fazer e de ser no mundo, de adensar o sentimento de pertencimento e de indagação da vida, a leitura não pode ser apenas divertida *ou instrumental*. O que a justifica não é a eficiência ou a produtividade, nem a distração e a alegria, mas o reconhecimento de que, quando lemos, nos humanizamos (BRITTO, 2015, p. 33-34, grifos meus).

Como finalidade essencial de uma “instrumentalidade” da leitura literária em língua materna, a leitura instrumental, entre as suas estratégias e técnicas de leitura, inclui justamente a capacidade dos leitores de inferir e predizer o significado de palavras porventura desconhecidas e também a de interpretar, via oral ou por escrito, o que quer que eles leiam (em inglês ou em qualquer outra língua estrangeira) com um objetivo em mente. Costumo contar, aos meus alunos de inglês instrumental e inglês técnico-científico (na realidade, disciplinas com teor curricular mui semelhante na UFPI), a história por trás da etimologia do verbo latino *educāre*. Tal etimologia dá conta de que seu sentido e significado em português – educar – derivou-se da acepção latina do que quer que na Roma Antiga queria dizer “sacar (para fora) ou retirar algo de dentro”. Procedo desta maneira para facilitar de vez a compreensão daquilo que estamos ali a fazer em sala de aula. Senão vejamos.

Tal compreensão por suposto etimológica e lexicográfica, digamos assim, do ato ou efeito de “educar” tem implicações essenciais e seriíssimas em relação às funções de educar, de se educar e de ser educado, ou seja, com o fato de atualmente se conceber o ato de educar em si e por si mesmo em torno da definição do verbo educar, e da antiga efetuação educativa como uma espécie de maiêutica socrática,

na qual o educador ensina porventura o que os alunos supostamente já sabiam *ab ovo*, nos seus respectivos úteros maternos, antes de nascer: tais seres humanos terão apenas que serem chamados atenção para perceber uma alteração em si mesmos após as exposições de seus educadores – e não é que tudo que lhes será ofertado virá mastigado para que o aprendiz apenas engula o conhecimento e tenha assim saciada sua curiosidade sobre determinado conteúdo que ele já conhecia, mesmo sem sequer desconfiar que o conhecia e mesmo sem dele se lembrar direito. Para tal, o que não se sabe muito bem é como é que o pai e, sobretudo, a mãe, em conjunto, sabem exatamente como fazer para alimentar seus filhos ao nascer e a lhes prover segurança e aconchego. O instinto protetor humano (materno e paterno) é maior e lhes indica bem o que fazer na hora certa, e isso é às vezes a única e simples opção que têm os pais e, principalmente, as mães “de primeira viagem”. A símile com a maiêutica socrática que enseja a concepção do ato e da expressão etimológica de *educāre* vem a termo aqui para compor e somar a teoria do construtivismo psicogenético derivado de Jean Piaget (1896-1980), dentro de sua teoria do desenvolvimento humano, a tal “embriologia mental” referida por Thomas Hanna [1985], desde o início mesmo da fase pós-uterina.

No útero materno, em condições perfeitamente ideais de existência, o ser humano, animal mamífero recém-formado, encontra o paraíso em plenitude, milimetricamente construído para que ele se desenvolva até sua ulterior expulsão do útero, o que se conhece por nascimento, quando um novo ciclo, mais autônomo, se inicia para que uma pessoa se desenvolva a contento. Tal acontecimento na espécie humana talvez se dê, como alguns creem, nove meses antes, no momento da concepção; esse tempo, porém, não conta na idade de um recém-nascido e nem tampouco de um ser humano adulto, é claro. O que chamamos de vida propriamente dita parece que só acontece *de facto* a partir do impacto que é esse momento único da expulsão natural (ou não) de uma criança do útero materno ao completarem-se os nove meses de gestação. E nisso os seres humanos sabemos bem o que representa o desamparo ao nascer: somos também a única espécie animal (entre os mamíferos) que não é obrigada a chorar para informar sua mãe de que precisa mamar; a mãe o sabe bem e supre sua cria em qualquer momento que queira o peito.

Durante tal fase uterina, portanto, o ser humano porventura já formado aprende de tudo quanto precisará para viver ao ser expulso do útero, menos o de poder se levantar e daí obter por si mesmo seu alimento junto à mãe, como sabem efetivar a maioria dos outros mamíferos. O recém-nascido humano *sabe* que necessita da presença física e atenta de sua mãe e de que ela esteja disponível para que ele possa se alimentar; e a mãe também *sabe* que precisa alimentá-lo e prover seu bem-estar integral junto ao pai, que também *sabe* tudo isso. É natural que assim seja, que todos saibamos muito bem disso. Porém, caso haja algum psicólogo de formação lendo o presente texto, há de lembrar um título do psicólogo austríaco, que viveu nos Estados Unidos durante o último terço de sua vida, Otto Rank (1884-1939), antes discípulo e amigo querido de Freud por vinte anos. Já psicanalista renomado em Viena e Paris, em 1926, Rank foi aos Estados Unidos – convidado por Carl Rogers (1902-1987), posteriormente um dos mais impactantes psicólogos estadunidenses do século XX – para uma série de palestras e daí acabou vivendo, em trânsito, como se diz, entre Paris e Nova York, até falecer em 1939, ainda bastante jovem.

Antes mesmo das tais palestras em Nova York, Rank se transformou em opositor do “pai da psicanálise”, seu radiante amigo pessoal, embora não se saiba ao certo a causa do desentendimento entre eles. Dizem que os dois trocaram de mau após Rank publicar um livro que foi, afinal, de onde deve ter-se originado pelo menos parte da ideia do nascimento de um ser humano como um “trauma”. Aí pela mesma época, tal ideia também surgiu nos trabalhos de outros *scholars* da área médica, da psicologia e da psicanálise, como Jean Piaget, a quem no mesmo período possivelmente ainda não tinha ocorrido dar nome de “trauma” ao fenômeno em termos práticos e efetivos. Contudo, o tal livro de Rank fora publicado ainda quando seu autor vivia entre Viena e Paris, em meados dos anos 1920. Incrível mesmo é que a primeira edição brasileira dessa obra de Rank só tenha vindo a lume em 2015, ou seja, mais de 90 anos depois de sua primeira edição em alemão.

Há que mencionar também a existência desta última barreira: o evento traumático pouco antes do (ou concomitante ao) nascimento – até porque tal expulsão forçada pela natureza ocasiona de fato uma espécie mesma de trauma para os seres humanos, como, igualmente,

com todos os outros mamíferos viventes; digo isso porque a ciência da etologia teve seus inícios com os estudos comportamentais sobre os pássaros (que obviamente não são mamíferos) de Konrad Lorenz (1903-1989), biólogo austríaco e prêmio Nobel de Fisiologia (disciplina da Medicina) em 1973 (ver: HANNA, [1985], p. 83-104). A propósito, não é à toa que Hanna também cita a Darwin, a Freud, ao próprio Lorenz, a Piaget e a Reich, agrupando-os nesta ordem cronológica como “cientistas somáticos”, por que será? Portanto, imaginem, leitores, estarem os nascituros no ulterior conforto do paraíso uterino, de antemão sabendo tudo quanto precisam saber para sobreviver cá fora, respirando autônomos seu próprio oxigênio, ou seja, de terem que de lá sair praticamente às pressas, expulsos para sempre daquele ambiente altamente envolvente e acolhedor em todos os sentidos, no qual há tudo de quanto precisa um ser humano e que isso lhe é oferecido gratuitamente desde que foi concebido, sem que se lhe seja solicitado coisa alguma em troca; tudo acontece automaticamente, por princípio, no escuro total do útero em que o nascituro mesmo não enxerga jamais que se constitua ou que se imagine como uma luz no fim do túnel para os que, em um mundo pretensamente ideal, aguardam ansiosamente sua chegada fora do útero e que ali estarão, prontos ou não, para sua chegada quase divina a este novo mundo.

Pois é, creio que durante a operação traumática do nascimento revelada acima, mesmo que seja via cesariana (um trauma bem maior, dirá a propósito a medicina mais moderna), dizem que o nascituro esquecerá temporariamente, por algum tempo, quase tudo de quanto aprendeu enquanto esteve ali, no útero de sua mãe. Sua vida e seus afazeres a partir do seu nascimento, ao sabor da luz dos dias e da escuridão das noites que virão, serão utilizados, em todo seu tempo acordado ou dormindo, para que uma pessoa recém-nascida siga em frente, aos poucos, concomitantemente, tendo que reaprender tudo quanto já sabia (ou que já havia aprendido, mas esqueceu, pelo menos parcialmente, por conta do tal trauma do nascimento) enquanto esteve no paraíso uterino materno. Enfim, aqueles nove meses no paraíso uterino seriam apenas uma espécie de “curso preparatório” de suma importância para se viver fora do útero, ou melhor, nesse nosso mundo de poucas certezas e muitas incertezas. Tudo muito imprevisível para todos os envolvidos, aliás.

Nesse mundo, pretensamente idealizado, o milagre da vida – representado pelo nascimento de um bebê dentro de condições ideais de pressão – é o “momento decisivo” no qual a maiêutica socrática se encontra com e se mistura às chamadas fases iniciais do desenvolvimento humano do nascimento de um bebê em diante, como observadas por Piaget (*apud* HANNA, [1985], p. 105-121). Tais fases pré- e pós-nascimento são uma espécie de base na qual se assenta todo o construtivismo piagetiano, em sua até hoje (praticamente) insuperável “epistemologia psicogenética,” que por sua vez se resumem, como exemplo possível, nos tipos de educação (formal e sobretudo informal) que tiveram as próprias filhas do cientista somático suíço no aconchego do lar, como normalmente se diz. As duas crianças, ainda enquanto bebês serviram ao seu pai, sem sequer adivinharem, como “cobaias” ou, melhor dizendo, serviram como “sujeitos” das pesquisas de seu hoje famoso pai, um dos principais e mais respeitados teóricos do desenvolvimento humano de teor epistemológico construtivista.

As implicações de tais eventos na e para a vida de seres humanos como nós outros desdobram-se por meio da inexorável necessidade de educação cidadã aqui utilizada em sentido bem amplo, algo que, para mim, apenas recorda a paideia grega (ver: JEAGER, 2003), tida como princípio fundamental, de modelo primordial da educação ocidental, o que quiçá ocorreu na Europa ocidental, creio, durante a fase introdutória e basilar da moderna escolarização formal ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX, pelo menos em termos de espaços públicos e privados ou, como educação informal, via socialização na família daquilo que se aprende em casa, na convivência de um seletto espaço familiar e com os amigos mais próximos, aí ou na rua. Claro, é preciso também observar que aqui sempre me refiro ao ser humano europeu, dito “normal” (as aspas são necessárias, é claro), no sentido de bem-nascido, ou aos que assim eram reconhecidos como tal em épocas mais e mais remotas e que ainda hoje, guardadas as proporções de tempo e de espaço, talvez o sejam, não fosse o atual comportamento politicamente correto remando ao contrário da maré. Essa educação via leitura e interpretação crítica de textos, que ensina basicamente a recordar, a relembrar o que de mais ou de menos provavelmente já se sabia antes mesmo do

nascimento, quando direcionada à formação de cidadãos e cidadãs mais conscientes, é esta que se constitui no *cheval de bataille* deste posfácio.

É por meio de tal educação, via estratégias de leitura ligadas no modo em língua materna, que se poderá e, de fato, se deverá perceber um desenvolvimento do valor absoluto (e de uma função prática) dos e nos estudos literários *per se*, que por sua vez se acoplam e se amoldam, tal como luvas nas mãos, à leitura de literatura e sua interpretação crítica no momento em que a literatura, como em um passe de mágica, pudesse acabar se transformando em algo tão significativo como um dos direitos humanos básicos e fundamentais – sobretudo em sociedades periféricas como a de nosso país infelizmente terceiro-mundista. Pelo que em suma se depreende do longo ensaio de Vidal e do ensaio um pouco mais curto de Candido, é que essa famigerada crise de representatividade na literatura atual só pode e deve destravar nossas vistas, como educadores formais de estudos literários, caso essa passagem de estado líquido (lembrando-se aqui, de relance, do filósofo polonês Zygmunt Bauman (1925-1917) e seu interessantíssimo conceito de “modernidade líquida”) ao estado sólido que os direitos humanos possuem efetivamente desde sua criação em 1948 – isto, caso estes últimos pudessem ganhar a saudável e tão aguardada companhia da literatura como um entre tais direitos.

De maneira definitiva, são tempos concomitantemente novos e velhos os que se anunciam, e os que lidamos com estudos literários em quaisquer medidas todos vislumbramos grandes expectativas em torno dessa mudança de rumo e de ares. Há pouco, como exemplo, tudo indicava que nos havíamos livrado definitivamente dos fascismos e outros ismos; pouco tempo atrás até podíamos pensar que estaríamos até mesmo definitivamente vacinados contra eles, mas eis que os tais e quais ressurgem nos lugares e países os mais insuspeitos em todos os quadrantes do planeta, com ameaças as mais semelhantes àquelas da época em que surgiram com força, quando e de onde menos ou mais esperávamos. Tem sido sempre assim; aconteceu algo semelhante quando, pelo voto popular, a ultradireita de Hitler subiu ao poder na Alemanha em 1934. Só mesmo os mais fanáticos entre aqueles alemães menos crentes acreditavam que poderia acontecer a ascensão de Hitler ao poder, e poucos anos

depois aconteceu a “solução final” para os judeus e a segunda guerra mundial. Parece tão absurdo hoje, mas o lado ruim da história parece estar de volta em muitos países latino-americanos, por exemplo. Hoje vivemos esses dias semelhantes e estranhos – para dizer o mínimo – em que não mais podemos duvidar de coisa alguma. Não terá sido assim tão ruim que as coisas não possam ficar ainda piores em um futuro próximo, dizem alguns. Contudo, agora temos é certeza disso, com a velha “perua” da conhecidíssima “cantiga” desgraçadamente entoando o seu “pió, pió, pió” ao ouvir a pergunta de “como será nosso futuro?” – isto, caso permaneçamos nessa situação esdrúxula e triste de apenas “ser realista” e “pedir o impossível”. Mais adiante, precisamente no final do último segmento do presente posfácio, retornarei ao dito francês surgido, tudo indica, em maio de 1968.

* * * * *

O que fazer, então? Como agir? Sem embargo, na minha visão pessoal, a conseqüente transposição do papel que a literatura poderá ocupar como um direito humano se dará, portanto, o mais naturalmente possível quando a consciência do hábito de leitura da maior parte dos cidadãos se encontrar, de maneira fortuita ou não, com o desejo de eternizar, como leitor, as leituras de literatura realizadas ao longo de sua vida. Se por prazer ou por obrigação, já não importará tanto, porque enquanto cidadão, o sujeito utopicamente envolvido com leitura crítica de literatura será sem dúvida alguém melhor do que seria se não tivesse tido contato com literatura na escola, ou em casa, ou na rua, em qualquer circunstância. A meu ver, se tiver o sujeito (leitor) realizado pouca, pouquíssima ou mesmo nenhuma leitura literária, tanto melhor, porque dessa maneira – e com bastante determinação de seus tutores (ou da própria vida que esse sujeito leva) – tal sujeito perceberá (provavelmente) o que esteve perdendo nesses anos todos de sua vida para melhor se situar no mundo em que vive, ao reviver o que viveu e quando – momentaneamente – viveu em companhia da leitura de literatura. Assim, é que se poderá perceber o quão correto para os cidadãos seria ter a literatura como um efetivo direito humano – até porque é

isso que a literatura nos ensina nessa vida, às vezes mais, às vezes menos, porque, comparativa e anacronicamente,

Ser cidadão é ter direito à vida, à liberdade, à propriedade, à igualdade perante a lei; é, em resumo, ter *direitos civis*. É também participar no destino da sociedade, votar, ser votado, ter *direitos políticos*. Os direitos civis e políticos não asseguram a democracia sem os *direitos sociais*, aqueles que garantem a participação do indivíduo na riqueza coletiva: o direito à educação, ao trabalho, ao salário justo, à saúde, a uma velhice tranquila. Exercer a cidadania plena é ter direitos civis, políticos e sociais (PINSKY; PINSKY, 2016, contracapa, itálicos no original).

De qualquer maneira, a leitura de literatura nos ministra aulas e mais aulas, praticamente gratuitas, de como nossa vida pode e deve ser levada; daí vem a necessidade, a utilidade de utilizá-la como instrumento para levar adiante a necessidade mesma de se colocar à prova o valor que a literatura de fato tem como direito humano. Ainda convém lembrar-se de que os direitos civis, políticos e sociais não condensam em si e por si mesmos todos os arcaísmos de uma socialização mais plena do “jogo” da literatura que, segundo Iser (2013) e Iser (*apud* ROCHA, 1999) deixam transparecer, pois tal socialização envolveria dosagens antropológicas do fictício e do imaginário humanos de tempos praticamente imemoriais da Grécia antiga até hoje. Dosagens tais que aqui são percebidas talvez como uma espécie de arquétipo junguiano, justamente como só um direito humano o poderia ser, fazendo com que uma às vezes dura realidade se abrandasse ou se alastrasse de vez, como um incêndio, uma revolução, uma mudança no pensamento e na própria existência do leitor, que, como ser humano, seria capaz de entendê-la automaticamente, como hoje são imediatamente compreendidos os capítulos seriados de uma novela de televisão. Não obstante, antes de entrar em mais detalhes sobre a essência da literatura já – agora finalmente – como um dos direitos humanos mandatoriamente acrescentados aos outros da Carta da ONU (1948) já porventura conhecidos, cabe aqui um pequeno acréscimo ao que já foi escrito sobre os princípios que porventura guiaram no passado, guiam no

presente e guiarão sempre no futuro um indivíduo na corda bamba dos às vezes árduos caminhos de uma cidadania comunitária mais plena (ou mesmo em nível pessoal), o que certamente acabará por contagiar outros indivíduos em condições semelhantes às suas a buscarem um lugar para si e para os seus no itinerário mais correto possível de sua almejada cidadania em potencial.

Todos aqueles que, como nós outros, lidam com a teoria e a crítica literária de extração sócio-histórica – mais ou menos como Antonio Candido sempre insistiu em passar adiante – temos como líquido e certo que a própria obra literária deve apresentar uma saída, uma solução, uma resolução que seja, para quaisquer problemas propostos pela narrativa literária que esteja sendo lida e analisada, porque a compreensão e a interpretação do enredo, no fundo, depende do discernimento e da discricção de cada um dos leitores. Neste caso, tal solução proposta pela própria obra literária, pode (ou deve) ser a de chamar atenção aos problemas centrais (ou não) propostos pela própria obra, de maneira a exemplificar, registrar e mapear a situação-limite a que estão expostos todos ou alguns de seus personagens com todas as suas vivências, seus contatos e suas interações com os outros personagens e com o mundo ficcional, no caso com a totalidade do ambiente que os envolve – e também envolve o público leitor, que assim se torna coparticipante da trama, mesmo sem sabê-lo ao certo. Sem embargo, restaria à crítica o papel não só de identificar tais busílis de uma obra literária e de discuti-los à exaustão, mas também o de apontar qualquer solução ou atitude que os leitores da obra deveriam (ou poderiam) tomar diante do problema, quando (ou se) o encontrarem pela frente nos seus próprios cotidianos e rotinas.

Assim é que apenas identificar os mistérios que rondam determinada obra literária e não apontar soluções encontradas pelo enigma da própria obra literária também podem ter lá seu valor – desde que tal enigma não desperte apenas como mero dado estatístico aos leitores, mas sim, pelo menos em tese, como significativo aporte ao autoconhecimento do potencial público leitor. Ou seja, deve-se entender uma crítica literária, se bem postulada, como uma das possíveis exegeses milimétricas, quer dizer, mais ou menos coerentes, retiradas do ato da leitura da obra em si e por si, com seus valores intrínsecos, sem absolutamente apresentar desvios, denunciar falhas

de caráter, parcialidades insistentes e nefastas (ou, como em tantos outros casos escusos, encomendadas) que maculem por completo os esforços do artista (ou do leitor) que a produziu, ou seja, aquele que é o grande artesão na incessante lida com as palavras em seu idioma, ou esse que é seu meio maior de expressão perante outros leitores. De uma forma ou de outra, o bom leitor crítico se apropria do que leu e assim faz com que outros leitores também apreciem uma boa leitura ao passar adiante suas impressões sobre a obra, e o processo todo de socializar o que se leu se apresenta mais ou menos como na propaganda bem-acabada de um produto – o velho livro impresso – que agrada e satisfaz a todos que a ele têm acesso, com raríssimas exceções. Na área cultural cada vez mais popular (ou periférica, se se quiser) da sociedade contemporânea, o que chama atenção, ou seja, o que na obra que possui mais apelo (*appeal*) junto ao público (ou “aos públicos”) não existe qualquer noção segura do que tal ou qual obra será posteriormente abraçada, ou talvez tida como “clássico”, logo que lançada. Claro, lembrando-se de que ela também pode nos chegar direto, vinda das periferias.

Contradição das contradições, há no terreno dos estudos literários mais atuais quem aposte na dissolução das barreiras entre a alta, a baixa, os novos e os novíssimos formatos (e gêneros) da arte literária, como uma maneira de desnecessariamente livrar o público leitor de ter preferências sobre quaisquer dessas formas e não de outras (ver: PERRONE-MOISÉS, 1998). Existem até mesmo profissionais dos estudos literários que, nessa altura dos acontecimentos e do corrente progresso das e nas imensas plataformas virtuais dos *media* nos quais as formas literárias porventura imperam, ainda dão ênfase somente ao ensino tradicional da velha e “alta” literatura em todos os ambientes possíveis; parece que o impacto dos *media* digitais parece não ter sido levado muito a sério – pelo menos na periferia da periferia do *tiers monde* velho de guerra. Na verdade, o que existe de fato é um crescente e, ao que tudo indica, imparável desprestígio do cânone como o conhecíamos em um passado próximo ou distante – talvez pela superexposição que goza aquele que é o hegemônico no ocidente anglófono, ou o que na modernidade sempre houve, em detrimento de outros, mais despossuídos, que ultimamente têm crescido em doses cada vez mais elevadas, ligados que são às periferias no ocidente.

Mais um sinal expressivo de que talvez já esteja mais do que na hora de aproximar em definitivo a literatura aos direitos humanos e vice-versa, o mais que se possa. Os tempos urgem.

* * * * *

Existe, pois, esse por agora já enorme nexos entre os estudos literários (sobretudo no tocante à crítica e à teoria literária *per se*, ou seja, talvez ligada mais à chamada alta literatura) e uma mui honesta perseguição aos ideais propostos pela Carta Universal dos Direitos Humanos da ONU (1948). Tem-se já como líquido e certo (talvez) que a literatura envolve a manipulação artística e real da ficção, o que a transforma em uma supra- ou super-realidade que, por ter quase sempre uma consistência narrativa altamente convincente por parte de quem atentamente a lê, dá ao leitor sensações de a estar vivenciando, dentro da obra, como se realmente o leitor dela fizesse parte, como uma espécie de observador onisciente tão (mais ou um pouco menos) privilegiado como é o próprio autor, ou algo que o valha. Por viver o lado humano da vida, a riqueza antropológica da literatura sempre se confunde com a riqueza literária da própria antropologia e com o caráter essencialmente jurídico dos direitos humanos, que culmina com a colocação de ambas as riquezas em patamares distintos, porém amplamente capazes de se estudarem e de se escancararem uma à outra o quanto quiserem.

Seria então – para mais ou para menos – como, a meu ver, interferiu no assunto que aqui vem sendo discutido nesse posfácio o que o professor de literatura (já aposentado) Joel Rufino dos Santos (2008) encara como uma espécie de aula final em sua longa, porém infelizmente finda carreira no magistério.

Para os físicos, hoje, há *dois mundos*: o que percebemos no dia-a-dia (clássico) e o que só percebemos com lentes especiais (quântico). No primeiro, podemos ter certezas e fazer previsões completas: se largamos um livro, por exemplo, com certeza ele cairá no chão. No quântico, não. Só sabemos quais os trajetos *mais prováveis* de um elétron quando [ele] viaja de um ponto a outro do espaço. Certeza e previsão num mundo, incerteza e probabilidade no outro.

O enigma é que *os dois mundos* são um só – aquele em que vivemos (SANTOS, 2008, p. 149, nota de rodapé n. 117, itálicos do autor).

A partir daqui também, porventura será aventado até onde as políticas públicas poderão levar os ilustres e muitíssimos bem-intencionados que me leram até aqui, ou mesmo para saberem para que *de facto* serviriam os direitos humanos acoplados a uma suposta necessidade (ou importância) que certamente julgamos que o papel da literatura teria no possível e provável bem-estar geral dos países e dos povos latino-americanos, por exemplo. Caso o relevante “enigma” a que se refere Santos (2008) na citação acima revele também que o primeiro passo terá que ser sempre o de encontrar um ponto de apoio mais apropriado, capaz de para sempre alavancar a leitura crítica da literatura como um direito humano e vice versa, para que os leitores possam agir convenientemente e reagir conforme seus próprios preceitos existenciais diante dos “dois mundos que são apenas um: aquele no qual vivemos”. A chamada para uma longa e incansável resistência, mais pacífica e ordeira do que essa que aqui apresentamos com Vidal, será realmente muito difícil de se vislumbrar. Hoje, ao que parece, nossa situação aqui nesse momento crucial de nossa história, se resume mais ou menos a aquilo que diziam aqueles utópicos pichadores de muros que desafiaram o *establishment* na capital francesa, em pleno *Quartier Latin*, durante as famosas barricadas do mês de maio, no emblemático ano de 1968: “Soyez réalistes, demandez l’impossible”.

Referências

BRITTO, Luiz Percival Leme. *No lugar da leitura: biblioteca e formação*. Rio de Janeiro: Edições Brasil Literário. Disponível em: <<http://www.brasilliterario.org.br/publicacoes/no-lugar-da-leitura-biblioteca-e-formacao-de-luiz-percival-leme-britto/>>. Acesso em: 10 set. 2018.

CANDIDO, Antonio. Direitos humanos e literatura. In: FESTER, Antonio Carlos Ribeiro (Org.). *Direitos humanos e...* São Paulo: Comissão de Justiça e Paz-SP; Brasiliense, 1989. p. 107-126.

CANDIDO, Antonio. O direito à literatura. In: _____. *O direito à literatura e outros ensaios*. Coimbra: Angelus Novus, 2004. p. 11-33.

CANDIDO, Antonio. O direito à literatura. In: _____. *Vários escritos*. 5. ed., corr. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011. p. 171-193.

CALVINO, Italo. *Seis propostas para o próximo milênio*. São Paulo: Companhia da Letras, 1993.

DALCASTAGNÈ, Regina. *Literatura brasileira contemporânea: um território contestado*. Vinhedo: Horizonte, 2012.

FAILLA, Zoara. Leituras dos “retratos”: o comportamento leitor do brasileiro. In: _____ (Org.). **Retratos da Leitura no Brasil 3**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Instituto Pró-Livro, 2012. p. 19-54.

HALLEWELL, Laurence. *O livro no Brasil: sua história*. Trad.: Maria da Penha Villalobos; Lólio Lourenço de Oliveira; Geraldo Gérson de Souza. 2. ed., rev. e ampl. São Paulo: EdUSP, 2005.

HANNA, Thomas. Mental Embriology: Piaget. In: _____. *Bodies in Revolt: A Primer in Somatic Thinking*. 2. ed. Novato: Freeperson Press, [1985]. p. 105-121.

HANNA, Thomas. The Biology of Behaving: Lorentz and the Ethologists. In: _____. *Bodies in Revolt: A Primer in Somatic Thinking*. 2. ed. Novato: Freeperson Press, [1985]. p. 83-104.

ISER, Wolfgang. *O fictício e o imaginário: perspectivas de uma antropologia literária*. 2. ed. rev. Trad.: Johannes Kretschmer. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. 4. ed., 2. tir. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LEWIS, Queen Dorothy. *Fiction and the Reading Public*. 2. imp. Londres: Chatto & Windus: 1939. Disponível em: <<https://archive.org/details/fictionandtherea030248mbp>>. Acesso em: 12 out. 2009.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Altas literaturas: escolha e valor na obra crítica de escritores modernos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. Literatura para todos. *Literatura e sociedade*, São Paulo, v. 1, n. 9, p. 16-29, dez. 2006. ISSN: 2237-1184. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ls/article/view/19709>>. Acesso em: 24 jun. 2007. DOI: <<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2237-1184.v0i9p16-29>>.

PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi (Orgs.). *História da cidadania*. 6. ed., 3. reimp. São Paulo: Contexto, 2016.

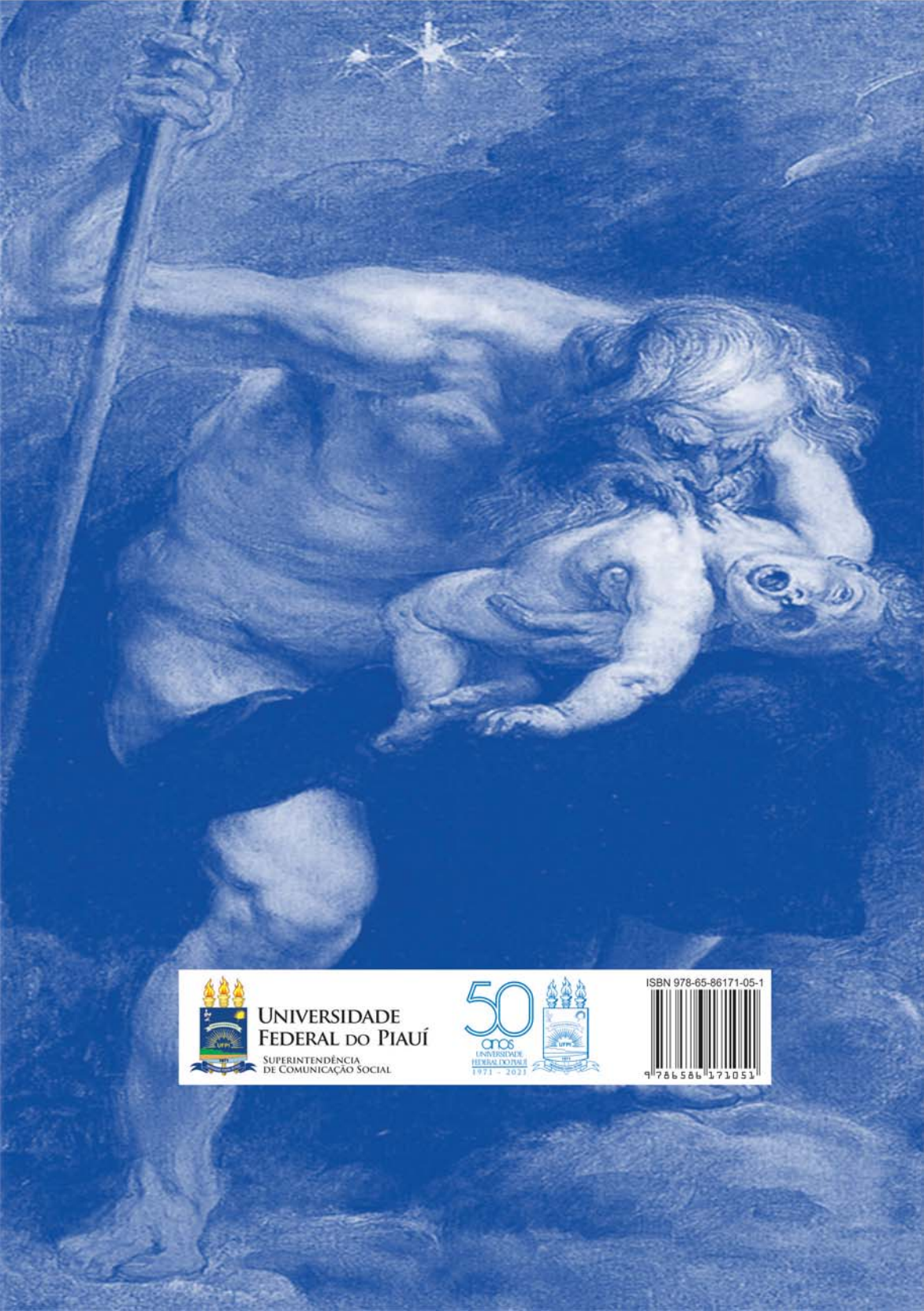
RANK, Otto. *O trauma do nascimento e seu significado para a psicanálise*. Trad.: Érica Gonçalves de Castro. São Paulo: Cienbook, 2015.

ROCHA, João Cezar de Castro (Org.). *Teoria da ficção: indagações à obra de Wolfgang Iser*. Trad.: Bluma Waddington Vilar; J. C. de C. Rocha. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

SANTOS, Joel Rufino dos. *Quem ama literatura não estuda literatura: ensaios indisciplinados*. Rio de Janeiro: Rocco, 2008.

SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

VIDAL, Hernán. *Crítica literaria como defensa de los derechos humanos: cuestión teórica*. Newark: Juan de La Cuesta, 1984. (Hispanic Monographs, 2).



UNIVERSIDADE
FEDERAL DO PIAUÍ
SUPERINTENDÊNCIA
DE COMUNICAÇÃO SOCIAL



ISBN 978-65-96171-05-1



9 786586 171051