

LITERATURA E CIÊNCIAS SOCIAIS: leitura, política e subjetividades

Ana Catalina di Rocco
Eduardo Guerreiro Brito Losso
Lucas Pugliesi



Criação Editora

TÍTULO:
LITERATURA E CIÊNCIAS SOCIAIS:
LEITURA, POLÍTICA E SUBJETIVIDADES

AUTORES:
Ana Catalina di Rocco
Eduardo Guerreiro Brito Losso
Lucas Pugliesi

ISBN: 978-85-8413-670-4
DOI: doi.org/10.62665/cried-978-85-8413-670-4

O presente trabalho foi realizado com apoio da
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível
Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, no
âmbito do Programa Move la America
(Processo AUXPE 88881.018612/2024-01)



Criação Editora

CONSELHO EDITORIAL

Ana Maria de Menezes
Christina Bielinski Ramalho
Fábio Alves dos Santos
Gilvan Rodrigues dos Santos
Ítalo de Melo Ramalho
Jorge Carvalho do Nascimento
José Afonso do Nascimento
José Eduardo Franco
José Rodorval Ramalho
Justino Alves Lima
Luiz Eduardo Oliveira
Martin Hadsell do Nascimento
Rita de Cácia Santos Souza

LITERATURA E CIÊNCIAS SOCIAIS: leitura, política e subjetividades

Ana Catalina di Rocco
Eduardo Guerreiro Brito Losso
Lucas Pugliesi



Criação Editora
Aracaju | 2025

Copyright 2025 by
Ana Catalina di Rocco
Eduardo Guerreiro Brito Losso
Lucas Pugliesi

Proibida a reprodução total ou parcial, por qualquer meio ou processo, com finalidade de comercialização ou aproveitamento de lucros ou vantagens, com observância da Lei de regência. Poderá ser reproduzido texto, entre aspas, desde que haja expressa marcação do nome do autor, título da obra, editora, edição e paginação.

Grafia atualizada segundo acordo ortográfico
da Língua Portuguesa, em vigor no Brasil desde 2009.

Projeto gráfico
Adilma Menezes

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Tuxped Serviços Editoriais (São Paulo, SP)
Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Pedro Anizio Gomes - CRB-8 8846

R671l Rocco, Ana Catalina di; Losso, Eduardo Guerreiro Brito, Pugliesi, Lucas.

Literatura e Ciências Sociais: leitura, política e subjetividades / Ana Catalina di Rocco, Eduardo Guerreiro Brito Losso e Lucas Pugliesi. – 1. ed. – Aracaju, SE : Criação Editora, 2025.

188p. Inclui bibliografia.

ISBN 978-85-8413-670-4

doi.org/10.62665/cried-978-85-8413-670-4

1. América Latina. 2. Ciências Sociais. 3. Literatura e Cultura. I. Título. II. Assunto. III. Autores

CDD 800:300

CDU 82:3

Sumário

Introdução	7
1 Teoria crítica e América Latina: desafios da crítica literária <i>Eduardo Guerreiro Brito Losso</i>	17
2 Aporias políticas e psicológicas dos estudos literários latino-americanos. Para uma leitura do livro <i>Literatura comparada na América Latina</i> (2003), de Eduardo Coutinho <i>Eduardo Guerreiro Brito Losso</i>	33
3 Aprisionamento e libertação: duas Antígonas latino-americanas <i>Eduardo Guerreiro Brito Losso</i>	50
4 Indignación y despenalización del aborto en Argentina: configuraciones de una casuística jurídico-afectiva <i>Ana Catalina Di Rocco</i>	78
5 “Las peores fieras quieren a sus crías”: el primordialismo afectivo en la construcción de una comunidad <i>Ana Catalina Di Rocco</i>	96

6 “Salvar al ídolo: entre la intimidad y la publicidad en el archivo de Bronislaw Malinowski”	115
<i>Ana Catalina Di Rocco</i>	

7 Para uma ecologia dos leitores permitidos: Notas sobre cartas de solicitação para leitura de livros proibidos à Real Mesa Censória e ao Desembargo do Paço (1770-1825)	132
<i>Lucas Bento Pugliesi</i>	

8 O tempo da poesia: artes de dizer e regulação do tempo (e do corpo) no Setecentos luso-brasileiro	148
<i>Lucas Bento Pugliesi</i>	

Introdução

Agradecemos a preciosa ajuda e trabalho dedicado da professora Luciana di Leone e do vice-coordenador do PPGCL Paulo Roberto Tonani do Patrocínio.

Este livro propõe uma reflexão conjunta e heterogênea acerca das diferentes formas de intersecção entre as teorias do discurso (sobretudo, literário) e o pensamento das ciências sociais. Congregando pesquisadores singulares, mas que trabalham com a interface transdisciplinar, o livro quer tentar apontar, por meio de breves estudos de caso, formas legíveis de interconexão entre saberes de disciplinas vizinhas, mas nem sempre próximas. Nasce em função da colaboração entre Universidade Federal do Rio de Janeiro e Universidade de Buenos Aires a partir do convênio Move la América, de 2025.

Eduardo Guerreiro Losso, professor associado do Departamento de Ciência da Literatura da UFRJ, trabalha, em seus três capítulos dedicados a refletir sobre questões particulares da América Latina, na distensão entre a teoria (literária) de matriz frankfurtiana e os limites críticos que uma sociologia pensada a partir da dimensão local podem oferecer enquanto saída dialética. Aspecto que já fica patente em “Teoria crítica e América latina”, contribuição acerca da questão pervasiva, talvez, mas nunca

plenamente exorcizável a respeito do local da teoria. Partindo de um profícuo diálogo crítico com a obra de Roberto Schwarz, o ensaio visa discutir “como a teoria crítica pensa dominação e dependência na América Latina”, isto é, não historiar a recepção da teoria crítica no Brasil, mas pensar, a partir do local, dialeticamente, o que pode a teoria crítica.

Ao retomar uma célebre entrevista de Schwarz dedicada a Adorno, Losso salienta como o crítico uspiano elogia seu mestre, Antonio Candido, invertendo, retoricamente, o espaço laudatório à obra do teórico alemão. Como restitui Losso, para Schwarz, ao pensar a especificidade periférica da construção estética de autores brasileiros (como Manuel Antônio de Almeida), Candido restringe a pertinência do universal. Ao mergulhar na especificidade sócio-histórica do caso brasileiro, a sociologia de Candido permite apostar, nas boas palavras de Losso, na recomendação “ao centro [de] que ‘baixe a bola’”. Dialeticamente, Candido caminharia para provincializar a metrópole do Norte global, na expressão célebre de Chakrabarty, observando as limitações de um pensamento do universal a partir de suas exceções. Entretanto, como sugere provocativamente o autor do ensaio, essa reversão dialética forte se costuma complementar com certa suspeita de que só se pode produzir algo de valor teórico a partir dessa aposta no local. E, mais do que isso, há o peso performático em se afirmar um pensador dessa especificidade, apartando-se de supostos “universalistas”, incapazes de pertencer a essa dimensão.

Para dizer de forma mais sucinta, o ensaio singulariza a imporosidade do gesto de se demarcar à pertença de uma ideia a um local. Nesse sentido, de forma também dialética e imanente à teoria crítica, o ensaio propõe refletir as condições materiais da universalidade brasileira – a precariedade de suas bibliotecas, o curto-circuito da legitimação simbólica de se escrever em portu-

guês, a pobreza de investimentos etc. – para apontar a propostas afirmativas. Não apenas restringir o alcance do universal, mas reinventá-lo a partir dessa periferia, imaginando desde uma visada desacoplada da metrópole. Como refletir, por fim, as grandes questões que se pretendem universais, a partir das margens.

Complementar é o capítulo “Aporias políticas e psicológicas dos estudos literários latino-americanos”, proposta de leitura do já clássico *Literatura comparada na América Latina* de Eduardo Coutinho (2003). O texto revela seu interesse atual por dois motivos, a meu ver, antagônicos. Em primeiro lugar, pela pertinência da crítica (no sentido forte, do termo, de pensar os limites) da discussão sobre cânone. Dialogando com Coutinho e com o momento auge de recepção dos estudos pós-coloniais, o ensaio revela as aporias de se transpor alguns aspectos da premente discussão anglófona à América Latina, na medida em que, pela própria estrutura sócio-histórica, elite intelectual não é facilmente assimilável à elite dominante no mundo pós-colonial latino. Restituindo aspectos sociológicos da formação intelectual da América Latina, o ensaio observa a precariedade do locus da produção cultural de obras tidas como canônicas, muitas vezes apartada dos próprios habitus da elite. Nesse sentido, a canonização, abaixo da linha do Equador, seria muito mais ditada pelo mercado massificado do que por critérios de valor hegemônicos.

Em segundo lugar, o texto também ganha interesse por seu caráter arqueológico, ao defender a centralidade da teoria nos currículos universitários, observando as tensões da universidade brasileira de duas décadas atrás, confrontada com questões que hoje parecem ter girado em torno do próprio eixo, na medida em que se pode trazer à baila a posição de autores como Fábio Durão, destacado crítico da abundância teórica e defensor de um “retorno aos objetos”.

Por outra via, o capítulo “Aprisionamento e libertação: duas Antígonas latino-americanas” propõe uma análise comparada das reescritas da tragédia sofocliana pelo argentino Leopoldo Marechal (1951), em *Antígona Vélez*, e pelo portorriquenho Luis Rafael Sánchez (1968). Por meio de uma análise imanente que observa os usos da linguagem, a dimensão do tempo e da ação em ambas as peças, o ensaísta descortina os usos fictícios do imaginário de Antígona no século XX latino-americano, em meio a propostas de um desenvolvimentismo fracassado e a ascensão autoritária de regimes ditatoriais. Mais uma vez, a sociologia provoca a teoria, na medida em que teóricos, como Steiner, destacariam o peso que a imaginação de Édipo teve no Norte global, durante o mesmo período. A proposta de leitura crítica permite revelar algo do imaginário circunscrito de um passado não-capitalista da nostalgia analógica de Marechal, e de um futuro emancipatório pós-ditatorial em Sánchez. Por fim, realça os sentidos que o mito do retorno às leis ctônicas, ao direito inelutável de um imperativo que não se barateia, pode vir a ter no presente de uma nova Antígona.

Da estrutura dos afetos da Antígona reativada na literatura latino-americana do século XX analisada por Losso, passamos ao trabalho da pesquisadora de doutorado, em convênio entre Universidad de Buenos Aires e UFRJ, Ana Catalina Di Rocco, destacada por trabalhar a análise do discurso relida a partir do giro afetivo das ciências sociais, ligada ao SEGAP (Seminario sobre género, afectos, política/UBA). O chamado “giro afetivo” é apresentado como marco analítico em “Indignación y despenalización del aborto en Argentina: configuraciones de una casuística jurídico-afectiva”, para pensar de forma calendoscópica alguns casos de gravidez infantil que mobilizaram a opinião pública argentina na ocasião dos debates sobre descriminalização do abor-

to. A partir do marco do livro de Wetherell, Di Rocco incorpora o estudo dos afetos como um modo de ser do “âmbito prático da linguagem em ação”, afastando-se tanto da concepção de afeto enquanto manifestação pré-linguística de forças emergentes quanto do modo de ler que limitaria “afeto” à dimensão do páthos, isto é, a efeitos intradiscursivos. Nesse sentido, no escopo da apropriação das discussões atualizadas sobre o referido “giro”, Di Rocco propõe revolver as reflexões filosóficas de Hobbes, Spinoza e, contemporaneamente, Axel Honneth para pensar o liame da indignação como um afeto relacional à percepção de uma injustiça. Na síntese do herdeiro frankfurtiano, trata-se de uma injustiça percebida a partir da construção discursiva de uma vulnerabilidade assentada sobre uma “experiência negativa de reconhecimento”.

É o afeto da indignação que, então, conduz o debate da autora acerca da cobertura jornalística, bem como da reação de usuários da internet, em caixas de comentários, aos casos de duas jovens violentadas, as quais foi negado o direito de interrupção voluntária da gravidez. Nesse entrelaço de discursos, configura-se uma vulnerabilidade que desperta efeitos de horror, delimitando afetivamente os pontos passíveis de discussão ou de silenciamento. A partir da hipótese relacional, Di Rocco observa ainda que, a despeito da construção discursiva da vulnerabilidade indignante por veículos jornalísticos, a irrupção de afetos outros pode se verificar na vasta gama de reações do público, por meio da análise de caixas de interação em redes sociais, relativizando diferentes molduras de construção narrativa acerca de qual foi a injúria causada e a quem.

O capítulo “Las peores fieras quieren a sus crías”: el primordialismo afectivo en la construcción de una comunidade” analisa, no mesmo esteio, o discurso de uma parlamentar na ocasião

das discussões plenárias sobre a descriminalização do aborto na Argentina, em 2018. A pesquisadora, munida do instrumental da análise do discurso francesa, pensa a construção de um antiéthos centrado na circulação dos afetos. Relendo a hipótese comunitária de Jacques Rancière à luz das contribuições de Sara Ahmed, Di Rocco propõe entender como o modo de circunscrever a transmissão recíproca de afetos permite estabelecer lógicas comunitárias (e, talvez, imunitárias, poderia se dizer com Roberto Espósito) , ao mesmo tempo em que se gera fricção aos sujeitos identificáveis à posição do antiéthos discursivamente produzido. No caso dessa parlamentar específica, o apelo a seu éthos enquanto defensora da causa animal, permite criar a sensação de empatia com as feras – que desejariam reter sua prole – e radical rejeição às figuras construídas a partir do limiar da abjeção que se desatrelariam do desejo de gestar – que, como bem mostra a autora do ensaio, rapidamente se conforma a um devir-vida inexpugnável. Nesse sentido, a partilha do sensível pode ser lida, sobretudo, como uma relação de produção de quem pode ser afetado por um conjunto de emoções discerníveis e aqueles que estão para além destas, e, portanto, apartados dessa comunidade afetiva.

Por fim, o capítulo “Salvar al ídolo: entre la intimidad y la publicidad en el archivo de Bronislaw Malinowski” resgata a história socioafetiva, pode-se dizer, da publicação póstuma dos diários do antropólogo Bronislaw Malinowski (1884-1942) por sua segunda esposa, Valetta Swann. De um lado, a autora tensiona a posição teórica de um dos “pais fundadores” da antropologia – o desfazimento dos próprios preconceitos em função de uma etnografia “radical” – e a figura que emerge dos diários: um asceta hipocondríaco tomado por afetos diversos. Mas mais do que isso, por meio de um ensaísmo afiado, Di Rocco destaca os afetos

postos em movimento a partir da leitura desse outro Malinowski por seus herdeiros, como os também antropólogos Raymond Firth (1901-2002), Clifford Geertz (1926-2006) e Hortense Powdermaker (1886-1970). De forma arguta, a autora faz ressoar o descompasso produzido por dois tipos de registro discursivos – um destinado ao foro público, da pesquisa etnográfica; e outro, ao foro privado, a escrita de si ascética – entendidos sob a égide de um regime de verdade que se pauta no eu: o observador “imparcial” de um lado, o homem eivado por paixões de outro.

Por meio de seu recenseamento, observamos como Firth visou, dirimir o impacto pretensamente nefasto à imagem do “mestre” por meio de notas de leituras que intentaram minar a influência dos aspectos controversos, guiando o leitor, supostamente incauto, à verdade do pesquisador ilibado. Por outro lado, Geertz, lendo o mesmo texto, remontou um enredo ascensional de depuração das tentações, criando a imagem de um homem público que se ergueu a partir dos conflitos superados pelo homem privado. Ambas as posturas, que parecem indexar a verdade da pesquisa à verdade do sujeito, atuam como caixas de ressonância de uma lógica confessional e judicativa. Por fim, o capítulo retorna à interpretação da antropóloga Hortense Powdermaker sobre a publicação do diário, avaliando com ênfase o papel que a escrita íntima desempenhou para Malinowski, sem recorrer a um processo de reconversão sobre aos afetos considerados publicamente abjetos.

A partir destas três leituras, o texto de Di Rocco, eloquentemente, faz ver como as afecções moldam debates intelectuais pretensamente desapaixonados, como que reduplicando a própria cena de leitura dos referidos diários.

A leitura, flagrada do ponto de vista não de seus afetos, mas de suas regulações, é o tema dos dois textos de Lucas Pugliesi,

pós-doutorando em Ciência da Literatura pela FAPERJ/UFRJ. Ali, o cabedal da sociologia da leitura é mobilizado para pensar o deslocamento das práticas de leitura no século XVIII luso-brasileiro. Em “Por uma ecologia dos leitores permitidos: Notas sobre cartas de solicitação para leitura de livros proibidos à Real Mesa Censória e ao Desembargo do Paço (1770-1825)”, o pesquisador revolve o arquivo da Real Mesa Censória portuguesa, órgão estatal que assumiu para si os encargos que, durante mais de dois séculos, foram legislados pelo Santo Ofício. Observando as cartas de solicitação para leitura de livros proibidos, Pugliesi reafirma, com Villalta, Denipoti e Fonseca, a racionalização do ato da leitura no setecentos, no momento da transformação do lugar do livro: de instrumento para o aperfeiçoamento moral – ao modo da já aludida ideia foucaultiana da escrita de si – à artefato capaz de fornecer uma competência técnica incremental à performance oficiosa. Nesse horizonte, contudo, o autor indica a hipótese de que os livros proibidos – que, por édito real, deveriam manter-se fechados à chave, longe dos olhos despreparados – exerciam um fascínio análogo ao dos antigos *grylle*: imagens de sedução e tentação, de contato com a alteridade. Por meio da análise do testemunho de leitores em suas justificativas para consultar tomos perversos, o texto delineia os contornos de um jogo com a alteridade demoníaca dos livros, por vezes indiscernível da própria subjetividade do leitor, ao modo de um relacionamento simbiótico, ecológico.

Em certo sentido, esse olhar conflituoso e atormentado da leitura, em que é preciso “disconfundir as sombras” dos próprios leitores, contrasta com o lugar que o livro ocupa nos libelos polêmicos reunidos sob a alcunha de O verdadeiro método de estudar (1746), do padre Luís Antônio Verney. Como observa em “O tempo da poesia: artes de dizer e regulação do tempo (e do corpo)

no Setecentos luso-brasileiro”, Pugliesi destaca como o panfleto bélico do padre português situa um horóloço de governança do tempo, uma partilha pensada no horizonte da eficiência. Para Verney, nesse sentido, ler teria de ver com o desenvolvimento de um ofício útil à República, limitando o lugar da poesia (e do prazer) à propedêutica do desenvolvimento de faculdades superiores. Segundo o *habitus* proposto pelo modelo de governo dos vivos defendido por Verney não há mais tempo para a escrita e a fruição da poesia, sobretudo aquela que se escande no tempo de uma leitura superficial que nada pode comunicar além de seu próprio esmero. Esse novo modo de propor o regime dos prazeres (e das leituras), antes de ser alçado à hegemonia do ensino luso-brasileiro entre o setecentos e o oitocentos, recebeu respostas virulentas na forma de invectivas e disputas, sobretudo, de seus interlocutores jesuítas. Pela análise da polêmica, tenta-se flagrar, no jogo entre discurso retórico e historiografia, as condições sociológicas pela qual se produziu a leitura de poesia como perda de tempo.

Cada texto, de forma heterogênea, aponta para modos de sentir e usar, fronteiras transitáveis da teoria da linguagem e da teoria social e, por fim, tensões que interligam a teoria, a política, a literatura e as distâncias do xadrez global.

Estes capítulos exploram os usos da linguagem, valendo-se de recursos diversos e interseccionais fornecidos pela literatura, historiografia, análise do discurso, sociologia e antropologia. Os textos problematizam relações de poder, saber e formação de subjetividades. É possível traçar um terreno de análise comum que lança luz sobre as estruturas de saber acadêmico e institucional, as quais dão corpo aos textos, os usos dos mesmos e as práticas que giram em torno deles, distribuindo formas legítimas, visíveis e até canonizadas de conhecimento e reconhecimento.

Essas estruturas do saber têm um profundo impacto geopolítico na localização das redes da produção e circulação de saberes, mas também desempenham um papel importante na configuração de sujeitos cognoscentes, isto é, quem pode saber e o que deve saber.

A partir dessa perspectiva interdisciplinar, também são exploradas perguntas antropológicas sobre o uso de livros e a prática da leitura, às quais se dirigem a processos de subjetivação dos leitores, e especialmente dos bons leitores. Algumas das análises oferecem uma perspectiva afetiva que entrelaça poder, saber e sentimento para repensar as maneiras pelas quais a sensibilidade é moldada por projetos culturais, políticos e identitários. Aqui, o sentido da leitura transcende um mero sentido intelectual para se referir a uma leitura de textos e/ou discursos que envolvem corpos individuais e sociais afetivamente mediados, leituras que às vezes regulam e governam – mais outras vezes transgridem – a agência política.

Teoria crítica e América Latina: desafios da crítica literária¹

Eduardo Guerreiro Brito Losso²

1. INTRODUÇÃO

O trabalho pretende dissertar sobre a seguinte problemática: como a teoria crítica pensa dominação e dependência na América Latina, como ela dialogaria com teorias latino-americanas e qual a contribuição desse encontro para a crítica literária no Brasil. Não me interessa, aqui, fazer a historiografia de uma recepção da teoria crítica na América Latina, antes, em como a teoria crítica enfrenta questões especificamente latino-americanas e de que modo seria legítimo formular a noção de uma teoria crítica latino-americana não só por ser feita por brasileiros, mas por ter uma reflexão sobre a conjunção dos dois fatores. Os

¹ Primeiramente publicado em: PUCCI, Bruno; FRANCO, Renato; GOMES, Luiz Roberto (orgs.). *Teoria crítica na era digital: desafios*. São Paulo: Nankin, 2014.

² **Eduardo Guerreiro Losso** é Professor associado IV do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura da UFRJ, vice-coordenador do mesmo programa e bolsista produtividade do CNPQ. Foi editor da *Revista Terceira Margem* de 2014 a 2023 e colunista da revista *Cult* de 2021 a 2022. Estuda conceitos fundamentais da mística e mística na modernidade, teoria crítica, literatura e teoria da mídia, contracultura musical e poesia moderna, dando ênfase nas relações entre religião e cultura, encantamento e desencantamento. Publicou o livro *Sublime e violência: ensaios sobre poesia brasileira contemporânea*, pela Azougue Editorial, Rio de Janeiro, em 2018 e, mais recentemente, *Mística e antimística*, Lisboa, Oca Editora, 2020.

representantes da primeira geração da teoria crítica não abordaram diretamente o problema, ainda que já na *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer mostraram a consciência de que “os conflitos no Terceiro Mundo [...] não são meros incidentes históricos” (Adorno, 1985, p. 9).

Esse é o horizonte da problemática, mas o artigo propõe um recorte específico. Aqui, meu objetivo será apenas introduzir a questão. Primeiro, no campo da crítica literária, procuro situar o tipo de relação estabelecida entre centro e periferia; em seguida observo como a crítica literária brasileira enfrentou tais desafios, questionando sua proposta de orientação e, por fim, sugiro algumas linhas gerais de reflexão teórica.

2. DA REPRODUÇÃO A CAUSALIDADE INTERNA

Ao se tocar no problema da emancipação do pensamento latino-americano em relação ao europeu proposto pela teoria da dependência e a filosofia da libertação, sobressai o lastro histórico de uma dependência que foi historicamente construída e mantida ao longo de séculos, formando uma engrenagem socioeconômica e cultural complexa. É da essência mesma da dominação capitalista produzir atrasos que sirvam de base estrutural para o avanço do progresso. Não existe desenvolvimento moderno sem a produção voluntária e estrutural de atraso artificial, de um feudalismo modernamente projetado e instaurado, por exemplo, como foi o caso no Brasil. O atraso latino-americano expõe mais claramente a verdade mesma do sistema — longe de ser dela um suplemento “periférico”, é o seu centro sempre disfarçado; longe de ser necessário “correr atrás do prejuízo”, ele é a prova de que o sistema vive mais de prejuízo do que de ganho, mais de opressão do que de liberdade. Diversos pensadores ressaltaram essa pe-

culiaridade do capitalismo, que é frequentemente ignorada por quem sempre pensa do ponto de vista do centro e agravado por quem, nos países periféricos, reproduz a ideologia mesma que o desqualifica.

Por sua vez, a literatura e sua crítica, nesses países, estavam fadadas a um processo de assimilação dos movimentos europeus e de tentativas, frustradas ou bem-sucedidas, de autonomização em relação a eles. Escolas estéticas e escolas de pensamento europeu foram, durante séculos, prontamente importadas e assimiladas. No Brasil, o processo de independência cultural foi iniciado não só no marco da semana de 22, mas desde os esforços do Romantismo, passando pelo sucesso de alguns escritores determinantes, como Cruz e Souza, José de Alencar e Machado de Assis – pela “história dos brasileiros no seu desejo de ter uma literatura” (Candido, 1981, p. 25) a qual conduziu, no modernismo, a uma “maioridade literária” por ter marcado a singularidade do movimento em relação aos europeus (Candido, 1989, p. 151). A partir dele iniciou-se um processo de “causalidade interna” no qual, ainda que não tenha rompido com a influência determinante da Europa, as novas gerações remetem-se às anteriores dialeticamente e permitem uma continuidade histórica própria (Candido, 1989, p. 151).

Assim como foi no caso dos europeus, o processo de autonomia literária na América Latina se fez a partir do princípio da nacionalidade, tanto para a produção estética quanto crítica. Ficou evidente, ao longo do tempo, que a literatura latino-americana foi mais longe do que a teoria. Enquanto a literatura ganhou características próprias, capacidade de invenção e autotransformação, a maior parte do ensino e pesquisa das ciências humanas na América Latina continua devendo boa parte de seu impulso permanente às teorias importadas.

Como explicar esse fenômeno? Parece que o esforço por criar uma voz artística encontrou mais chances de desenvolvimento do que a voz de um pensamento crítico. De qualquer forma, há, no século XX, dos anos 30 em diante, produções críticas e teóricas que conseguiram, pelo menos, marcar uma diferença. A teologia e a filosofia da libertação, a teoria da dependência na economia, a sociologia, a história e a própria crítica literária produziram obras que demonstram qualidade e singularidade. O tratamento de questões especificamente nacionais e latino-americanas em cada uma dessas áreas encontrou grandes realizações que formularam um tratamento adequado e criativo.

Enquanto esse avanço foi ganhando terreno, ele teve de lidar com as novidades vindas dos países centrais. Dos anos 50 em diante, o questionamento da validade de se produzir um filtro para as novidades estrangeiras começou a ser possível, coisa que, entre os países centrais, sempre ocorreu e proporcionou as discussões mais variadas. Foi a partir do final dos anos 60 e ao longo dos anos 70 e 80, especialmente, que, na crítica literária brasileira, apareceu uma discussão sobre literatura e subdesenvolvimento, com artigos de intelectuais como Ferreira Gullar, Antonio Candido, Silviano Santiago, Haroldo de Campos. Roberto Schwarz etc.

Essa discussão é pertinente precisamente porque é digno de nota que houve uma grande dificuldade de adequar teorias de fora ao estudo da especificidade nacional. Por isso introduziu-se um esforço do pensamento latino-americano em se restringir às fronteiras de sua própria especificidade para evitar a imitação servil de teorias europeias e norte-americanas. Cito dois trechos exemplares de Roberto Schwarz a respeito desse difícil nó da dependência cultural. Primeiro um que propõe um norte para o uso de teorias fora do lugar:

Ideias estão no lugar quando representam abstrações do processo a que se referem, e é uma fatalidade de nossa dependência cultural que estejamos sempre interpretando a nossa realidade com sistemas conceituais criados noutra parte, a partir de outros processos sociais. Neste sentido, as próprias ideologias libertárias são com frequência uma ideia fora do lugar, e só deixam de sê-lo quando se reconstroem a partir de contradições locais. (Schwarz, 1978, p. 120, da entrevista “Cuidado com as ideologias alienígenas”)

Na literatura, observamos que houve uma desconfiança de reproduzir o discurso libertário importado sem atentar para a especificidade local e, vale acrescentar, pessoal, do escritor. Os românticos e os realistas estavam preocupados com a adaptação dos ideários europeus desses movimentos às características na vida nacional e pretendiam, até, superar as primeiras pelas segundas, no entanto, em grande medida, ocorreu o inverso: o nacional foi idealizado a partir de lentes europeias. Candido e Schwarz consideram ser Machado de Assis aquele que conseguiu sair dos pressupostos realistas trabalhando rigorosamente a partir das contradições locais.

O diagnóstico do crítico literário é certo. E no caso da teoria, ou não temos um exemplo da altura de Machado de Assis nem Clarice Lispector, ou estamos ignorando nossos grandes pensadores. Desde os anos 30, sociólogos como Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre estabeleceram uma qualidade inédita no pensamento sobre o Brasil assim como, na crítica literária, Antonio Candido. O que eles conquistaram equivale ao que autores como Machado de Assis, Graciliano Ramos e Guimarães Rosa realizaram na literatura: a elaboração de um pensamento independente a partir das contradições locais. Ainda assim,

mantêm-se constantemente voltados para o Brasil. Representam, assim, a equação proposta por Schwarz: a solução reside na atenção ao local. Quando essa atenção não se realiza, torna-se impossível ao pensamento brasileiro aspirar a qualquer forma de originalidade. Contudo, isso não seria condenar eternamente os pesquisadores latino-americanos a ficarem presos a sua especificidade e, paradoxalmente, relegar qualquer especulação geral para os países desenvolvidos? O que seria uma solução não tomar-se-ia, inversamente, uma prisão que corrobora a própria dependência? A contradição chega ao ponto de considerar que toda e qualquer proposta de pensar questões gerais está condenada a ser vista, sempre, como cópia: será desprezada ou amaldiçoada por sua origem plebeia. A dificuldade histórico-estrutural do empreendimento, mesmo se porventura fosse superada, carregaria a marca da insuperabilidade.

É por isso mesmo que há, inclusive, carência de tentativas, de gestos minimamente ousados. Difícilmente vemos surgir um brasileiro que se arvora a pensar questões gerais de maneira diferente, com a mesma consistência e aceitação com que pensam as questões locais. Tais tentativas não existem ou não aparecem? Mais ou menos a partir dos anos 50 e 60, existem e aparecem, de certo modo, mas com muita dificuldade. Vilém Flusser, por exemplo, viveu a maior parte de sua vida no Brasil mas só depois de sua morte passou a ser estudado internacionalmente e, até hoje, muitos não o consideram um pensador brasileiro.

Detenhamo-nos melhor no pensamento que não descola do objeto local e examinemos como ele se justifica. Numa entrevista sobre Adorno, na comemoração de seus 100 anos de nascimento, Schwarz posiciona-se sobre este tópico.

Digamos que o ensaísmo de Antonio Candido e a sua pesquisa de formas ambicionavam esclarecer a peculiaridade da ex-

periência brasileira, seja literária, seja social. Ao passo que Adorno sondava o sentido e o destino da civilização burguesa como um todo. Num caso está em pauta o Brasil, e só mediatamente o curso do mundo; enquanto no outro se trata do rumo da humanidade como que diretamente. A diferença das linhas de horizonte acarreta uma diferença de gênero e tom – um menor e outro maior, os dois com prós e contras. De fato, dificilmente alguém buscará orientação sobre o mundo contemporâneo num estudo sobre as *Memórias de um sargento de milícias* e a dialética da malandragem (embora seja perfeitamente possível), assim como ninguém buscará menos do que isso num ensaio sobre Hölderlin ou Beckett. Entretanto, ao assumir resolutamente o valor de uma experiência cultural de periferia, ao não abrir mão dela, Antonio Candido chegava a um resultado de peso, que de periférico não tem nada: a universalidade das categorias dos países que nos servem de modelo não convence e a sua aplicação direta aos nossos é um equívoco. Não tenho dúvida de que o ensaísmo periférico de qualidade sugere a existência de certa linearidade indevida nas construções dialéticas de Adorno e do próprio Marx – uma homogeneização que faz supor que a periferia vá ou possa repetir os passos do centro. (Schwarz, 2012, p. 49)

Essas palavras tocam precisamente no núcleo da questão e merecem ser comentadas em detalhe. Ele compara o trabalho de Candido e Adorno, o que é um tanto extravagante e ao mesmo tempo absolutamente necessário: cai para nossa discussão como uma luva. Schwarz está sendo entrevistado por ser um dos maiores críticos literários brasileiros e, enquanto tal, foi um dos primeiros leitores de Adorno em território tropical, servindo-se muito do frankfurtiano em seus ensaios. Mas ele busca subverter o próprio propósito da entrevista. Se esta foi concebida para enaltecer o filósofo alemão, ele opta por compará-lo ao grande

crítico literário brasileiro que foi seu professor — e o faz em favor deste. Trata-se de uma mera marcação de território? Sim, porém, por mais grosseira que soe, é legítima, precisamente pelos motivos que fornece: mesmo que Antonio Candido escreva no tom menor de um olhar concentrado na periferia e Adorno trabalhe com questões universais, mesmo que Candido detenha-se na literatura (ainda que tenha seus trabalhos em sociologia) e Adorno seja um filósofo extremamente erudito que tenha escrito sobre sociologia, psicanálise, literatura, música etc., Adorno não diz a verdade sobre aquilo que é objeto do investimento de Candido e Schwarz, mesmo que tenha até ajudado o último. Por isso, Candido e seu fiel aluno são mais modestos e precisos do que Adorno e, comparativamente, são bem menos problemáticos. Não seria essa a lógica de um “especialismo”? Que ao pensamento da periferia restaria apenas recomendar ao centro que “baixe a bola” — que seja mais modesto, mais atento ao particular? Schwarz vai mais longe: a virtude da especificidade dos periféricos pode fornecer orientação para a universalidade que a ela mesma falta, enquanto que a universalidade europeia não se aplica integralmente em território periférico. A inversão é ousada sem deixar de conservar sua moderação. Poderíamos até levar a lógica da argumentação a suas últimas consequências e completar aquilo que o professor brasileiro não chegou a evidenciar, que, contudo, é um dado implícito clamando para ser explícito: O que falta a Adorno para oferecer uma verdadeira “orientação sobre o mundo” encontra-se em Antonio Candido, basta saber extrair. Porém, nem Candido nem mesmo Schwarz deram esse novo passo. A obra de Schwarz aprofunda os caminhos abertos por seu mestre na leitura da periferia — e ele diz isso para os que virão.

O apelo se justifica, e, ao que tudo indica, alguns nomes estão se aventurando nessa via, como Paulo Arantes. É um cami-

nho promissor que devemos incentivar. Primeiro, no entanto, é inevitável constatar que ele ainda está para ser feito. Permanece sintomático o fato de que, embora Schwarz aponte para esse caminho, não tenha se arriscado a trilhá-lo. Segundo, que seu propósito de alavancar Candido diante de Adorno dependa de uma promessa que não está nem em Candido, nem nele próprio. Ao mesmo tempo que devemos concordar com sua manobra dialética, voltada à valorização de Candido e de outros pensadores brasileiros, é preciso reconhecer que ela não escapa a seus limites incontornáveis. Quando Schwarz explicita que a grande qualidade de Candido frente aos brasileiros e ao próprio Adorno é a de não ter aberto mão de deter-se na periferia, a contradição que apontamos acima — toda tentativa periférica de pensar questões gerais carregará a marca local de sua impossibilidade — é reforçada, mais uma vez, em contraste com a virtude sagrada da modéstia candidiana.

Schwarz propõe, sem dúvida, uma saída para o impasse: corrigir Adorno com Candido, corrigir o universalismo dos desenvolvidos com o potencial universal da especificidade periférica. Tal proposta deveria, a meu ver, ser seriamente discutida e praticada, pois concordo que a potencialidade do pensamento periférico de se expandir é real — e não só de Candido, como do próprio Schwarz —, apesar de haver, nele mesmo, um impedimento fundamental que necessitaria de um salto inevitavelmente transgressivo de seus alunos. Entretanto, para que isso ocorra, ainda falta aí desfazer um nó difícil que a própria proposta agrava. O posicionamento de toda a obra de Schwarz, insistentemente refletido e retomado em cada ensaio e livro, é o de apontar, com razão, como os defensores da mera “ênfase na dimensão internacional da cultura” (Schwarz, 1987, p. 34) reproduzem a ideologia da globalização que é profundamente excludente precisamente

quando parece integrar. Há uma polêmica, explícita ou implícita, dele com críticos literários como Silviano Santiago, Luiz Costa Lima e Haroldo de Campos que, por mais diferentes que sejam, defendem uma apropriação mais desinibida das ideias importadas sem se sentirem ameaçados por isso, enquanto ele considera que tais modos de apropriação carregam marcas de diluição. Tais críticos ainda fazem um esforço de pensar questões nacionais juntamente com uma produção que também se permite não se referir ao Brasil, ou, no caso mais específico de Silviano Santiago, escreve sobre o Brasil a partir de um paradigma teórico pós-estruturalista que valoriza a diferença, afirma a positividade da cópia, do simulacro e, com isso, supõe resolver grandes impasses encampando a nova filosofia libertária francesa.

Sem entrar agora nas polêmicas e diferenças de cada um desses críticos, o que se observa é que eles ainda estão ligados a um fórum nacional, enquanto que muitos historiadores de filosofia, por exemplo, lidam com obras de filósofos abundantemente estudados no mundo todo e servem-se de uma bibliografia internacional não só evitando se referir à pobreza da recepção nacional, como também não parecem problematizar o fato de escreverem em português sem criar um contexto de recepção crítica de suas pesquisas. Seu objeto e seus pares são internacionais, mas tais pares não tomarão sequer conhecimento de que estão sendo citados, louvados ou mesmo criticados.

O que ressalta desses diferentes modos de lidar com as condições de possibilidade concretas de produção e recepção é que o apelo de Schwarz tem sua razão diante dos pesquisadores supostamente internacionais e daqueles que procuram intervir nos debates nacionais a partir da nova moda internacional pensando encontrar nesse gesto a resolução fácil dos seus problemas. Porém, sua desqualificação de princípio da possibilidade de uma

apropriação “antropológica”, como o quer Haroldo de Campos, ou da recepção nacional e internacional de uma teorização periférica de questões gerais, não ajuda e reforça a eterna aporia: ou se dá atenção direta ao local ou se reproduz ideias fora do lugar. Fica sempre a censura, subterrânea ou evidenciada, de que não é possível pensar nada geral sem cair na cópia fora de propósito. Falta então, simplesmente, romper com o pressuposto de que sem objeto local a teoria periférica não tem chance. Contudo, todas as advertências de Schwarz devem ser bem retrabalhadas para que um posicionamento que o contrarie não caia nas precariedades que ele soube identificar. Então, a questão é: como pensar objetos não-locais na periferia sem reproduzir o já pensado nos grandes centros de pesquisa? Não estamos aqui para dar uma resposta rápida a uma tarefa tão intrincada, contudo, precisamos abordar agora um aspecto concreto, instrumental: os meios de produção intelectual, digamos assim.

3. INFERNO EMPÍRICO

No plano material, o principal motivo da dificuldade é, sem dúvida, a falta de bibliotecas bem equipadas e de condições favoráveis de trabalho que forneçam aos pesquisadores meios de conhecer a produção internacional para, a partir daí, pensarem estratégias próprias de inserção numa discussão geral atual. Segundo — que pode parecer contrário ao que foi dito mas é na verdade complementar —, penso que o pensamento latino-americano tem-se preocupado muito pouco com a fomentação de uma discussão local e do estabelecimento de uma causalidade interna, como o fizeram os seus escritores, não só no plano de objetos locais, como quer Schwarz, mas na condução de discussões sobre objetos não-locais. Seria preciso valorizar a leitura (mesmo

que absolutamente crítica) dos pensadores brasileiros e latino-americanos que tentaram avançar algum passo nesse campo. Continuamos um processo de assimilação e repetição de teorias internacionais, mal conhecidas, em que nem contribuímos satisfatoriamente para a discussão de onde elas se originaram, nem produzimos o nosso filtro e distanciamento próprio delas.

O primeiro ponto é lamentavelmente insolúvel para a comunidade de professores universitários, pois não depende dos pesquisadores, mas da santa vontade política dos administradores das universidades públicas e privadas, bem como do Ministério da Educação, da Cultura e dos empresários, que deveriam espiar um pouquinho para o estado das bibliotecas no Brasil e para as condições de trabalho dos professores, que estão cada vez mais assoberbados de atividades burocráticas intradepartamentais e na multiplicação de exigências dos órgãos de bolsa. Como não há perspectiva de que isso ocorra nem em médio prazo, pesquisadores brasileiros deveriam mobilizar uma luta política de conscientização da população, do governo e da classe empresarial para o problema, o que é uma tarefa obviamente das mais terríveis e improváveis, mas que, a meu ver, é a mais premente hoje para a universidade latino-americana.

De qualquer forma, no dia a dia devemos trabalhar, por mais conscientes que sejamos das dificuldades, *positivamente com a precariedade* e não com o ideal. Na prática, professores universitários retiram de seu próprio bolso a compra de livros nacionais e importados, emprestam uns aos outros os exemplares e informam-se reciprocamente. A tecnologia desenvolvida pelos países centrais para a realização da internet foi, no final das contas, uma benção para países desprovidos de biblioteca decente. A comunicação, informação e aquisição de livros na internet é, hoje, o principal fator que garante uma real vantagem da gera-

ção atual de professores periféricos frente às gerações passadas, ainda que as bolsas de pós-graduação para estudos no exterior, bem como a presença de pesquisadores estrangeiros em eventos nacionais também proporcionem um clima animador. Se esses últimos fatores são financiados pelos órgãos de bolsa, o que devemos aplaudir, comprovam, ainda e sempre, nossa dependência intrínseca dos países que possuem condições de trabalho muito melhores. E o fator que considero principal – a internet – foi criado e é prioritariamente mantido por eles, inclusive a maior parte da digitalização dos livros e revistas de acesso público. Logo, o avanço da pesquisa latino-americana continua devendo sinceros agradecimentos às graças que advém da tecnologia do centro. Justamente nos tempos em que o Brasil está em pleno crescimento econômico, com PIB estratosférico, a universidade brasileira continua à cata das migalhas que caem lá de cima por meio do acesso virtual.

Por conseguinte, seguindo essa mesma prática, o segundo ponto pode ser motivo de reformulação dos pesquisadores. O que falta na periferia é uma mistura alquímica de consciência da precariedade, modos astuciosos e macunaímicos de dela se desviar (imaginando uma bela conjunção de Ulisses de Adorno e Macunaíma de Mario de Andrade), boa dose de entusiasmo, confiança na relação com os colegas e consideração com o contexto de discussão. Nosso otimismo produtivo deve, então, fundamentar-se no pessimismo mesmo das condições que nunca mudam substancialmente.

Uma dessas construções do contexto de discussão está sendo produzida pelo Congresso Internacional de Teoria Crítica. Segundo nossos colegas alemães, estamos configurando, no Brasil, um polo privilegiado de “exílio” que retoma e atualiza o projeto inicial de Adorno e Horkheimer. Cabe perguntar se estamos,

com isso, recebendo, mais uma vez, “teorias libertárias” de fora e não pensando em nosso contexto ou, ao contrário, estamos realmente elaborando criticamente todas as implicações objetivas, teóricas e mesmo psicológicas de estarmos numa sociedade brasileira produzindo crítica social.

A própria teoria crítica é mais uma das teorias importadas e não é desejável que ela seja causa do mesmo grave erro. Além de haver o problema fundamental, hoje, da atualização da teoria crítica, no qual todos os participantes do Congresso de Teoria Crítica estão engajados, o embate entre teoria crítica e teorias latino-americanas tem o mesmo peso. Acreditamos que, longe de se excluírem, os dois devem se articular mutuamente e, se isso acontecer, há fortes motivos para crer que poderão trazer soluções surpreendentes um para o outro.

Não é mera coincidência que fora o marxismo o propiciador da maior parte do que se encontra de melhor em ciências humanas no Brasil, especialmente na área de estudos de literatura. E a teoria crítica mesma, através de nomes como Roberto Schwarz e Alfredo Bosi, tem sido aproveitada de forma responsável e criativa para pensar questões próprias da cultura e literatura brasileira. Contudo, mesmo nos resultados mais felizes, a atitude de ter um objeto de estudo brasileiro facilita o processo de autonomização, por um lado, e limita, por outro. Assim como as teorias nascem de exames específicos, com essa base problematizam o todo e, por fim, tornam-se produtivas para a análise e interpretação de outras particularidades, o desejo do brasileiro de não só teorizar e pesquisar, mas de ter a sua autonomia teórica, implica um esforço de pensar a totalidade, ou melhor, propor, sem medo nem entrave psicológico, pessoal, coletivo, ou institucional, formas de pensar a totalidade, evidentemente, sempre a partir do objeto, que, entretanto, não deve ser obrigatoriamente sempre

local. Se esse é um mote próprio do marxismo e da teoria crítica, ele merece ser levado a sério na questão das relações de dependência periférica da teoria hoje. Se o Brasil está sendo um abrigo privilegiado da teoria crítica graças ao Congresso, seu trabalho aqui não deveria ser uma oportunidade, um estímulo, uma chance para produzir uma rica dialética entre o geral e o particular, o local e o global, em que os planos se cooperam mutuamente, sem que um impeça o outro de avançar?

Nesse caso, terminamos nossas considerações com a sugestão de uma agenda para tratar, na teoria e na prática, as seguintes questões que deixarei em aberto: 1) como ocorrem os processos de legitimação mundial das teorias; 2) quais as chances que trabalhos periféricos têm de pensar objetos gerais, desligados de especificidades locais, mas sabendo partir das mesmas; 3) questionar a dialética do universal e particular, tão discutida em torno da obra literária periférica, no caso do trabalho teórico; 4) como um olhar latino-americano poderia renovar a teoria crítica; 5) que tipo de cooperação pode se estabelecer entre o pensamento latino-americano e a teoria crítica.

A dificuldade de delimitar o problema está precisamente na sua complexidade reflexiva. A teoria pensa o geral, mas, com o dizia Adorno, não deve com isso subsumir seu objeto. No caso em questão, a própria teoria é o objeto, e aqui também sua abstração leva a ignorar o que está se passando debaixo do seu próprio nariz.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W.; Horkheimer, Max. *Dialética do esclarecimento*. Fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

AUERBACH, Erich. *Introdução aos estudos literários*. São Paulo: Cultrix, 1972.

- AHMAD, Aijaz. *Linhagens do presente*. Ensaios. São Paulo: Boitempo, 2002.
- BASTIDE, Roger. *Poetas do Brasil*. São Paulo: Duas Cidades, 1997.
- BLOOM, Harold. *The Anxiety of Influence*. A Theory of Poetry. New York: Oxford University Press. 1997.
- CAMPOS, Haroldo de. *Metalinguagem & outras metas*: ensaios de teoria e crítica literária. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira*: momentos decisivos. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981.
- CANDIDO, Antonio. *A educação pela noite & outros ensaios*. São Paulo: Ática. 1989.
- NORTON, Glyn P. *The Cambridge History of Literary Criticism*. Vol. 3. The Renaissance. Cambridge: Cambridge University Press. 2008.
- GULLAR, Ferreira. *Vanguarda e subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos*: ensaios sobre dependência cultural. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- SCHWARZ, Roberto. *O pai de família e outros estudos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- SCHWARZ, Roberto. *Martinha versus Lucrecia*. Ensaios e entrevistas. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- SCHWARZ, Roberto. *Que horas são?* Ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ZEA, Leopoldo. *Discurso desde la Marginación y la Barbarie*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

Aporias políticas e psicológicas dos estudos literários latino-americanos. Para uma leitura do livro *Literatura comparada na América Latina* (2003), de Eduardo Coutinho¹

Eduardo Guerreiro Brito Losso

1. LIBERAÇÕES E OPRESSÕES DO CÂNONE

O livro *Literatura comparada na América Latina* (EdUERJ, 2003), de Eduardo Coutinho, sem dúvida um dos maiores pesquisadores da literatura comparada atual, oferece-nos um panorama preciso, condensado e crítico da literatura comparada latino-americana. A especificidade local dos ensaios não diminui sua importância para a teoria da literatura comparada como um todo; ao contrário, todas as reflexões apresentadas conduzem a um diálogo, em pé de igualdade, entre a produção teórica da América Latina e a dos grandes centros intelectuais do mundo (Coutinho, 2003, p. 41). Nesse sentido, o grande esforço que fundamenta os ensaios, ainda que tenha sua história de impasses, conquistas e dificuldades, ganha novas dimensões. Nutrido por uma inserção atenta e atualizada nos recentes debates dos estu-

¹ Primeiramente publicado em *Revista Alea: Estudos Neolatinos*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 277-289, 2005.

dos pós-coloniais², além de já ter uma variedade de trabalhos específicos sobre a literatura brasileira, Coutinho é um dos teóricos brasileiros mais aptos para avaliar não só as contribuições positivas que tais estudos podem oferecer à literatura latino-americana, como também o que a literatura latino-americana pode oferecer a esses estudos. Por isso mesmo, a relação entre as novas teorias e discussões com o objeto literário é uma de suas preocupações mais constantes.

Na breve historicização do papel da literatura comparada (Coutinho, 2003, p. 11-30) ou das teorias literárias no contexto latino-americano (Coutinho, 2003, p. 113-122), expõe-se a homogeneização universalizante da teoria feita ao longo dos séculos XIX e XX. Seu ápice se encontra no estruturalismo francês dos anos 1960, com sua predileção por modelos sincrônicos e pela aplicação indiscriminada da pura análise textual. O estruturalismo francês de fato introduziu um momento equivocado e pouco inventivo de assimilação da mitificada aura de autoridade das teorias europeias, pois passou ao largo das especificidades contextuais e históricas do objeto literário. Além disso, incorria-se repetidamente na consideração da literatura e da teoria europeias como o grande referencial canônico. Em seguida, com o pós-estruturalismo, a desconstrução, a nova história e os estudos culturais (Coutinho, 2003, p. 116), houve um momento de eferescência nos debates, que passaram a levantar os problemas do etnocentrismo das teorias e questionar, de modo radical, os próprios pressupostos da história literária no Brasil, insistentemente baseada em um projeto nacionalista.

Por mais profícuos que tenham sido tais questionamentos, esse tipo de abordagem foi alvo, recentemente, de várias críticas

2 Há de se ressaltar que o artigo foi originalmente publicado há vinte anos, logo em um momento de recepção mais fresca dos debates pós-coloniais.

e de debates nas universidades brasileiras. Gostaria de contribuir, nos limites deste artigo, para a discussão. Em casos como este, corre-se frequentemente o risco da falta de qualidade da discussão. Por mais competentes que sejam os envolvidos, é comum a dinâmica do debate degenerar em meras oposições estanques. Se pensarmos nessa dificuldade, Coutinho sabe, como poucos, atentar para as críticas feitas a esses estudos e permanecer disposto à dialética. Por isso mesmo, lança argumentos que precisam ser conhecidos pela crítica brasileira aos estudos culturais³. Essa qualidade está presente, por exemplo, na exatidão da formulação desta questão:

Como construir-se cânones, seja na esfera nacional, seja na internacional, que contemplem as diferenças clamadas por cada grupo ou nação [...] e como atribuir a essas novas construções um caráter suficientemente flexível que lhes permita constantes reformulações, são perguntas que se levantam hoje a respeito de terreno tão movediço. (Coutinho, 2003, p. 36)

Não se trata de destruir o cânone, nem de relativizá-lo inteiramente, mas sim de pôr em questão seu modo de funcionamento, para que ele se torne menos excludente, como inegavelmente tem ocorrido nos diferentes momentos históricos e contextos que o autor seleciona pelas mais diversas razões. Não se trata tampouco de inverter a dominação europeia e continuar, para-

3 “No entanto, apesar do questionamento empreendido sobre noções como as de ‘nação’, ‘literatura nacional’ [...], que modificaram significativamente os estudos literários e culturais na América Latina, as teses em questão não podem ser simplesmente aceitas sem problematização” (Coutinho, 2003, p. 53). “As teorias multiculturalistas oriundas da esfera norte-americana, a despeito da contribuição que prestaram [...], devem passar por um filtro crítico que faça jus às diferenças históricas entre os dois contextos” (p. 54).

doxalmente, a tomar como referência os mesmos critérios europeus, que, em geral, estão mais fixados que o brasileiro em diferenças de etnia. Para Coutinho, todas as enormes dificuldades da “desierarquização dos elementos envolvidos no processo da comparação” (Coutinho, 2003, p. 36) são um fator enriquecedor.

Naturalmente, essa não é uma tarefa fácil, e talvez seja a mais difícil de ser enfrentada por qualquer cultura: inventar ao assimilar, absorver criativamente. Mais que uma relação entre escritor velho e jovem, relação em que esse problema está sempre presente, trata-se da relação entre sociedades, de divisões tanto sociopolíticas quanto culturais, carregadas às vezes – confessemos – por artistas e teóricos latino-americanos como um pesado fardo. Ela depende de pioneirismos e ousadias esforçados e intensos ao longo da história da intelectualidade latino-americana, seguidos de retomadas críticas e diálogos com a produção do “primeiro mundo”, procurando desenvolver *lenta e urgentemente* sua maturação ou, para usar uma palavra bem iluminista e kantiana, *maioridade*. Essa estranha simultaneidade de diferentes velocidades do processo de maioridade, encontrada nos chamados “países em desenvolvimento”, dimensiona a dificuldade da tarefa, pois tal processamento vago, que sempre carrega uma promessa, talvez mesmo um ideal (sempre no sentido kantiano), e que permanentemente se martiriza, se culpa ou se julga diante de um futuro redentor, porém inacessível, impraticável, apresenta o espetáculo trágico, político e psicológico da nossa ainda não suficientemente duvidada, nem superada “inferioridade”.

O peso dessa dificuldade, contudo, não está totalmente presente no texto de Coutinho, que olha para frente com grande otimismo, porém nada ingênuo. Isso se dá com consciência da crítica à própria noção de criatividade, tal como introduzida pelo cânone ocidental e herdada na contraposição do cânone das na-

cionalidades latino-americanas. As novas formas de historiar a literatura latino-americana servem-se de um olhar que não privilegia o conceito uniforme de uma superioridade do estético, de uma absolutização do estético. Procura-se perceber a pluralidade de recortes do corpus literário, que mapeia a variedade de critérios de seleção, classificação e temporalização da produção do continente. Tais estudos são bastante profícuos até para, justamente, entender melhor a formação histórica e institucional das noções de cânone, qualidade e representatividade estética (Pizarro, 1993, p. 25-27).

Há uma leitura da formação da identidade cultural latino-americana, de seus erros e acertos iniciais, para chegar às recentes perspectivas abertas pelos estudos pós-coloniais. A atenção de sua abordagem não deixa, em momento algum, de estar voltada para detectar “uma consciência crescente da necessidade de desenvolver um discurso próprio, que dê conta dos problemas específicos do continente” (Coutinho, 2003, p. 45). Aí, as maiores conquistas envolvem “[...] uma capacidade de combinação e estilização deformadoras dos modelos originários, que poderiam ser tidas como constituidoras do ‘modo de ser’ latino-americano” (Coutinho, 2003, p. 49).

A capacidade de desviar-se da norma com ludismo, sem dúvida estranho ao caráter europeu, corre o risco, no entanto, de mitificar a mestiçagem e a criatividade nos planos social e artístico, bem como de obscurecer as permanentes desigualdades sociais e certos entraves culturais na produção artística e intelectual. Mas Coutinho não se descuida: essas características, se tentarem, por acaso, totalizar a cultura latino-americana, não nos devem fazer “esquecer sua própria condição de marginalização” (Coutinho, 2003, p. 50).

2. ASSOMBRAÇÕES DO VALOR LITERÁRIO

Um dos bons remédios para isso pode ser lido na seguinte proposta:

[...] efetua-se um corte radical no cânone construído pelas classes dominantes da sociedade que internalizam o olhar do colonizador, e a literatura latino-americana passa a incluir a produção de diversas “nações” [em contraposição ao projeto de formação de identidade literária de uma “nação”] que integram cada país do continente, desde a própria nação burguesa, oficial, que profere o discurso do poder, passando pela popular, camponesa, operária, até as nações étnicas, de perfil mais ou menos nítido conforme o momento e o local. [...] desse modo, desmascara-se, entre outras coisas, o domínio exercido pela palavra escrita sobre a produção cultural do continente, e as formas literárias eleitas pelo discurso oficial passam a conviver com vozes alternativas que haviam sido silenciadas durante séculos de exploração e dominação. (Coutinho, 2003, p. 52)

Não é possível negar a força de abertura e a mudança de perspectiva que essa proposta provoca, mas também não se deve esquecer um problema em que os estudos culturais frequentemente incorrem: ao entender alta literatura como a produção *da* ou *para* a elite, esquecem, na maioria das vezes, que, justamente no contexto latino-americano, a dita “alta cultura” é muito desprezada econômica e socialmente, e pouquíssimo e cada vez menos estimulada. Tanto Coutinho quanto Ana Pizarro não deixam de prestar atenção ao fato de que todo o modernismo proporcionou a “tendência à autonomia do literário”, introduzindo “uma

clara divisão do trabalho entre o discurso do letrado e do homem político” (Pizarro, 1993, p. 28).

Mesmo assim, o maior problema continua sendo o fato de não se levar em conta a clara oposição social e existencial entre a elite literária estética e a maioria das manifestações banalizantes da cultura de massa, que Adorno, ainda não superado nesse ponto, analisou como indústria cultural. Se na cultura de massa há traços emancipatórios que Adorno não estava preparado para reconhecer – por exemplo, na música pop e na literatura de ficção científica –, os quais devem ser mais um elemento de questionamento da monumentalização do cânone, o mercado apresenta sobretudo produtos feitos apenas para uma facilitação do trabalho de fruição, empobrecendo a experiência artística e estimulando a fixação de valores dominantes, preconceitos e manipulações ideológicas. Nesse sentido, Adorno estava certo ao valorizar a arte moderna – precisaríamos acrescentar aqui a pós-moderna e os melhores frutos da ficção científica e de outras “para-literaturas” – como um polo antagônico ao empobrecimento da indústria cultural, mesmo que ela se sirva criativamente de seus traços sógnicos. Se há esse antagonismo propriamente estético, que se torna ético enquanto estético, então a questão do valor é inevitável. Ela retorna como uma tarefa ligada mais à crítica que à história literária. Embora a ideia de um processo teórico de valorização seja muito problemática e plena de dificuldades, isso não diminui sua imperiosa necessidade.

A questão do valor, portanto, é o problema mais difícil para a crítica estética atual (Menke, 1998, p. 128-143)⁴. Independentemente do fato de esse problema não ter solução imediata, seja por

4 Nesse capítulo, o autor discute detalhadamente a relação entre a experiência estética e o juízo estético em Adorno, apresentando objeções de outros pesquisadores aos estudos de estética filosófica alemã.

meio de categorias ou métodos, seja por relativismos exagerados que pretendam fingir ignorar o inevitável processo de seleção cultural, devemos evitar considerá-lo o troféu de uma análise crítica no momento em que esta se posiciona com clareza acerca do valor da obra (Adorno, 1989, p. 30–31)⁵. Ao mesmo tempo, não devemos ignorá-lo. O valor pode não ser mais o objetivo de uma crítica, mas continua sendo um pressuposto de direcionamento da análise.

Adorno, como representante de uma crítica valorativa, não temeu as mais infelizes avaliações, pois estava implicitamente seguro de que sua sólida formação e ascese crítica lhe forneceriam os critérios de interpretação e julgamento. Hoje, ao contrário, a análise teórica tende a arriscar o mínimo possível nas avaliações, mas não raro perde o vigor crítico. Os estudos culturais, extremamente críticos a respeito dos pressupostos e do processo de constituição dos cânones — movimento, para mim, necessário e incontornável —, correm o perigo de se tornarem excessivamente tolerantes para qualquer obra que confunda alta e baixa cultura, ou que contenha problemáticas de raça e gênero. Não é esse o caso de Coutinho, que provou ser crítico aos perigos do uso de teorias elaboradas em outros contextos. A respeito desse aspecto de tais estudos, Adorno e o pensamento da estética marxista em geral seriam claros opositores. A difícil tarefa, portanto, é manter o vigor crítico onde a categoria de indústria cultural e o pessimismo crítico possuem razão de ser, bem como repensar as novas formas de inventividade cultural onde o próprio julgamento adorniano foi vítima da falta de autocrítica.

5 No fim da introdução, Adorno advoga a crítica imanente como o melhor caminho para a situação em que “a crítica se vê limitada à tarefa de decidir sobre o valor e falta de valor das obras”. Trata-se aqui de uma proposição extremamente lúcida do caráter transcendente da crítica imanente, efetuada por meio da seleção para a análise de dois extremos *ideais* da música contemporânea: “A ideia das obras e de sua conexão deve ser construída filosoficamente, ainda que à custa de fazê-lo às vezes mais além do que se realiza na obra de arte”.

Hoje, tal tarefa, sem dúvida, é muito difícil porque o questionamento sobre o valor da obra de arte, ligado à sua relação com o mercado, o conformismo social, o mundo administrado e a indústria cultural e suas infinitas formas de apropriação de procedimentos críticos, encontra-se menos preparado para seus próprios horizontes conceituais do que no tempo de Adorno. A crítica setorizada dos tipos de arte contemporânea geralmente questiona e reflete pouco sobre suas consagrações e canonizações, ocupando-se sobretudo da luta interna entre pares para definir o que será e não será admitido. No outro extremo, teorizações como os estudos culturais, que questionam a canonização em si, muitas vezes preferem não participar da discussão sobre o valor por considerá-la, em si, problemática. O fato, contudo, é que o processo de consagração e canonização continuará em vigor e não mudará em nada diante de uma espécie de desleixo perceptível no momento de analisar e intervir em sua própria máquina. Um questionamento demasiadamente cético e pretensamente distanciado do processo de canonização não diminui em nada o oportunismo ou a tendenciosidade de certas escolhas, tornando-se, portanto, muito cômodo⁶.

6 Essa problemática sempre acompanha as críticas mais lúcidas de Bhabha ao pós-estruturalismo, que, segundo ele, foraclui o outro no próprio ato de essencializá-lo. (Bhabha, 1994, p. 20–21, 31). Tal crítica também é valiosa no estudo dos sintomas de Adorno. Para uma discussão entre pós-estruturalismo e teoria pós-colonial, ver Moore-Gilbert, 2000, p. 161–164. O ataque ao cânone, todavia, não pode prescindir do problema do valor. Ele deve servir, isso sim, à radicalidade de sua simultânea necessidade e relatividade cultural (p. 157–158). A teoria pós-colonial não se ocupa da premência de um questionamento introduzido por ela. Seu risco, portanto, é desqualificar o problema da qualidade e, exatamente por isso, afastar-se das discussões sobre estética.

3. POBRE ELITE LITERÁRIA

Sabe-se que mesmo os maiores poetas vivos no Brasil, no cume de seus sessenta a oitenta anos de idade, e quarenta a cinquenta anos de carreira, não ganham dinheiro com poesia, só gastam. Sua fama é pouca e limitada aos próprios aspirantes a poetas dentro de “formações culturais especializadas”, objetivadas em revistas⁷. Depois de Carlos Drummond de Andrade e João Cabral de Melo Neto, é praticamente impossível encontrar um poeta “popularizável” de qualidade semelhante, ou seja, que satisfaça os moveidões critérios de canonização, muito relativos, mas importantes de serem mantidos até certa medida. No caso da prosa, salvo aqueles escritores que são bem-sucedidos na pesquisa de uma linguagem literária sem perder os atrativos mercadológicos, a tendência ao hermetismo, mesmo com condições de publicação, está quase sempre fadada ao fracasso, tanto na venda quanto no próprio cânone⁸.

7 A expressão, retirada de Raymond Williams, serve a Maria Lúcia Camargo para fornecer um precioso panorama do retorno das revistas de poesia brasileiras nos anos 1990. Ela aborda três diferentes tipos de revista: aquelas ligadas ao âmbito institucional de circulação ampla (*Cult*, *Bravo!*), as de circulação menos abrangente (*Cadernos de Cultura Brasileira*, *Poesia Sempre*) e aquelas desvinculadas de produções nitidamente institucionais: *Azougue*, *Medusa* e *Inimigo Rumor*. Em todas essas tentativas, há o princípio de resistência à desvalorização do poeta na atualidade, percebendo-se grande vitalidade na produção e na publicação, que não se revelam necessariamente vinculadas ao usufruto mercadológico (Camargo, 2001, p. 25-46).

8 Harold Bloom, o mais famoso adversário dos estudos culturais, com suas ingênuas e lamentáveis convicções, pode ser posto em dúvida, se pensamos na relação entre os cânones brasileiro e mundial: “Toda originalidade literária forte se torna canônica” (Bloom, 1995, p. 33). Ora, nunca ganhamos um prêmio Nobel, por exemplo. Bloom radicaliza vários dos grandes erros da visão canônica; confia demais em hierarquizações e as força com prazer: “Não há substituto para Shakespeare [...]. Nem Dante, como confessou James Joyce, tem a riqueza dele. [...] A multiplicidade de Shakespeare excede de muito a de Dante ou Chaucer” (p. 59). Sua leitura do cânone como disputa edípica é muito interessante, mas seu ataque aos estudos atuais a enfraquece: “O exato motivo de estudantes de litera-

Precisamos, então, formular uma verdade dura e difícil de perceber, aceitar e pensar: o cânone atual, ao menos o da prosa, é mais dependente do mercado que de uma elite aristocrática. O maior exemplo disso é Paulo Coelho. Por mais resistência que haja a seu sucesso nos setores acadêmicos e intelectuais, ele hoje é mais canônico que Bernardo Carvalho, que já é consagrado, e infinitamente mais que Leonardo Fróes, Júlio Castagnon Guimarães, Cláudia Roquete-Pinto, Roland Polito etc., todos poetas de qualidade, mas conhecidos e integrados apenas por um meio que podemos entender como uma certa elite literária de relações de amizade, troca de informações e trabalho, porém jamais elite econômica ou política, uma vez que formada por pessoas de condições relativamente modestas, que muitas vezes se deparam com terríveis dificuldades de venda, publicação e divulgação de seu trabalho.

tura se terem tornado cientistas políticos amadores, sociólogos desinformados, antropólogos incompetentes, filósofos medíocres e superdeterminados historiadores culturais, embora seja uma questão intrigante, não está além de toda conjectura. Eles se ressentem da literatura, ou se envergonham dela, ou simplesmente não gostam tanto assim da leitura. Atribui-se mais força e valor aos contextos, por mais escolhidos que sejam, do que ao poema de Milton, o romance de Dickens, ou *Macbeth*" (p. 495). Bloom se mostra dicotômico, monumentalizando autores e obras, e não aceita o diálogo: "Ou existiram valores estéticos, ou existem apenas os superdeterminismos de raça, classe e gênero sexual" (p. 495). Sua contribuição para a tentativa de definir o valor estético, todavia, deve ser levada em conta: "A liberdade para apreender valores estéticos pode surgir do conflito de classes, mas o valor não é idêntico à liberdade, mesmo que não possa ser alcançado sem essa apreensão. O valor estético é, por definição, engendrado por uma interação entre artistas, um influenciamento que é sempre uma interpretação" (p. 31). É aqui que há novas chaves, psicológicas e políticas (esta dimensão é desprezada por Bloom), para entender a existência necessária de uma elite literária preocupada com o estético, ligada por relações de admiração, amizade, inimizade ou antagonismo pessoais e/ou profissionais entre cúmplices de geração ou entre gerações. Hoje, com o questionamento do cânone, essas relações, por vezes, parecem-me assustadoramente bárbaras, infantis e excludentes, assim como demasiadamente humanas — são as mesmas que constroem a "imortalidade"! Inevitáveis, não são diferentes no âmbito universitário, supostamente mais esclarecido.

Não se trata aqui sequer de uma elite propriamente cano-
nizadora, pois, para alcançar a chamada imortalidade em casos
como esse, o texto, além de possuir elaboração e inventividade,
deve ainda contar com uma rara combinação de boas relações
políticas, paciente persistência, aceitação da crítica e relativa
aceitação do público, e isto se tiver conseguido chegar até ele.
Essa elite faz parte da crítica, mas muito pouco dos poderes so-
ciais, e está praticamente ausente da mídia. Se compararmos as
dificuldades dessa “elite” com a facilidade dos *best-sellers*, con-
cluiremos que a canonização de um *best-seller* de pequena qua-
lidade é mais provável que a de um poeta de grande qualidade
literária. Não é impossível, portanto, que existam por aí, mais
que em qualquer outra época da modernidade, excelentes obras
esquecidas ou perdidas.

Por tudo isso, não há dúvida de que a literatura “camponesa,
operária, étnica” está em uma situação ainda pior, dependendo
em grande parte da boa vontade dos universitários ligados aos
estudos pós-coloniais. Coutinho, talvez pelo espaço limitado de
cada ensaio, parece equivocar-se ao igualar a elite literária e in-
telectual à elite dominante, esquecendo todo o papel da cultura
de massas manipulada pela elite empresarial, esta sim poderosa
(o livro não toca nessa questão), e sua oposição meramente mer-
cadológica à literatura “cultivada”. Acerta, porém, quando indica
o que a esforçada elite intelectual pode aprender com os estudos
pós-coloniais. O esforço de Sísifo dessa pobre elite, nessa ótica,
ainda é insuficiente. Talvez ela alimente seu próprio isolamen-
to. O cerne da contradição está na própria diferença de classes.
Mesmo que, rigorosamente, não seja a diferença entre classe do-
minante e classe dominada, trata-se da diferença entre *classe da*
cultura estatutária universitária e esclarecida e *classe analfabeta*
ou semianalfabeta, ou, em noções marxistas, entre trabalho bra-

çal e trabalho mental. Coutinho prova sua lucidez ao não ignorar esse aspecto: “Na América Latina, à diferença do contexto anglo-saxão, assume no primeiro plano a questão da classe social” (Coutinho, 2003, p. 55).

Justiça feita à pobre elite literária, não se pode esquecer que os estudos culturais propõem o questionamento dos critérios do cânone e inclusive das noções de “indústria cultural” e “alienação”, levantadas pelo marxismo contemporâneo para revalorizar o papel de “alta cultura” da literatura modernista, de difícil fruição, em face da banalização da cultura de massas. Esse questionamento se liga à necessidade de ouvir o discurso do outro antes de tomá-lo como alienado, de acordo com os esforços de Foucault para dar a palavra aos presos na política penal.

Ainda que Adorno tenha valorizado a “cultura popular” (sua condenação do jazz se deu porque ele não o considerava popular), não considerava que ela tivesse forças para se contrapor à indústria cultural. Além disso, ele permanece bem distante de uma visão mais ampla das misturas culturais, das ambiguidades, dos atravessamentos e das indistincções entre alta e baixa culturas, entre o pop e o erudito. Não há dúvida de que a abertura dos estudos pós-coloniais diante da literatura oral, por exemplo, é um grande avanço na perspectiva aberta por Foucault e mais uma poderosa oposição dos estudos universitários ao discurso homogeneizante da indústria cultural, assim como um auxílio à análise de como ela elabora seus produtos. Nesse aspecto, esses estudos contribuem para o processo de emancipação não só das classes menos intelectualizadas, como também da própria elite intelectual, que passa a tomar consciência de seus limites socio-culturais e relativiza sua posição de senhora do saber e do refinamento do prazer estético.

4. EXPERIÊNCIA DA TEORIZAÇÃO: NECESSIDADES, PRAZERES E ABUSOS

Toda essa discussão deve ser feita segundo uma tentativa cada vez mais dialética de refinamento teórico e penetração na análise dos objetos. Coutinho permanece saudavelmente preocupado com a predominância do objeto sobre a teorização:

[...] chame-se atenção para a perspectiva acrítica com que continuam penetrando no meio acadêmico latino-americano as teorias provenientes de contextos primeiro-mundistas [...] e mencione-se a quantidade de cursos ou teses universitárias voltados quase exclusivamente para uma discussão teórica distanciada de qualquer *corpus* de textos, sejam eles literários ou não. Nesse caso, a teoria parece ter perdido seu sentido originário de “contemplação, olhar, reflexão”, presente no termo grego de onde provém, e ter-se tornado mera abstração. (Coutinho, 2003, p. 118-119)

Essa reclamação decorre da denúncia de usos infelizes da migração de teorias primeiro-mundistas para as universidades latino-americanas. Coutinho pensa que essa migração só é válida se for adequada ao contexto dos objetos e suas respectivas questões locais, garantindo, assim, sua pertinência e singularidade. Embora seja um importante alerta, o livro talvez não tenha observado outro problema, a saber, a necessidade de que as teses universitárias no Brasil sejam especificamente teóricas, justamente para procurar introduzir suas próprias questões *independentemente de seus objetos*, pois é aí que a teorização brasileira (ou latino-americana), a meu ver, realmente adquirirá a tão desejada independência, que ela ainda não tem, por maiores que tenham sido os esforços feitos até o presente momento. Há aqui,

provavelmente, falta de investimento propriamente filosófico na teoria da literatura brasileira. Diante desse problema, Luiz Costa Lima é o mais engajado e o que possui o maior mérito. Depender de seus próprios objetos equivale a ficar preso em um postulado positivista ou historicizante duvidoso, cuja expressão quer que a teoria permaneça descritiva ou totalmente presa a seu contexto⁹.

Difícilmente encontramos defesa mais perspicaz da teorização nos estudos culturais do que a de Leela Gandhi. Ela responde às críticas de Dirlik e Ahmad de que os intelectuais dos estudos culturais são contraditórios ao defender a minoria, tornando-se uma elite universitária aceita no primeiro mundo e que goza de um debate teórico muito distante da opressão efetiva dos que não têm voz e são por eles representados. A própria introdução de disciplinas classificadas como Estudos Pós-Coloniais seria sobretudo uma crítica da cultura simultaneamente progressiva e cooptada¹⁰. Talvez em reação a esse impasse referido à fetichização da autoridade intelectual, Chabran tenha proposto a primazia da experiência sobre a teoria (Gandhi, 1998, p. 60).

A crítica é poderosa e arguta, mas pode ter contribuído para diminuir a importância da própria experiência de teorização, ou seja, do que há de melhor no debate e na criação intelectual (Gandhi, 1998, p. 61-63). Há íntima relação ética e estética entre a qualidade da reflexão, o cuidado com sutilezas dialéticas ou desconstrutivas, e as complexidades da construção conceitual e a abordagem da realidade social e histórica, de um lado, e o real inacessível, do outro. Além disso, se a introdução desses estudos

9 Coutinho evita esse erro ao insistir na colaboração entre teoria e literatura comparada: "Ao contrário do que se poderia supor, a Literatura Comparada e a Teoria Literária não se antagonizam em momento algum; antes se complementam, e não podem prescindir uma da outra" (p. 18).

10 O cerne da aporia está condensado na precisa formulação dessa questão: "É possível disseminar saberes marginalizados sem monumentalizar a(s) condição(ões) de marginalidade?" (Gandhi, 1998, p. 59).

na universidade sempre se depara com a terrível contradição — à qual devemos ser sensíveis — de não contribuir *imediatamente* para a luta contra as formas de domínio, controle e opressão, não se pode diminuir a força concreta que tal introdução oferece. As ONGs sofrem do mesmo problema, mas não têm tanta condição de questionar essas aporias, como o melhor da universidade proporciona. A própria resistência abertamente política, independentemente dos abusos problemáticos internos provocados pelos estudos culturais, é um indício de sua validade. A conquista desse espaço é, em princípio, positiva e deve ser amadurecida nas universidades com o desdobramento das discussões.

5. CONCLUSÃO

É preciso observar criticamente a valoração literária, entendendo-a como parte de condições sócio-histórico-culturais de uma elite específica, a fim de que ela se torne menos excludente e politicamente influenciada do que inevitavelmente é. Além disso, os próprios esforços da teoria para lidar com seus impasses mais graves e suas experiências mais intrínsecas devem ser praticados, promovidos e estimulados. Nessa direção, o livro de Eduardo Coutinho fornece preciosa colaboração a tais esforços, uma vez que a ênfase na singularidade do processo inventivo latino-americano e nos novos horizontes dos estudos literários é uma das mais importantes contribuições feitas aos recentes desafios dos estudos literários.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *Filosofia da nova música*. São Paulo: Perspectiva, 1989.

BHABHA, Homi. *The location of culture*. London: Routledge, 1994.

BLOOM, Harold. *O cânone ocidental*. Os livros e a escola do tempo. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995.

CAMARGO, Maria Lúcia de Barros. “Plus élire que lire”. A poesia e suas revistas no final do século XX. In: PEDROSA, Célia; CAMARGO, Maria Lúcia de Barros (orgs.). *Poesia e contemporaneidade: leituras do presente*. Chapecó: Argos, 2001.

COUTINHO, Eduardo. *Literatura comparada na América Latina*. Ensaios. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.

GANDHI, Leela. *Postcolonial theory: a critical introduction*. New York: Columbia University Press, 1998.

MENKE, Christoph. *The sovereignty of art*. Aesthetic negativity in Adorno and Derrida. London: The MIT Press, 1998.

MOORE-GILBERT, Bart. *Postcolonial theory*. Contexts, practices, politics. London: Verso, 2000.

PIZARRO, Ana (org.). *América Latina: palavra, literatura e cultura*. São Paulo: UNICAMP, 1993.

Aprisionamento e libertação: duas Antígonas latino-americanas¹

Eduardo Guerreiro Brito Losso

1. INTRODUÇÃO²

O mito grego de Antígona se tornou versão de referência para todas as posteriores reatualizações dramatúrgicas através da tragédia *Antígona*, de Sófocles. Na América Latina contemporânea, temos dois exemplos deste tipo de experimentação artística, nas peças *Antígona Vélez* (1951), de Leopoldo Marechal (Argentina), e *La pasión según Antígona Pérez* (1968), de Luis Rafael Sánchez (Porto Rico), cuja leitura comparativa será a tarefa do presente estudo.

A análise iniciará com uma exposição das disparidades histórico-culturais entre as três peças integrantes da equação comparativa aqui proposta, para tomar suas diferenças temporais (da composição, da ficção e da expectativa utópica) como ponto de partida de sua releitura. Duas operações estarão aí envolvidas — recompor o contexto e decompor o texto.

1 Primeiramente publicado em *Terceira Margem* (online) — ano XVII, n. 27, p. 131-167, jan.-jul. 2013.

2 Este artigo se beneficiou da considerável ajuda de Carlinda Fragale Pate Nuñez, a quem muito agradeço e o dedico.

A decomposição será iniciada com o reconhecimento de sua organização e modos de enunciação. Observaremos como e por que cada drama foi dividido, como seus elementos estão dispostos e que sentidos enunciativos carrega.

A partir do entendimento detalhado da forma escrita, passar-se-á para as categorias narrativas do espaço e do tempo. A grande oposição entre as duas peças está no tratamento do espaço. Dessa constatação, retirar-se-ão todas as implicações de interação das personagens com os ambientes, das determinações que elas inscrevem em cada lugar, como atributos próprios e da relação do leitor-espectador com a espacialização cênica.

Serão vistas também as referências temporais, os investimentos semânticos que cada período carrega e que papel as anacronias carregam para a trama.

A parte final se dedicará a refletir sobre as condições de confronto do indivíduo com os novos tipos de tiranias modernas, que, à medida que a modernidade avança, tornam-se cada vez mais sutis. Pretender-se-á demonstrar que *Antígona* não é só um mártir ficcional, modelo de resistência política, antes, exemplo de tenacidade no propósito de encontrar espaço para o desenvolvimento da autonomia individual.

2. EQUAÇÃO BÁSICA

A *Antígona* de Sófocles tinha como contexto histórico a democracia grega. A tragédia era um espetáculo cívico destinado a toda a população e representava a religião oficial da *pólis*. Mas *Antígona* é um apelo à importância da tradição antiga no interior do regime, pois o respeito a seu valor e seu lugar, segundo o autor, garante a manutenção da democracia contra o excesso cívico que desaguarda na tirania. Desta forma, o tempo ficcional

de Antígona é mítico, mas suas implicações estão claramente conexas à atualidade de sua composição.

Nas duas peças latino-americanas, a reatualização do mito e a transformação mimética da peça de referência servem para abordar a situação política da América Latina, na fase contemporânea.

A peça de L. Marechal foi composta no século vinte, mas a *diegese* se passa numa sociedade colonialista e guerreira e, de certo modo, mais arcaica do que a civilidade grega. Esse anacronismo é central para a compreensão de sua primeira grande diferença em relação à peça de Luis R. Sánchez. Esta, ao contrário das outras, não assinala discrepância de cronologia histórica e ficcional. Seu tempo ficcional, em vez de se voltar para o passado, acompanha seu presente histórico e consegue até se antecipar ao tempo de sua composição, 1961, representando fatos que só vão ser integralmente incorporados historicamente ao longo das duas décadas seguintes.

Veremos adiante que esses quadros históricos influenciam a própria organização textual: em *Vélez*, o texto possui uma integridade poética em seu conjunto, seu sistema de convenções torna a enunciação mais musical (polifônica), simbólica e popular, as relações de força entre as personagens são mais distensas. Mas em *La pasión* há uma discussão mais acirrada, um predomínio da retórica, do desentendimento sistemático da heroína com seus interlocutores, ou a negociata perversa entre autoridades ditatorial e religiosa. Desta forma, na escolha vocabular, é flagrante a dificuldade mais acentuada em *Vélez*, por se servir de uma cultura de cavaleiros do deserto, onde tudo é articulado através de um simbolismo associado a cavalos. A distância do texto em relação ao leitor atual — menos histórica do que antropológica, portanto, é maior.

Em *Vélez*, Don Facundo não se pretende encampar o direito de decisão de Antígona, ele apenas prescreve regras para seu povo. Quem desobedece é punido, como foi postulado. Ele não mostra as preocupações sutis de um chefe de estado do capitalismo tardio, como o Creon de *La pasión*. A distância de Antígona Vélez para Antígona está basicamente na cultura local, hiato abismal entre a Grécia clássica democrática e um povoado dos pampas latinos. A disparidade cultural é mais acentuada que a distância histórica.

Don Facundo é rústico, todo seu poderio depende de uma cavalaria andante, não se preocupa com a palavra, nem detém uma retórica como a de Creonte. Ele defende “la ley de la llanura” (Marechal, 1965, p. 50), identificada mais com o lugar do que com seu povo, mais com o povoado do que com uma *pólis*.

La pasión difere de *Antígona* também pelos elementos históricos: a peça de Sófocles retrata o início da cultura jurídica no ocidente, mas *La pasión* representa a natureza do regime ditatorial que estava se formando na América Latina, como também antecipa sua calculada transição para a democracia, que herda uma mídia nascida desse contexto militar.

O dramaturgo já antevê certos aspectos cruciais do regime democrático seguinte. Ele delata, justamente, a cumplicidade constitutiva que a futura democracia (hoje presente) terá com a ditadura nascente. Essa ditadura, como circunstância determinante do drama, não está só se iniciando para depois se desintegrar: o texto dramático nos ensina que essa ditadura engendrou o sistema de comunicação e consumo do capitalismo democrático latino-americano.

Em outras palavras: no plano histórico, há o nascimento da ditadura; por sua vez, a ficção nos esclarece catarticamente que essa ditadura é o nascimento, a origem, a raiz da democracia

pós-moderna dos países “em desenvolvimento”. Para a recepção atual, a leitura deste drama leva à confirmação de que uma democracia que é filha legítima e protegida da ditadura é, na verdade, um neocolonialismo que se dissimula, em evidente constrangimento, como democracia.

As três Antígonas, além disso, apontam para um tempo utópico, no qual não seria mais possível a figura de um déspota. Na fonte grega, Antígona está a serviço do deus Hades, evocando o tempo em que ele era integralmente respeitado, época das leis não-escritas, resguardadas pela dimensão dos mortos e comprometidas com a divindade subterrânea.

Antígona Vélez também pressupõe um tempo em que as leis eram respeitadas. Apesar de essa Antígona também estar comprometida com o mundo dos mortos (das Bruxas), ela é, das três, a Antígona menos atormentada pela vida, menos mortificada. Por isso, seu tempo utópico não é exatamente o das leis não-escritas, não só porque não há indicação de oposição escrita/não-escrita no texto, mas porque ela se refere a uma época em que essas leis eram respeitadas: a época de seu pai. Portanto, ela é mais saudosista, em vez de ser primitivista.

Antígona Pérez não aponta para nenhum tipo de passado: ela possui uma função salvífica para a massa da república de Molina. No combate verbal final contra Creon (Sánchez, 1978, p. 120-121), ela pergunta ao tirano o que fará quando seu império desmoronar e todos os outros regimes o condenarem. Esse tempo futuro, que derrotará Creon e a glorificará, é uma espécie de sociedade utópica.

Assim, podemos montar um quadro para as diferentes temporalidades de produção, de narração e de leitura envolvidas no cotejo das três tragédias.

Peça	Contexto histórico (autor)	Tempo ficcional: (Creonte)	Tempo utópico (Antígona)
<i>Antígona</i> (Sófocles)	Democracia grega	Mítico	Leis arcaicas, mundo dos mortos
<i>Antígona Vélez</i> (Leopoldo Marechal)	República	Colonialismo	Governo anterior (época do pai)
<i>La pasión según Antígona Pérez</i> (Luis Rafael Sánchez)	Ditadura capitalista	Ditadura capitalista	Futuro

3. ENUNCIÇÃO E ORGANIZAÇÃO

Antígona Vélez se divide em seis quadros, cada um com grande variedade de formas dialógicas, sobreposição de falas quase se entrecruzando uma com a outra, movimento verbal vertiginoso, pleno de informações, às vezes dadas de forma indireta ou poética. No entanto, nenhuma obscuridade de significado fica suspensa: possui valor puramente simbólico, ou opera uma antecipação profética (a prolepse das Brujas), que depois será confirmada de acordo com o desenvolvimento da peça. Toda função cardinal é recheada de referências culturais e sociais, metaforizando liricamente e incorporando localmente cada motivo do enredo. Para compor a dinâmica dialógica, muitas vezes há um entrelaçamento de falas de vários personagens, dando um tom operístico ao conjunto.

Por exemplo, a notícia do enterro ilegal de Ignacio é descrita com a alternância de Rastreador e de Lisandro, dando ao espectador uma duplicidade de vozes na enunciação de uma informação (Marechal, 1965, p. 55). Já a confirmação do crime de Antígona, feita pelo coro de homens, utiliza a repetição frasal de cada deta-

lhe do ato, enfatizando a veracidade do que está sendo dito. Don Facundo os interroga. A criminalística de cada acontecimento examinado atinge seu auge neste trecho:

DON FACUNDO — Qué oyeron ustedes?

HOMBRE 1 — Un escándalo de alas enfurecidas, allá, en el bajo.

HOMBRES — Y despues un grito.

HOMBRE 1 — Un solo grito.

HOMBRES — Sí, fue un grito solo!

(Un silêncio)

Há um cruzamento de significações neste trecho, fruto de uma relação integrativa: o próprio coro grita para constatar a existência do grito de Antígona. Logo em seguida, um silêncio contrastante, acompanhado do mesmo artigo indefinido, realçando a singularidade tanto do grito passado, do grito asseverado quanto do silêncio bem colocado.

Nas duas peças, assim como em Sófocles, a ação de enterramento não é encenada, mas em Vélez ela é descrita com todos os detalhes, sendo a sequência que estabelece o antagonismo de Antígona contra Don Facundo. Com limitado alcance de analepse, a descrição ganha maior importância jurídica, até policial, construindo com isso uma estética particular, por estar sendo relatada em toda sua materialidade.

Alternando com o coro de Hombres e Mujeres, seu relato já é, em si, catártico (Marechal, 1965, p. 59). O coro pergunta, e ela responde com um tom cheio de investimento afetivo. A alternância dialógica entre ela e o coro constitui um tipo particular de descrição, torna-se uma descrição musicada (mesmo princípio da alternância do Rastreador e Lisandro já mencionada). As infor-

mações se adicionam e perfazem por contraponto dialógico. A presença dos pássaros, da lua e da noite são ingredientes sýgnicos ornamentais da ambiência narrada.

Percebe-se a discrepância entre a encenação da narração – em nível hipodiegético, com seu valor de revelação catártica, de confidência de um crime, ao carregar com isso um modo épico e heróico de expressão, luminosidade extravasada e volume de voz – e a ambiência da analepse narrada, toda lúgubre, silenciosa, sombria, escondida. Essa diferença de nivelamento temporal entre o ato da narração e a ação da narrativa é demarcada pela linguística como dupla sucessão entre o momento da enunciação presente e o momento de referência pretérito. O próprio ato de enterramento combina com essa atmosfera do momento de referência, por ser uma interiorização do corpo morto na terra, assim como o espaço desértico e sombrio incita à catábase ritual, à reza, à meditação sagrada.

La Pasión dá um tratamento mais econômico ao material dramático. Todos os diálogos se constituem de dois interlocutores, a maioria entre Antígona e outra personagem. Mesmo na recepção de Monseñor, o diálogo ocorre essencialmente entre ele e Creon, pois Pilar só reforça a argumentação do marido com curtas intervenções. Parece que o planejamento de Sánchez possui uma tonalidade mais reflexiva, ponderada, valorizando o silêncio e o aprisionamento constante de Antígona. Serve-se de um estilo argumentativo, didático, mesmo que o seja através da ironia, do sarcasmo e de um éthos angustiado.

Macroscopicamente, *La pasión* é mais dividida. Compõe-se de dois atos: um de sete cenas e outro de cinco, ambos com a mesma introdução, descrita pelas didacálias, pois os motivos que se repetem (música do contrabaixo, ritual informativo dos Periodistas, etc.) servem para aumentar a tensão dramática.

Cabe aqui uma observação a respeito da estratégia do autor ao representar o ambiente ditatorial através do recurso de repartição textual. Antígona, no início do segundo ato, apresenta a situação dirigindo-se ao espectador como se estivesse fora do enredo e independente da forma a que se submete enquanto personagem. Enfim, assume função de uma voz metalinguística, que se situa extradiegeticamente. Ela explica o fato de o segundo ato ser mais curto que o primeiro e instrui o espectador sobre o desenvolvimento do conflito, sobre as motivações conflitantes entre ela e Creon e mistura essa breve mas inusitada exposição com seus planos dentro da intriga. Percebe-se um nó entre as dimensões narrativa e analítica.

Antígona tem o poder, então, de revelar a própria estrutura do sistema fictício. Como a representação da realidade está completamente codificada, tem-se um motivo para que a estrutura do drama se mantenha fria e rígida. Mas o elemento épico está atuante, nesse desnudamento das estratégias formais, pelo enunciado de uma protagonista dotada de extrema perspicácia, tanto para a decifração da realidade alienante como para operar a metalinguagem do drama. Antígona é quase onisciente, examinando os acontecimentos com estilo de relator. A distância física da protagonista, que por estar aprisionada deveria encontrar-se alheia a tudo, na verdade confere-lhe uma posição privilegiada.

Assim, a forma do drama, ao mimetizar a realidade, realiza uma espécie de cumplicidade com a realidade do sistema ditatorial. Antígona sai de seu universo intradieético para o extradiegético justamente para efetuar essa *metalepse*, essa transposição de um nível narrativo a outro. Com isso, a intenção do autor é praticar um ato político na própria estrutura textual, esclarecendo seus procedimentos para o narratário.

Pilar aparenta também operar uma metalepse neste trecho, quando pressiona Antígona: “No me cubras súbitamente com una sarta de virtudes, como si fuera personage villano que regressa en el tercer acto para redimirse” (Sánchez, 1978, p. 118). De qualquer forma, ela não se refere exatamente a estrutura do texto, que não possui terceiro ato, mas sim a um modelo comum de texto teatral. Portanto, não revela o mesmo tipo de percepção de Antígona, porém, questiona sua pretensa onisciência.

Em *Vélez*, não há esse distanciamento (substancial ou aparente) de uma personagem em relação a seu contexto diegético. A tomada de distância existe mais entre as Brujas sobrenaturais (que correspondem ao Tirésias de Sófocles) e a realidade terrestre, mas essa distância não é de nível narrativo. As Brujas são seres míticos, sobrenaturais, até folclóricos, completamente inseridos na ficção. Quanto mais fora da existência real um ente narrativo se coloca, mais ele está inserido na lógica da ficção. Antígona Vélez, também, está muito mais próxima de sua terra, de seu povo, de seu amante Lisandro e de seu próprio irmão insepulto do que Antígona Pérez.

As didascálias de *La pasión* apontam a necessidade de recursos cênicos mais épicos, nas partes não-dialógicas, ou ilustrativas, mais grandiloquentes e sinfônicas, talvez, do que a mistura barroca de falas em *Vélez*. Tal característica épica, dentro da proposta de um teatro realista, possui um caráter dito revolucionário. Em *Vélez*, por outro lado, percebe-se que a idade primitiva, já considerada acima, envolve a escolha de entidades cênicas (Brujas, homens e mulheres rigidamente separados) do campo de referências medieval. Portanto, há uma sugestão de barroquismo e medievalismo. As didascálias não se alongam tanto quanto em *La pasión*, e seus elementos cênicos podem ser extraídos dos diálogos e de seu sistema simbólico cultural pré-capitalista.

Essa característica fica mais clara na distribuição de personagens: Brujas 1, 2 e 3, representando o reino sobrenatural; Hombres e Mujeres divididos em tarefas antitéticas, os papéis temáticos que servem a Don Facundo como Capataz, Rastreador, Peones e Sargento, todos incorporam funções próprias de outro período histórico.

Diferentemente, as personagens de *La Pasión* são completamente atuais, metropolitanas, de fácil identificação para o espectador: repórteres maquinais como os Perodistas; Monseñor e seu cortejo eclesiástico, de aparência mais “mafiosa” do que religiosa; uma “Multitud” pálida, sem características próprias, representando a massa levada pela mídia. Mesmo reproduzindo uma realidade latino-americana, o texto joga com códigos norte-americanos (internacionais), fruto de sua riqueza multiculturalista.

Creon é o presidente, a autoridade política mais poderosa, representação da civilidade, e não um marginal. O enredo se organiza numa estrutura oposta às narrativas de indústria cultural: a protagonista é mulher, marginal, permanece parada, aprisionada, emparedada ao longo de toda a peça. Sua ação é, no plano objetivo, espacialmente nula: ela se restringe a assumir a atitude existencial e política de decisão do martírio, contra o que Creon e todos os outros personagens a solicitam. Como o texto se refere negativamente ao nascimento da condição cultural de sociedades do capitalismo tardio, caracterizado pela economia globalizada (generalização dos meios de comunicação e consumo de informação e entretenimento), ele funciona subversivamente, em relação ao código cultural da massa.

A ação da heroína, enquanto força ativa, combatente, dinamiza-se da forma mais sutil e abstrata. Ela se resume em sustentar uma posição muito difícil. Todas as provas pelas quais passa

testam seu vigor, sua incoercibilidade. Por isso, ao contrário da fórmula modelar de filmes de entretenimento, sua ação é reduzida, abstrai-se ao essencial: a audácia de seu martírio — nada mais, nada menos do que muita coragem.

Quanto à sequência dos diálogos, *Lá pasión* obedece a um crescendo. A ordem de passagem das personagens por Antígona — Aurora, Creon, Monseñor, Creon, Irene, Pilar e Creon — evidencia um desenvolvimento crescente. Primeiro a mãe, conotando sua primazia familiar; Creon se apresenta pela sua primazia antagônica, Monseñor desenvolve as relações políticas e a autonomia controvertida da protagonista; Creon, de novo, procura negociar por intimidações e ameaças; Irene revela a traição de Fernando; Pilar anuncia seu fuzilamento; Creon executa a morte final.

O fio condutor pretende fazer Antígona ceder. Como o antagonismo entre a protagonista e o oponente é central na peça (não é necessariamente o que ocorre em *Vélez*), a recorrência de Creon é natural e necessária.

Em *Vélez*, o desenvolvimento dos diálogos de Antígona é bem semelhante. Começa com a personagem de mesma função, Carmen, sua irmã, equivalente à Ismênia de Sófocles e à Aurora de Sánchez; passa pela primeira vez por Don Facundo, reconhecendo nele um atrito inicial; monologa no final do “Cuadro Segundo” sobre sua relação de medo e enfrentamento com a obscuridade; confessa o enterramento e desafia Don Facundo; dedica-se ao romance com Lisandro; expõe o motivo de sua escolha ao povo, os Hombres e Mujeres; une-se a Lisandro e sacrifica-se com ele. Se, em *La pasión*, existe um crescendo de solidão e dor em Antígona Pérez, em Antígona Vélez a morte é mais romântica, no sentido forte do termo (oitocentista): espetacular, sangrenta, predita pelas Brujas, acompanhada pelo amante e iluminada

em plena tarde ensolarada. Tal morte também se desenvolve de forma progressiva: a antecipação da morte de Antígona, feita pelas Brujas, pelo povo e por ela mesma, progride no alargamento da tensão trágica. A morte vai crescendo e se afirmando sob o sol do dia (Marechal, 1965, p. 72).

4. TEXTO E SILÊNCIO DE ANTÍGONA

As duas peças se valem de diferentes estratégias textuais para realçar a presença verbal de Antígona.

Em *Antígona Vélez*, há um trecho em que as Mozas (Marechal, 1965, p. 43) caracterizam Martín como forte e direito, e Ignacio, por outro lado, é marcado pelo seu riso, sua leveza de espírito informal, que anula, por consequência, o direito (formal), e até a autoridade que ele teria, como homem do povoado, de ser enterrado. Seu riso de homem “não-sério” o desautoriza a ser motivo de luto.

A linguagem leve das Mozas, expressa na descrição da diferença entre os dois falecidos, é feita como comentários inocentes de meninas. Elas são a representação de um senso comum infantil, em contraste com a tomada de responsabilidade da heroína.

Contra essa desautorização do luto pela imagem do riso do morto, Antígona já entra irônica, abusando, por sua vez, do riso delator, do riso revoltado, com trocadilhos que jogam com a valorização descabida das Mozas feita a Martín. Aponta a diferença entre a morte crua de Ignacio e a morte enfeitada e disfarçada de Martín.

Assim, o contraste de linguagens entre as ingênuas Mozas e Antígona determina sua entrada e sua particularidade. Nesta peça, Antígona não demora muito para se manifestar. Primeiro, o coro de homens e mulheres situam em que momento do enredo o texto começa, as Brujas antecipam a chegada de Antígona e seu enterramento; depois, vêm as Mozas e, enfim, a heroína.

Não diferindo muito de Vélez, em *La pasión*, Antígona é a primeira a agir e a falar, e já começa com um pequeno monólogo. Ela só é antecipada pelos recursos cênicos anteriores, o discurso não verbal que introduz e ilustra a peça.

Se os recursos cênicos são, em *La pasión*, mais utilizados, e o discurso, um pouco mais rígido, em Vélez abusa-se da dimensão simbólica. Antígona vence cada embate verbal de que participa, empregando uma retórica preenchida pelo uso de imagens, metaforizações (Marechal, 1965, p. 49). Pairando entre descrições objetivas e extensas conotações líricas, o fundo simbólico se torna preponderante, nos dois casos. Às vezes, a linguagem de Antígona parece quase ininteligível, para criar uma certa tensão de absurdo que se resolve num grande efeito de verdade (Marechal, 1965, p. 70). Em outros casos, Antígona argumenta com os próprios fatos, descreve o acontecimento com “uma língua envenenada”. Não precisa, como a Antígona sofocliana, de grandes técnicas sofistas: Antígona Vélez poetiza frequentemente, seja na enunciação de fatos, seja no lamento lírico (que muitas vezes se fundem).

No “Cuadro Quinto”, Antígona se contrapõe, simbolicamente, à claridade do dia com seu poder de sombreamento, tanto na sua aura (expressividade física) como no seu discurso, cheio de obscuridade de sentido. Nesta parte, o texto toma uma configuração mais dissolvida, dispersa, pois Antígona e coro dialogam com interação pouco lógica e muito musical. Simultaneamente, o dramaturgo junta os preparativos para o alazão com a necessidade de exibir as últimas palavras da mártir ao povo (Marechal, 1965, p. 71).

Embora, em Vélez, a ação quase não seja descrita, em alguns momentos podemos observar uma relação peculiar entre as falas. É o que se verifica exemplarmente, no trecho abaixo,

quando a ação de Lisandro e Antígona se abraçando é ilustrada pelos comentários poéticos e conclusivos do coro.

(Los hombres sueltan a Lisandro: éste y Antígona se dirigen el uno al outro y se abrazan.)

HOMBRE 1 – Ahí estaba su razon!

MUJER 1 – Y conocemos ahora el nombre de la pena!

MUJERES – El sur es amargo, y no deja crecer ni la espiga derecha ne el amor entero.

HOMBRES – El sur es algo que se nos muere al nacer.

MUJERES – Y conocemos ya su nombre! (Marechal, 1965, p. 73)

As mulheres adjetivam o “sul” como amargo e, com isso, demonstram um valor afetivo para a significação do espaço. Os Homens interiorizam a existência do “sul” como representação da sensação de toda comunidade. Ao mesmo tempo, o forte impacto do abraço dos dois grandes personagens se desenrola em conjunção com essas enunciações emotivas.

Logo depois, a despedida que Antígona faz a todos é muito significativa:

(dos hombres vuelven a sujetar Lisandro. Antígona pasea su mirada sobre todos, como en una tácita despedida. Sale después, custodiada por el coro de hombres.)

Essa didascália mostra que Antígona despede-se com o poder de seu olhar, em silêncio, o que é já em si uma ação poética, mais carregada ainda do que qualquer discurso, contrastante com as falas muito longas e carregadas, em toda sua atuação.

5. ESPAÇO

A desigualdade de espaço ficcional entre as duas peças é patente: *Antígona Vélez* se desenrola sempre em espaço aberto, no deserto dos pampas. *La pasión*, ao contrário, não conhece natureza, céu, luz solar, dia ou noite: Antígona está aprisionada a peça inteira, e toda a circulação espacial também, pois as ações só se passam em lugares fechados. A preciosidade da natureza simbolizada em *Vélez*, possibilitada pela atmosfera de um espaço aberto, é simetricamente inversa à artificialidade codificada de *La pasión*, enquadrada nos limites geométricos de um espaço fechado.

Existem basicamente três variações de espaço ficcional em *Vélez*: interior da estância denominada “La Postera”; o pampa, com a variação natural de dia, entardecer e noite; espaço mítico das Bruxas, de caráter mais atemporal e metafísico, podendo dar acesso à visão de todos os outros espaços.

Na peça de Sánchez, o corpo textual é mais fragmentado, o enredo abrange uma duração mais longa, há mais recursos técnicos e também há mais espaços. Estes são quatro:

- 1 o espetáculo luminotécnico que introduz os atos é puramente formado pelo significante cênico, explorando recursos de cenário;
- 2 a prisão de Antígona, no sótão, ligada a uma escada, representando o único canal de acesso à prisioneira subversiva;
- 3 a conversa de Creon e Pilar ocorre possivelmente em ambiente doméstico ou oficial, mas o texto não especifica;
- 4 salão da festa de recepção ao Monseñor e seu cortejo eclesiástico.

Em Sánchez, os espaços ficcional e o teatral estão mais próximos, mais misturados, pois é da intenção épica do autor dei-

xar seus recursos de representação expostos e trabalhar sua materialidade. Portanto, a imaginação ficcional está mais presa ao próprio espaço concreto. Sua configuração espacial aprisiona, restringe a imaginação (o devaneio do espectador) e desenvolve a reflexão.

Logo, não é só Antígona-personagem que está presa nessa configuração: o espectador é também aprisionado em sua situação de destinatário da comunicação que se estabelece com o autor. Como Antígona frequentemente se dirige ao público enquanto comentarista das situações, o público percebe a cela da heroína não como o lugar delimitado, mas como o lugar privilegiado para a observação dos fatos.

Essa inversão de valores do estatuto de cada lugar se dá talvez porque a prisão, para a rebelde, não é um aposento que a restrinja. Na verdade, coloca-a numa posição de proteção: as quatro paredes da cela são murais contra o exército de informações manipuladas e submissão generalizada. Resguardada contra os soníferos da liberdade aparente, ela pode, com seu olhar, atravessar as paredes do código atuante e agir, sabendo o que está efetuando. Essa autoproteção, catábase no interior da caverna-prisão, é um elemento colhido à própria Antígona sofocliana, ressaltado em Sánchez.

Antígona Vélez, diferentemente, não se resguarda, mas procura resguardar o irmão morto da exposição, a céu aberto, à noite do deserto. O desamparo de Ignacio é estar jogado e exposto na abertura absoluta do espaço, o que já se encontrava em Sófocles. Um corpo, em processo de desaparecimento, não pode estar à mostra.

A riqueza de elementos simbólicos, distribuídos em um espaço infinitamente aberto, como é o caso do deserto, estimula o espectador a produzir um devaneio. Também nesse sentido é pertinente afirmar um romantismo propriamente dramático

nesta peça, onde a imaginação popular e o romance entre os dois jovens, mortos juntos atravessados pela mesma flecha, conju-gam-se numa atmosfera sombria, tenebrosa, vampírica, bruxu-leante, com locais ermos, inóspitos.

Os pássaros possuem a liberdade espacial absoluta para abusar da putrefação dos mortos. Portanto, o dinamismo de mo-vimentação animal é, neste drama, desvalorizado, tanto na mo-vimentação atmosférica dos pássaros quanto na movimentação terrestre do alazão. Os dois movimentos vertiginosos ferem o corpo humano: o cavalo oferece, a céu aberto, um espetáculo de morte, enquanto os pássaros oferecem um espetáculo de antro-pofagia.

Curiosamente, o símbolo do pássaro também aparece em *La pasión*, não de forma concreta, mas por associação. Antígona, presa nos braços de Creon, é comparada a um pássaro nas mãos de um homem. Em ambos os casos, o símbolo carrega um valor negativo. Mais exatamente, em Vélez, os pássaros carnívoros são uma entidade animal malévola (ativa). Em *La pasión* o pássaro é negado (passivo) em sua liberdade. Como diz Creon:

Desejaba que la fragilidad femenina escamoteara la fuer-za heredada y flanquearas. Entonces, el parentesco hu-biera sido menos doloroso. Pero eres mi raza y te debo un pequeño consejo. (Sánchez, 1978, p. 92)

A fragilidade de uma mocinha, mesmo com toda juventude e vitalidade, não pode escapar de uma força masculina tirânica, nem de seus braços, nem de sua prisão, nem de sua execução. Aqui, ela é um pássaro enjaulado. Neste trecho, o aprisionamento de Antígona, o encarceramento feito por Creon atinge seu auge: ele a aprisiona com seu próprio corpo, com sua violência mais

concreta, pura, real, íntima. As mãos de Creon, neste momento, sintetizam todos os aprisionamentos, as torturas, as intimidações e a força ditatorial do tirano: *manos carceleras* (Sánchez, 1978, p. 92). Até o texto, neste instante, só trabalha com a fala de Creon, executando um pequeno monólogo. Mesmo depois, ela responde com frases curtas, e ele a pressiona com fartas argumentações, porque não há espaço para Antígona se exprimir. A força corporal masculina corresponde ao poder da palavra e ao domínio completo do espaço dialógico.

Há um simbolismo tradicional que liga alvura e liberdade de um pássaro à beleza de uma mulher nobre, corajosa e jovem. Carlos Drummond de Andrade, no segundo dos “Sonetos do pássaro”, já perguntava: “Batem as asas? Rosa aberta, a saia/ esculpe, no seu giro, o corpo leve” (Andrade, 2002, p. 425)³. Antígona, representante da extrema-esquerda jovem, só voa no mundo da utopia, mas permanece encarcerada na realidade capitalista ditatorial.

Portanto, tanto o processo ativo como a morte de Vélez são expansivas, ao contrário da contenção da prisão e do fuzilamento de Pérez. A morte de Vélez é a explosão dramática de uma guerra no deserto; o fuzilamento de Pérez, uma implosão nos subterrâneos da ditadura.

6. TEMPO

Sobre esta categoria já expusemos a estrutura básica da relação ficção/história, mas sua complexidade propriamente textual ainda pode revelar mais elementos.

As duas peças, de acordo com a referência grega, situam a

3 Poema do livro *A vida passada a limpo*.

ação num momento de abuso de poder. Mas, ao contrário do enquadramento da maldição familiar dos Labdácidas, na peça de Sófocles, *La pasión* possui um passado e um futuro bem mais suportáveis do que o presente.

A ditadura de Creon matou o pai de Antígona e ainda vai cometer outras barbaridades, mas as palavras desta filha, expressando a causa a que ela se sacrifica, prometem a derrocada e a desmoralização do regime. Essa referência futura abrange um tempo maior do que o momento de duração da peça e, por assim dizer, a envolve.

O passado, todavia, não é motivo de nostalgia para Antígona, como o é para Aurora (Sánchez, 1978, p. 25-26). Sua mãe quer regressar ao passado como a um tempo eterno, de paz, que pode ser recomposto apenas pelo bom senso e pela ignorância voluntária dos acontecimentos políticos. Antígona praticamente não se dirige a nenhum tipo de anterioridade: vive seu momento com frieza, ceticismo e, ao mesmo tempo, consciência e intensidade. Esse é o efeito de quem sente a proximidade da morte, a energia heroica, profética, sobre-humana, de quem vem ao encontro de seu próprio fim, como também ocorre com Antígona Vélez.

A grande arma de Antígona Pérez, ao argumentar com Creon, se encontra nesta hipotética situação de um ditador destronado. O diálogo entre eles é preenchido com ameaças do que pode vir a acontecer. A contenda verbal é baseada no porvir, assim como o diálogo de Antígona com os visitantes. Ao contrário, o diálogo de Creon com Monseñor é marcado pela anacronia da analepse (Sánchez, 1978, p. 66-68), quando o ditador justifica o aprisionamento de Antígona, direcionando as informações ideologicamente para retirar da prisioneira qualquer razão e acenar a posição de vítima do presidente e sua mulher. Essa inserção de tempos enuncivos (Fiorin, 1999, p. 142-162) caracteriza,

nas entrelinhas, as próprias personagens: Antígona vive para a renovação, Creon e Monseñor dependem de uma ligação simbiótica com restos de estruturas do passado (absolutismo e Igreja) que dominam o presente.

Reduzindo a observação a uma oposição mais generalizada, Antígona representa a “vida”, as duas autoridades, a “morte”, conservam a vida com a morte. Antígona supera o passado, escolhe seu futuro e desmonta o futuro que outros lhe querem impor. Creon deforma a história do passado de acordo com seus interesses, teme o futuro e sufoca a vida presente com desconfiança e cálculo extremos.

Antígona Vélez, por outro lado, gosta de lembrar de seu passado com Lisandro, procura retirar dele toda sua carga afetiva (Marechal, 1965, p. 64-65). A sedução romântica que integra os dois se desenrola através das lembranças de infância, especialmente num momento particular em que os dois tiveram uma cena amorosa, devido ao ferimento de Lisandro. Antígona Vélez também lembra voluntariamente do senso de justiça de seu pai (Marechal, 1965, p. 49-50). Ela é nostálgica, ao contrário de Antígona Pérez e da Antígona de Sófocles. Essa atitude combina com o momento histórico em que ela vive, já que a modernidade de *La pasión* não permite a ninguém olhar para trás, pois a tecnologia e o desenvolvimento estão sempre empurrando a sociedade para o futuro, e os meios de comunicação estão sempre reiterando o presente.

Mais importante do que esta constatação é a relação do período de duração da peça com as referências temporais do enredo. Se *Lá pasión* começa com os corpos dos Tavárez já enterrados e escondidos, em *Vélez* a ordem dos acontecimentos acompanha mais ou menos a peça de referência. Como em Sófocles, há analepse do passado recente, para averiguar o enterramento, mas

em Vélez tanto o enterramento quanto a investigação são alongados na narrativa.

As Brujas ocupam um plano diferente dos outros personagens: estão num espaço atemporal, podendo, por isso, realizar, em cada uma de suas aparições, uma prolepse das funções cardinais (Barthes, 1971, p. 19–61) mais importantes: o enterro feito por Antígona e sua condenação. A antecipação desse desenlace serve para valorizar mais as catálises. O dramaturgo investe nos ornamentos simbólicos e poéticos. Logo, a despedida de Antígona é mais importante do que sua morte.

Mesmo assim, as profetisas não dão todos os detalhes, e o elemento surpresa, devido a essa imprecisão, torna-se preponderante: elas não predizem a morte dos apaixonados atingidos pela mesma flecha. Elas só pressagiam Antígona com um cavalo — a condenação confirmou a breve visão, mas não toda a extensão da tragédia. Além do mais, a morte do casal foi a abertura de uma guerra contra Don Facundo e o início de sua derrota. Desta forma, o dramaturgo conseguiu realçar a despedida de Antígona e surpreender no desenlace.

Esse espanto não ocorre em *La pasión*: a morte de Antígona Pérez não foi profetizada por nenhum ser sobrenatural nem por algum Tirésias. Tudo ocorre exatamente como se imagina. Talvez seu impacto se deva justamente a essa irreversibilidade temporal. No momento do fuzilamento, o que impressiona é sua frieza e simplicidade.

7. PRISÕES MODERNAS: ANULADORAS OU LIBERTADORAS

As diferentes temporalidades de produção, narração e leitura das três tragédias nos mostraram a raiz da singularidade de cada dramatização. A organização dos textos deixa clara a com-

plexidade dialógica e a ressonância simbólica de Vélez, bem como a extensão retórica e cênica de *La Pasión*.

O espaço fechado de *La pasión* delimita toda uma relação receptiva bem distante do deserto de Vélez. Na categoria temporal, observa-se a concentração presentânea total de Antígona Pérez e a nostalgia de Antígona Vélez. Nas correspondências, encontram-se as diversas transposições de cada ente narrativo, enfim, em cada categoria analítica percebem-se tratamentos variados, por vezes opostos (como no espaço), na comparação de duas peças latino-americanas que partiram da mesma referência.

A oposição dos dois universos distintos que as peças representam decorre, sem dúvida, a cisão latinoamericana entre mundo rural (rural, com suas derivações cavaleirescas, como em Vélez, ou colonial, com suas derivações coronelistas, como no nordeste brasileiro) e a combinação contraditória da industrialização descontrolada com o controle ditatorial, no século XX. Uma peça contém entrelaçamento de falas coletivas, alta carga poética de raiz simbólica natural, tempo e espaço em parte míticos, estrutura de poder pré-moderna, cuja tirania combatida é mais direta e pessoal. O espaço é o pampa aberto ao horizonte e a atmosfera do corpo insepulto é lúgubre, bruxuleante. A morte é predita e torna-se espetacular, sangrenta e explosiva, mais dramatizada ainda pelo contraste com a vitalidade do romance da heroína com Lisandro, por isso ela se permite ser nostálgica.

Pérez, ao contrário, é pragmática, não há nenhum romantismo ou passadismo. Passa toda a peça confinada, contida, encerrada, enclausurada na prisão, tolhida pelo poder ditatorial e patriarcal de Creon que, com força corporal e imposição da palavra, contribui para todo o conjunto que instila um clima opressivo ao espectador, restringe a imaginação porém convida ao exercício crítico. Em vez da rica linguagem simbólica de Vélez, Pérez se ser-

ve basicamente de recursos retóricos. A protagonista transborda de ironia, ceticismo, desconfiança e logística. O espaço fechado, o tipo de personagens e a estrutura dos monólogos e diálogos são artificiais, contudo, Antígona Pérez instrui o espectador para desmontar as informações manipuladas e se aloca num lugar privilegiado de interpretação, tanto no nível espacial quanto ideológico e hermenêutico. No final da peça sua visão hipotética, profética, desmoraliza o regime antevendo o julgamento do ditador desastroso.

O que de fato salta à vista, no contraste das duas peças, é que elas incorporam os dois extremos opostos da tragédia grega, da forma como sua herança foi atualizada na história da América Latina. O que está em jogo na *Antígona* de Sófocles é a oposição entre leis familiares não escritas e Estado. Em *Vélez*, não há Estado, mas somente uma tirania e uma resistência no interior de uma sociedade sem civilidade, mas que mostra toda uma riqueza cultural que o trabalho poético-simbólico magnifica (operação que lembra o cosmos do sertão de Guimarães Rosa, no Brasil). A civilização escrita e toda sua divisão de trabalho social supostamente parece não ter chegado, o que não é verdade, mas aponta para como ela é relativa no meio de um ambiente cultural em que a modernidade não é tão forte quanto se supõe. Em *Pérez*, a ditadura representa a radicalização moderna da tirania clássica incorporada pelo Creonte de Sófocles. Nela, todo o universo cultural pré-moderno é eliminado e dá a impressão até de que nunca existiu.

Cada camada estrutural comprova tal fundo histórico-social típico dos extremos da modernização na América Latina: falta de cultura escrita ou eliminação da cultura pré-escrita. A retomada de uma tragédia grega, que é um produto histórico longínquo rigorosamente codificado, e que foi feita, nos dois casos, também

com grande esmero, demonstra um contraste entre avanço estético (por meio da dialética com o modelo clássico) e regressão social, avanço esse que é a melhor resistência feita contra a tirania. Essa dialética não ocorre em Sófocles, mas, de qualquer modo, há na tragédia grega o estado irreconciliado entre ritos dos antepassados e progresso; no contexto latino-americano, o progresso se alimenta da produção calculada de regresso. Essa é uma das razões de se ter proposto aqui uma análise estrutural, que só agora se permite refletir a fundo sobre suas implicações sociais: os deslocamentos formais dizem muito sobre a atualidade do mito, bem como sobre a especificidade do contexto. Se *Antígona* foi, segundo George Steiner, determinante para a Europa no século XIX e foi substituída pela predominância de *Édipo*, no século XX, sua luta contra a opressão tirânica passou a ser emblemática na América Latina, dado que Steiner simplesmente ignora.

Retomando a oposição entre a analogia (movida por correspondências simbólicas, mundivisão cósmica) e ironia (enfrentamento do nada) de Octavio Paz (Paz, 1984, p. 100–103), que caracteriza a poesia moderna do romantismo em diante, em *Vélez* predomina a analogia, em *Pérez*, a ironia. Na Europa, a analogia poética extrai seu material dos esoterismos e do medievalismo, na América Latina ela extrai do próprio ambiente social pré-moderno, que, na época de *Vélez*, era bem mais presente do que hoje.

A analogia e a ironia das peças são manifestações, na linguagem, da garantia de uma posição do sujeito contrária à anulação da individualidade perpetrada por um sistema opressor. O detalhe essencial da prisão como lugar de proteção e distanciamento do aparato propagandístico em *Pérez* é muito significativo, pois, em grande parte, a prisão, se alguma vez foi de fato um espaço privilegiado de silêncio e reflexão, há muito deixou de ser na maioria dos países latino-americanos; logo, dentro ou fora do cárcere, estamos

gravemente tolhidos pelo barulho. O caráter invasivo do bombardeio audiovisual de hoje mostra o quanto é difícil *encontrar espaço* para o desenvolvimento do indivíduo hoje, problema que já estava em andamento na época da ditadura. De qualquer forma, Antígona Pérez, nesse sentido, pode ser considerada um exemplo não só de martírio ficcional americano, mas de luta por um espaço para a formação da individualidade. Na época das ditaduras latino-americanas, a opressão podia estar associada a um presidente, que encarnaria o Creonte; desde dos anos 70 e 80, contudo, ela se serve do império dos meios de comunicação e já impregnou uma espécie de aprisionamento mútuo que os membros da sociedade fazem consigo mesmos e uns com os outros por causa dos aparelhos eletrônicos, e dificultam ou mesmo impedem a estabelecimento de um espaço livre para respirar, para pensar, para, lembrando dos estoicos, ocupar-se consigo mesmo.

Antígona é aquela que luta pelo direito de enterrar os mortos independentemente do último oposicionismo político, representado na guerra pelo poder dos irmãos. No Brasil de hoje, há a moda de incitar oposições estanques (evangélicos versus homossexuais, polícia versus *black bloc*, enfim, uma vulgarização da oposição entre direita e esquerda), impulsionada pela própria mídia, que vive da espetacularização dos conflitos. Logo, se sempre há conflitos sociais, há também uma espetacularização binarista deles, que é proposital e, longe de contribuir para um horizonte de negociação e resolução, quer mesmo reforçar um sufocamento recíproco. Uma Antígona latino-americana hoje precisaria lutar por um espaço de liberdade fora das prisões televisivas, monitoradas, assim como das arenas já instituídas de conflitos estampados, precisaria lutar contra o apagamento da autonomia: essa possibilidade tão delicada e frágil do iluminismo, da arte moderna, mas que tem raízes antigas, clássicas, que,

frente à operação de anulação da subjetividade, que se dá no esquecimento da história em geral, carrega o potencial de rememorar os derrotados da história. Enquanto não se ouvir os gritos por justiça dos antepassados, pois seu fracasso não quer outra coisa senão a realização individual dos homens do presente, a atualidade continuará sendo assombrada por eles — nem o passado deixará esse presente tão tristemente agitado dormir, nem o presente deixará o seu passado de fato ser enterrado.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Carlos Drummond. *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.

BARTHES, Roland *et al.* *Análise estrutural da narrativa*. Rio de Janeiro: Vozes, 1971.

FIET, Lowell A. Luis Rafael Sánchez's *The passion of Antígona Pérez*: Puerto Rican Drama in North American Performance. Kansas: *Latin American Theatre Review* 10/1, 1976, p. 97-101.

FIORIN, José Luiz. *As astúcias da enunciação*. São Paulo: ática, 1999.

MARECHAL, Leopoldo. *Antígona Vélez*. Buenos Aires: Ediciones Citea, 1965.

MEYERHOFF, Hans. *O tempo na literatura*. São Paulo: McGraw-Hill do Brasil, 1976.

PAZ, Octávio. *Os Filhos do barro: do romantismo à vanguarda*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

REIS, Carlos. LOPES, Ana Cristina M. *Dicionário de teoria da narrativa*. São Paulo: ática, 1988.

RYNGAERT, Jean-Pierre. *Ler o teatro contemporâneo*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SÓFOCLES. ÉSQUILO. *Rei Édipo. Antígone. Prometeu Acorrentado* (Tragédias gregas). Trad. J. B. Mello e Souza. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

SOPHOCLES. *Antigone*. Trad. Reginald Gibbons; Charles Segal. New York: Oxford University Press, 2003.

SÁNCHEZ, Luis Rafael. *La Pasión según Antígona Pérez*. Puerto Rico: Editorial Cultural, 1978.

STEINER, George. *Antigonas*. Una poética y una filosofía de la lectura. Barcelona: Editorial Gedisa, 1991.

Indignación y despenalización del aborto en Argentina: configuraciones de una casuística jurídico-afectiva¹

Ana Catalina Di Rocco²

INTRODUCCIÓN

Tras un recorrido genealógico conceptual de la indignación en la filosofía política, podemos comprenderla semánticamente en torno a su relación con dos isotopías o campos: el campo semántico afectivo y el campo semántico jurídico. La indignación es nombrada en su relación con la ira, el enojo, el odio, la rabia o el asco y con una situación jurídica en particular, un momento donde el contrato se rompe o parece romperse.

En la actualidad, la indignación se encarna en numerosas luchas contemporáneas por el acceso a la justicia, a través de la experiencia y la reflexión sobre un horizonte de expectativas jurídicas y morales incumplidas. Asimismo, también los sectores conservadores producen gramáticas de indignación desde las que catalogan a los sujetos jurídicos y jerarquizan moralmente

- 1 Este trabajo forma parte de una ponencia presentada para el V Congreso Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales "Democracia, justicia e igualdad" (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Montevideo, Uruguay).
- 2 Licenciada en Antropología (UNLP - ARGENTINA). Doutoranda em Ciências Sociais na Universidad de Buenos Aires (UBA).

las urgencias. Los discursos de y desde la indignación establecen contornos contractuales, identifican responsabilidades y se orientan sobre los procedimientos de devolución jurídicos, morales y rituales. En esta disputa, medios de comunicación y redes sociales tienen el potencial de movilizar adscripciones y rechazos, así como de orientar afectivamente la *doxa* política -lo que se discute y lo que no, cómo se lo discute y por qué-. En este trabajo me enfoco en el análisis de la indignación en los discursos políticos. Particularmente aquí, el objetivo es comprender los modos en que los medios de comunicación en Argentina nombran la indignación en contexto de las luchas por la penalización y despenalización del aborto, al mismo tiempo que construyen una estrategia pragmático-comunicativa en torno a la indignación como plataforma de interpretación casuística. De este modo, la indignación tiene un papel pedagógico para disponer un modo de presentación de las injusticias y las maneras de responder legítimamente ante ellas.

LA INTERSECCIÓN ENTRE AFECTOS Y DISCURSOS

A lo largo de estos últimos 30 años, se ha desarrollado una propuesta teórico epistemológica denominada “giro afectivo” (Macón y Solana 2015), que revisa y reflexiona sobre el rol de los afectos en la esfera pública. Este proyecto cuestiona la univocidad con la que se ha estudiado la relación entre afectos y política e introduce estas discusiones en el ámbito de la filosofía política y la teoría social contemporánea.

Este cruce entre afectos y discursos debe tener en cuenta dos posturas onto-epistemológicas que el auto-denominado “giro afectivo” desarrolla en base a los afectos, posturas que implican particularidades analíticas diferentes. Por un lado, una postura

que conceptualiza a los afectos como entidades no conscientes, pre-lingüísticas y/o irracionales, desde donde algunoas investigadores llegan a plantear a los afectos como un exceso, (Massumi, 2002 en Wetherell, 2013), un fenómeno que escapa del terreno representacional. Por otro lado, una postura que enfatiza sobre la inestabilidad, contingencia y dinamismo de los afectos. Aunque esta propuesta acepta las críticas que la antedicha corriente viene a realizar en el ámbito del análisis de discurso, que tienen que ver con la tendencia a presentar a los afectos como meros efectos del discurso (Wetherell, 2013), apuesta a la interseccionalidad entre estos dos campos de estudios, considerando a los afectos ya no exclusivamente en el plano de lo pre-representacional y al discurso, no sólo como texto, sino como el ámbito práctico del lenguaje en acción (Wetherell, 2012).

Paralelamente, introducir a los afectos en los estudios del discurso, implica registrar los modos en que se presentan en el proceso comunicativo, modos social, cultural y circunstancialmente variables en que éstos se inscriben en los cuerpos que enuncian. Esto implica un doble desafío que es, entonces, trabajar el cruce entre afectos y discursos, haciendo foco en la inscripción textual de los primeros pero también en los lugares históricos y políticos de enunciación (Maingueneau, 1995) que permiten encarnar.

UN BREVE RECORRIDO CONCEPTUAL SOBRE LA INDIGNACIÓN

Un rastreo conceptual de la indignación por la filosofía política, permite aproximarnos tanto a su campo de sentido como a los lugares de enunciación que parece habilitar. Para operativizar este recorrido conceptual identifico dos campos semánticos con el que se relaciona: el afectivo y el jurídico. Dentro del campo afectivo, la indignación suele ser nombrada por su relación a

otros sentimientos, pasiones o emociones. La indignación suele ser nombrada en su relación con la ira, el enojo o el odio, pero se le añade una dirección jurídica, más precisamente hacia las injusticias.

En el *Leviatán* de Hobbes (2013 [1651]), indignación e injusticia están estrechamente relacionadas. En su análisis de las pasiones simples, Hobbes asevera que la indignación es en primer lugar una moción voluntaria, sucedánea a la ira, pero que mientras la ira designa a un daño hecho a otros, la indignación concibe el carácter injusto de ese daño (p. 40). Asimismo, la injusticia remite al incumplimiento del pacto y, por ende, al incumplimiento de una expectativa jurídica. Afirma Hobbes que en donde no ha existido un pacto, ninguna acción puede ser injusta (p. 100-101). Por lo tanto, el contrato confiere un horizonte de expectativas jurídicas y morales que las injusticias quebrantan o parecen quebrantar.

El sentimiento de daño injusto hecho a otros visibiliza a dos personas en situaciones jurídicas diferentes: la persona vulnerada y la persona que lo vulnera. Esto implica también una reflexión subjetiva sobre el merecimiento, la dignidad y el honor, no en base a principios morales formulados de manera positiva sino a razón de lo que Honneth (2009) va a tratar como experiencia negativa de reconocimiento (p. 262). Bajo este análisis, el filósofo alemán incluye a la indignación dentro de una gama de sentimientos que implican la experiencia moral de vulneración y a los que ha nombrado como sentimientos de desprecio social.

Por otra parte, también podemos comprender a la indignación desde dos caracteres extensivos: su magnitud y su dirección. Su magnitud se relaciona tanto con la severidad del daño (Hobbes, 2013) como por su potencial multitudinario (Hobbes, 2013). En Hobbes esta relación se desarrolla en la relación necesaria que establece

la indignación multitudinaria con la ejecución de los castigos más severos, como también en la potencia asignada a la indignación para arrastrar a los contratantes hacia todo el poder que parece protegerlos (Hobbes, 2013, p. 239.). Por otra parte, en Spinoza, es posible identificar este aspecto en la relación que establece entre indignación, miedo y violencia (Vinolo, 2016; Ricci Cernadas, 2021). Para Spinoza (2013 *apud* Vinolo, 2016), cuando la violencia se dirige hacia quienes detentan el poder, el miedo se transforma en indignación y el estado político en estado de hostilidad.

Sobre este rastreo conceptual, la indignación tiene, entonces, un potencial para movilizar la agencia en los bordes del contrato. Este movimiento implica recuperar la experiencia de injusticia, definir en base a éstas personas morales, trazar expectativas jurídicas e intervenir en los procesos de devolución ante estos daños.

A su vez, en un escenario político donde la mediatización se torna cada vez más importante como interfaz entre la política y la información, la indignación tiene un potencial pragmático-comunicativo para orientar la doxa política, más específicamente, las injusticias que merecen ser discutidas, el modo en que se las discute y bajo qué criterios. Qué indigna y qué no, depende de una tarea de selección de imágenes sensoriales, retóricas, lugares de enunciación y criterios estéticos de producción, reproducción y consumo situacional e históricamente variables. Bajo estos criterios, las injusticias son perfiladas a los efectos de determinadas lógicas comunicacionales, capaces de definir las urgencias, jerarquizar los reclamos y generar rápidamente adscripciones y/o rechazos.

PROPUESTA PARA EL ABORDAJE METODOLÓGICO

El primer desafío de este trabajo es recuperar, de un estudio de caso, a la indignación no sólo en valor de palabra enunciada, sino también en su valor de moción, pasión, afecto y/o emoción, que se dirige multimodalmente hacia una injusticia. A partir de allí, el objetivo es desplegar los modos en que se experimenta, comunica y reflexiona sobre ella.

El segundo desafío implica tomar en consideración las estrategias pragmático-comunicativas no que sobre este afecto se configuran y que orientan la doxa política, más específicamente las injusticias que deben ser discutidas, el modo en que se las discute y bajo qué criterios.

Me enfoco, para ello, en el “Caso Lucía”, en un caso judicial y mediatizado en Argentina desarrollado a principios de 2019, seis meses después del primer tratamiento parlamentario sobre la despenalización del aborto voluntario en Argentina y más de un año y medio antes de su aprobación parlamentaria, bajo la Ley 27.610 de Interrupción Voluntaria del Embarazo. Para ello, recopiló las retomas de este caso particular en los principales canales de señal abierta en Argentina: C5N, Canal 7 (Televisión Pública Nacional), TN (Todo Noticias), Telefé y La Nación +.

Los interrogantes se dirigen sobre la elaboración mediática del caso, específicamente, en los modos en que se tipifica la injusticia y se establecen disposiciones sobre los procedimientos ante ella esperados. Asimismo, me pregunto si estas disposiciones pueden capitalizarse en torno al debate por la despenalización del aborto.

Para responder a estas cuestiones, recorro al mapeo semántico de la indignación a partir de los rasgos operativos resultantes de su rastreo conceptual. Mi atención se centra, particularmente,

en los rasgos temáticos y enunciativos en cada noticia del corpus y sus relaciones architextuales e intertextuales (Marino, 2020).

Por último, para localizar el caso en su circulación inter-sistémica, focalizo en una de las retomas que produce en redes sociales, así como en algunas de las gramáticas de reconocimiento con las que se vincula. Sin embargo, aunque realizando estas distinciones analíticas entre gramáticas de producción y reconocimiento, considero que en la red discursiva moderna, estas gramáticas se encuentran permanente imbricadas como consecuencia de las constantes retomas que entre ellas se producen.

EL CONTEXTO DEL CASO EN LA AGENDA PÚBLICA

El 6 de marzo del año 2018 en Argentina, se presenta por séptima vez el Proyecto de Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo (I.V.E). Desde el 10 de Abril hasta su tratamiento legislativo efectivo se celebraron reuniones plenarias en la Cámara de Diputados, donde se trató este debate. El 14 de junio de ese año el proyecto de Ley I.V.E fue aprobado en dicha Cámara, con 131 votos a favor, 117 en contra y 6 abstenciones.

Concomitante al debate parlamentario de ese año, miembros de la sociedad civil de Argentina se reunieron en opinión consultiva con la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, en la celebración de su 168 Período Ordinario de Sesiones. En esta audiencia, denominada “Derecho a la salud sexual y reproductiva de las mujeres en Argentina” (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2018), se destacó la importancia para la región de impulsar la agenda legislativa pero también se enfatizó sobre la necesidad de continuar revisando las leyes en materia vigentes, se recalcó la vulnerabilidad de niñas y adolescentes en lo que refiere a esta política sanitaria y se atendió a la impor-

tancia de efectivizar el Programa Nacional de Educación Sexual Integral, así como las recomendaciones establecidas por la Corte Suprema de Justicia en el Fallo F.A.L. También hicieron notar que sólo 9 de 25 jurisdicciones del país contaban con protocolos sanitarios específicos en dicha área y, consecuentemente, exhortaron a nacionalizar dichos estándares. Asimismo, dado que en ese entonces el Proyecto de Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo contemplaba la objeción de conciencia, se planteó la necesidad de considerar estándares para que dicha objeción no se interponga con estas políticas sanitarias. Finalmente, entre el 7 y el 8 de agosto, el proyecto de ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo recibió tratamiento en la Cámara de Senadores y fue rechazado con 38 votos en contra, 29 a favor, y una abstención. Luego de su rechazo parlamentario, el movimiento por la despenalización del aborto continuó enfatizando su tratamiento como una política pública de necesidad y urgencia en materia de salud reproductiva

A raíz de ello, dos lemas de circulación masiva fueron expresamente claros sobre la dirección programática que esta resolución parlamentaria dejaba en expectativa: “Será ley” e “Iglesia y Estado, asuntos separados”. La primer fórmula, en futuro simple construyó una promesa pero también una aseveración: que la despenalización del aborto en Argentina volvería a tratarse y, esa vez, iba a ser aprobada. Por otro lado, la segunda tiene como objetivo visibilizar y cuestionar la connivencia entre estos dos actores políticos, así como la distinción entre sus responsabilidades jurídicas y morales. Estas expectativas históricas y políticas fueron proyectadas hacia la agenda pública del año 2019, donde el aborto volvió a plantearse como tema de debate nacional.

CONSTRUYENDO EL INTERÉS PÚBLICO DEL CASO

El caso aquí retomado relata la situación de una menor en la provincia de Tucumán (Argentina) abusada sexualmente por la pareja de su abuela. La víctima solicitó acceder legalmente a la interrupción del embarazo, pero dicho procedimiento se dilató. Como producto de ello, debe ser intervenida a través de una micro-cesárea, donde nace un bebé que semanas después fallece.

La retoma mediática del denominado “Caso Lucía” se justifica enunciativamente por su repercusión en la opinión pública. El enunciador extradiegético, generalmente periodista, menciona con regularidad el término *polémica*, que funciona nominalizado o adjetivado. Aparecen con menor frecuencia otros términos tales como *conmoción*, *escándalo*, *enojo*, *rechazo*, *controversia*, *debate* y *discusión*.

A la luz de estos motivos, es posible identificar los causales se encuentra asociada su repercusión pública. Mientras que algunas noticias recalcan que estas reacciones tienen relación con la inaplicabilidad de la ley vigente, otras enfatizan en su incorporación a los debates en torno a la despenalización/penalización del aborto. Sobre estas disonancias, los enunciadores contornean enfáticamente los límites de lo que se debería discutir y lo que no, llegando a aclarar algunas veces que dicha polémica no debería desarrollarse.

En relación a los límites de lo discutible, el enunciador extradiegético enfatiza, por un lado, en el perfil del sujeto vulnerado y, por otro, en el contexto histórico y jurídico del caso. Sobre los eventos de injusticia relatados, se establecen criterios sobre lo necesariamente repudiable y se les atribuyen valores como *tremendo*, *aberrante*, *increíble* e *insólito*.

RELACIONES INTERTEXTUALES: EL PERFILAMIENTO DE UNA VÍCTIMA EJEMPLAR

Previo al caso de Lucía, a principios del año 2019, comienza a tener circulación mediática en Argentina el caso de una niña de 12 años en la provincia de Jujuy que, queda embarazada también producto de una violación. La menor declara su voluntad de querer interrumpir dicho embarazo pero, tras la dilación de este proceso, tiene que ser intervenida por medio de una cesárea. Al igual que en el caso de Tucumán, en el caso de Jujuy esta intervención, nace un bebé que semanas después falleció.

El caso de la menor de Jujuy se retomó en los medios de comunicación nacionales e internacionales aproximadamente entre enero y marzo de 2019. Mientras tanto, el caso de Lucía toma visibilidad entre febrero y mayo de 2019. Luego es retomado en febrero del año 2020 y posteriormente en diciembre del año 2021. En 2020 es retomado cuando, una vez judicializado, es establecida la condena para el acusado de la violación de la menor. También se retoma en una sesión plenaria durante el tratamiento parlamentario del proyecto de Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo en diciembre de 2020. Luego es retomado en diciembre de 2021, cuando la justicia sobreseyó a Cecilia Ousset y el José Gigena, los médicos que realizaron el proceso quirúrgico, que habían sido acusados de homicidio agravado por la fiscal Adriana Giannoni.

En ambos casos, los eventos de injusticia relatados tienen como protagonista principal a la víctima, sobre la que configura una vulnerabilidad de manera interseccional: gestante, niña y menor de edad. A partir de sus rasgos comunes de vulnerabilidad, se construye la ejemplaridad de estos dos casos. Ambos contribuyen a perfilar a las víctimas como 'niñas obligadas a

parir', colectivizando a una persona moral bajo una responsabilidad incorrectamente asignada. También se elabora y entra en circulación el lema "niñas, no madres" de manera directa, o bien, se relevan las retomas de dicha sentencia en el activismo *online*.

Una de las retomas, se realiza en torno al movimiento hashtag #NiñasNoMadres, que parte de la organización civil homónima y que acompaña desde esta fórmula la consigna #Yoalos11. Bajo esta fórmula, se propone un movimiento intra-sistémico de visibilización, que invita a las usuarias y usuarios a utilizar dicho hipertexto como metatexto de una fotografía personal a los 11 años de edad. Algunos de estos enunciadores testimonian prácticas, preocupaciones y/o deberes que tenían a los 11 años bajo retóricas que enfatizan en la inocencia o tutela. Algunos otros denuncian como enunciadores extradiegéticos y particularizan la consigna específicamente en la persona vulnerada, visibilizando expectativas morales y jurídicas en la figura del Estado.

LA VOZ DE LA VÍCTIMA

Pese a aquellos aspectos que construyen a ambas víctimas de manera ejemplar, el caso de Tucumán toma mayor visibilidad y es motivo de una amplia variedad y cantidad de retomas. Una de las particularidades de este caso, es la aparición pública de la voz testimonial de la víctima. Asiduamente, medios de comunicación y redes sociales retoman una cita del testimonio de la menor que versa: "quiero que me saquen lo que el viejo me puso adentro". En algunas notas periodísticas, se afirma que dicha frase proviene de su testimonio en Cámara Gesell y en otras, de la consulta realizada con la psicóloga del hospital.

Esta frase es retomada con gran fidelidad por periodistas de medios nacionales e internacionales, lo que permite identificar, aún en la actualidad, el caso aludido en los motores de búsqueda digital. La retoma de la voz de la víctima se configura como etopeya e impregna al relato de verosimilitud y contundencia. Es la narradora en primera persona quien expresa un deseo y, a través de él, comunica su voluntad. A su deseo y voluntad, le sigue una proposición subordinada que consta en dos verbos precedidos por el pronombre reflexivo *me*: “me saquen” y “me puso”.

Mientras que la narradora diegética se presenta de manera activa en la anunciación de su deseo, lo hace de manera pasiva en lo que refiere a la circunstancia de dicho evento, haciendo énfasis sobre la falta de voluntad sobre dicho acto y convirtiéndose en sujeto pasivo de la acción. Aún así, mientras “me puso” se dirige a la acción en tiempo pasado de un agente explícito (“el viejo”), “que me saquen” es, de manera ambivalente, dirigido hacia un “ustedes”, o bien, hacia un “ellas/os” a quienes interpela y peticiona. La metonimia del abuso simplificada en la acción de poner y la reificación de su gestación como objeto directo de la acción, contribuyen a configurar una retórica del asco.

Sobre esta frase surgen reinterpretaciones apropiativas -en términos de Marino (2020) - por parte de los narradores extradiegéticos, que aluden a la comprensión del motor pragmático de dicha sentencia y construyen un núcleo narrativo desde donde configuran el retrato de la persona vulnerada, sus características físicas, su voz, su contexto de vulnerabilidad y los agentes que la vulneran.

TIPIFICACIÓN DE LA INJUSTICIA Y RETOMA JURISPRUDENCIAL

Otra de las particularidades del caso de la niña en Tucumán se debe a las diferencias jurisprudenciales con el caso de Jujuy,

que amplifican el debate jurídico en torno al aborto. Estas diferencias tienen que ver con la inexistencia, en la provincia de Tucumán, de protocolos sanitarios para la ejecución de la interrupción legal del embarazo.

Los enunciadores recapitulan constantemente una determinada línea jurisprudencial. En primer lugar, recuperan el derecho interno, específicamente el Artículo 86 del Código Penal Nacional Argentino de 1921, que declara no punible el aborto en casos de violación o cuando representa un riesgo para la vida de la persona gestante. Asimismo, se recupera la interpretación y ampliación de dicho artículo, implementada tras la resolución del Fallo FAL, redactado en el año 2012 .

A partir de ahí, se visibiliza la carencia de protocolos sanitarios en la provincia de Tucumán, lo que jerarquiza como una necesidad urgente la efectividad nacional de dicho fallo. De esta manera, recuperan leyes y sentencias nacionales que entran en diálogo con tratados internacionales, reconstruyendo una propuesta multinivel en la reconstrucción de parámetros de constitucionalidad.

DISTRIBUCIÓN DE LA AGENCIA MORAL Y JURÍDICA

A partir de la retoma de esta línea jurisprudencial, las narrativas del caso despliegan actantes a los que se les confiere responsabilidades jurídicas y morales en relación con la víctima. Su madre, quien la acompaña en el proceso; su abuela y la pareja de su abuela -el hombre de 65 años que abusó de ella- configuran su contexto de vulnerabilidad. Por otro lado, se adjudica valor a la responsabilidad de los médicos intervinientes y del Estado.

Alrededor de la figura del Estado, se denuncia la connivencia con los denominados sectores conservadores y la inaplicabi-

lidad de la ley vigente. En tanto, alrededor de los médicos intervinientes se evalúa su praxis en términos positivos y se explicita la responsabilidad de los denominados objetores de conciencia sobre la dilación de la intervención. Se menciona el papel de las organizaciones civiles en el asesoramiento jurídico. Así también, se identifica a los sectores anti derechos como los protagonistas de las denuncias penales hacia los dos médicos intervinientes: José Gigena y Cecilia Ousset. Ambos médicos construyen en las noticias un lugar de enunciación coyuntural: fueron, de momento, los únicos médicos convocados que no se negaron a intervenir en dicho proceso. Por lo tanto, como enunciadores diegéticos presentan un estatus preferencial.

GRAMÁTICAS DE RECONOCIMIENTO: DIVERGENCIAS IN-JURÍDICAS

Dentro de las gramáticas de reconocimiento de estas noticias, me remito a aquellos comentarios que fueron realizados en estas noticias archivadas en la plataforma Youtube. En estos comentarios, los enunciadores regularmente alteran la distribución de responsabilidades morales y jurídicas que proponen los medios de comunicación aquí relevados.

En su desplazamiento hacia estos espacios virtuales de discusión, el caso presenta giros de sentido. A diferencia de estas noticias en las que la tipificación del daño construye al sentido damnificado desde la dilación, concebida como un caso de tortura, en las gramáticas de reconocimiento aparece la tipificación de la injusticia desde la situación de abuso, exigiendo la ejecución de una pena severa para el abusador. También se exigen penas severas para los médicos intervinientes, a los que se nombra regularmente de asesinos. Se jerarquiza la vulnerabilidad del sujeto recién nacido y se argumenta contrafácticamente a favor de la

extensión temporal de dicha dilación, en favor de un nacimiento viable. De esta manera, es posible visualizar criterios de interpretación alternativos tanto en la constitución de la persona injuriada como de la injuria cometida.

En materia jurisprudencial, algunos usuarios expresan controversia sobre la línea jurisprudencial a la que estas noticias hacen referencia, cuestionando, por ejemplo, la fuerza vinculante del Fallo FAL. También hipotetizan sobre las reacciones de los sectores a favor de la despenalización del aborto, por ejemplo, especulan sobre la celebración de la muerte de la bebé por parte de los sectores “verdes”, reacciones especuladas sobre las que se establece una condena moral y social. Asimismo, cuestionan la veracidad del caso y expresan su descreimiento. Mencionan términos como “artimaña”, “raro”, “mentiras” y alegan que es una puesta en escena con propósitos intencionales.

CONCLUSIONES

A principios del 2019, la despenalización del aborto era uno de los principales temas que se especulaba que volvería a tratarse en la agenda legislativa de ese año. Mientras tanto, en la agenda mediática, se retoman en la provincia de Jujuy y otra en la provincia de Tucumán los casos judiciales de dos niñas obligadas a parir. En la architextualidad, estos dos casos contribuyen a construir la ejemplaridad de la víctima: perfilan interseccionalmente su vulnerabilidad y contextualizan jurídica y moralmente la injusticia experimentada. Sin embargo, dos diferencias sienta el caso de Tucumán con el de Jujuy: añade la voz testimonial de la víctima e introduce una diferencia jurisprudencial. Para ello, enunciadores extradiegéticos, generalmente periodistas, ponen en diálogo al derecho interno con el derecho internacio-

nal, reconstruyendo de manera unánime una línea jurisprudencial específica, sobre la que disputan su eficacia jurídica en estrecha relación a su historicidad. A partir de allí, distribuyen responsabilidades morales y jurídicas, fundamentalmente sobre la intervención médica y sobre el accionar del Estado. Estos fundamentos históricos, éticos y jurídicos funcionan como marco de referencia para calificar morfológicamente los hechos de injusticia, así como para la autopresentación del enunciador en los límites del entendimiento.

Por su parte, en las gramáticas de reconocimiento se visibiliza la contingencia del hecho de injusticia. Las responsabilidades jurídicas, morales y profesionales se distribuyen de manera divergente. Se visibilizan posicionamientos centralizados en la figura la bebé nacida. Se exigen medidas punitivas hacia el violador y los médicos intervinientes y se cuestiona esta línea jurisprudencial retomada por los medios de comunicación.

Los enunciadores extradieгéticos contornean enfáticamente los límites de lo discutible, direccionando la urgencia hacia el ámbito jurisprudencial, más específicamente, al control de convencionalidad. Este caso judicial mediático funciona como plataforma de reflexión moral y afectiva, presentando un retrato contingente de la injusticia ante la que se orienta. A través de esta plataforma casuística, los enunciadores hacen uso de gramáticas de indignación para discutir sobre los límites de lo jurídicamente posible y lo moralmente esperado. A partir de ello, no sólo convocan adscripciones y rechazos, a su vez ejercen una función pedagógica sobre jurisprudencia y distribución de la agencia moral y afectiva.

REFERENCIAS

COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. Argentina Salud sexual y reproductiva. [vídeo]. YouTube, 9 maio 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0-pnYsFhO8A> Acesso em: 20 de jul. de 2025.

FIGARI, Carlos. Las emociones de lo abyecto: repugnancia e indignación. In: FIGARI, C.; SCRIBANO, A. (Org.). *Cuerpo(s), subjetividad(es) y conflicto(s): hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires: Fundación Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad, 2009. p. 131-139. Disponível em: <http://gessyco.com.ar/wp-content/uploads/2013/09/Scribano-Figari.pdf#page=1> Acesso em: 20 de jul. de 2025.

HOBBS, Thomas. *Leviatán*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: R.P. Centro Editor de Cultura, 2013. [1651]

HONNETH, Axel. La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una teoría crítica de la sociedad. In: HONNETH, A. (Org.). *Crítica del agravio moral: patologías de la sociedad contemporánea*. 1. ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009. p. 249-274.

MACÓN, Cecilia; SOLANA, Mariela *Pretérito indefinido: afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Título, 2015

MAINGUENEAU, Dominique; COSSUTTA, Frédéric. L'analyse des discours constitutants. *Langages*, v. 29, n. 117, p. 112-125, 1995. Disponível em: <https://doi.org/10.3406/lgge.1995.1709> Acesso em: 20 de jul. de 2025.

MARINO, G. Semiótica de la propagabilidad: un enfoque sistemático de las imágenes virales a través de Internet. *La Tadeo Dearte*, v. 6, n. 6, p. 22-55, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.21789/24223158.1415> Acesso em: 20 de jul. de 2025.

MAUSS, M. *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz, 2010.

RICCI CERNADAS, Gonzalo. La venganza como fundamento de la comunidad en Spinoza. *Anacronismo e Irrupción*, v. 11, n. 21, p. 332-356, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.62174/aei.5430> Acesso em: 20 de jul. de 2025.

VERÓN, Eliseo. Mediatización de lo político: estrategias, actores y construcción de los colectivos. In: GAUTHIER, G.; GOSSELIN, A.; MOUCHON, J. (Org.). *Comunicación y política*. Barcelona: Gedisa, 1998. p. 220-236.

VINOLO, Stéphane. Spinoza y la indignación: una concepción evolucionista de la política. *Revista PUCE*, n. 103, p. 461-485, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.26807/revpuce.v0i103.51> Acesso em: 20 de jul. de 2025.

WETHERELL, Margaret. Introducing affect: lines of argument. In: WETHERELL, M. (Org.). *Affect and emotion: a new social science understanding*. 1. ed. London: SAGE, 2012. p. 1-26.

WETHERELL, Margaret. Affect and discourse – What’s the problem? From affect as excess to affective/discursive practice. *Subjectivity*, v. 6, n. 4, p. 349-368, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1057/sub.2013.13> Acesso em: 20 de jul. de 2025.

“Las peores fieras quieren a sus crías”: el primordialismo afectivo en la construcción de una comunidad

Ana Catalina Di Rocco

INTRODUCCIÓN: AFECTOS, VERDAD Y COMUNIDAD POLÍTICA

Para referirse al rol de los afectos en los discursos políticos, suele hacerse hincapié en potencial *pathémico* de éstos, es decir, en su potencial para generar efectos emocionales (Charaudeau, 2011). Vistos de este modo, los discursos suelen ser capaces de provocar entre sus destinatarios determinados afectos y emociones, en tanto efectos de sentido. Así, en lo que refiere al discurso político, podemos destacar en los afectos un importante papel para movilizar adhesiones o rechazos y perfilar a las audiencias bajo determinadas matrices afectivas.

Pero los afectos y emociones también tienen una participación directa en la elaboración de políticas identitarias o, como denomina la filósofa Sarah Ahmed en su libro homónimo, en la elaboración de una política cultural de las emociones (Ahmed, 2015). Ahmed coloca el énfasis en los modos en que las emociones construyen otredad, moldeando la superficie de los cuerpos -individuales y/o colectivos- y los modos en que éstos se vinculan con otros cuerpos y objetos. Así también, los afectos contornean sentidos y experiencias ciudadanas deseables. Esta modelización

resulta estratégica para la construcción y consolidación de un núcleo nacional de sentimientos. Tal como conceptualiza Laurent Berlant (2012) en *El Corazón de la Nación*, la política sentimental remite a la movilización de determinadas narrativas emocionalmente fundamentadas para legitimar una forma específica de lo nacional e identitario. Para Berlant, la política sentimental ha sido un poderoso recurso en la elaboración de un proyecto nacional estadounidense que, con base en el dolor y el sufrimiento, ha revestido desigualdades estructurales de clase, raza, etnicidad y género.

Entonces, ¿de qué manera los afectos pueden justificar los límites de la comunidad? ¿qué subjetividades quedan por fuera y de qué modo lo hacen? El espacio político se organiza a través de la elaboración de un régimen de verdad –lo que se acepta como verdadero–, así como de marcos de inteligibilidad que ordenan esta experiencia sensible. Retomando a Rancière (2009), en el espacio político, esta repartición de lo sensible determina qué puede ser visto, dicho o pensado, quiénes pueden ser vistos o escuchados y los modos en que ello se lleva a cabo.

Los marcos de inteligibilidad no son puramente racionales, permanecen indisolublemente ligados a la dimensión afectiva. En tanto adquieren valor público, los afectos movilizan, fundamentan y/o ponen en disputa el tipo de ordenamiento de un espacio político, qué subjetividades políticas entran en juego en este espacio y qué tipo de *praxis* desarrollan en éste. De este modo, cuando los afectos se entrelazan con los regímenes de verdad, proponen y despliegan marcos de inteligibilidad, capaces de crear una plataforma de identificación y desidentificación que determina no sólo aquello que se siente como verdadero (Schaefer, 2022), sino quiénes pueden ser capaces de sentirlo y/o expresarlo.

Esta imbricación de afectos y verdad permite entrever tanto el componente racializador que pueden proveer los afectos y,

a la inversa, el componente afectivo de toda racialización, concepto que trasciende su basamento netamente fenotípico para abarcar categorías no biológicas como la religión o la ciudadanía (Puar, 2007 *apud* Schaefer, 2022) Vista de este modo, la racialización, deja de ser vista una ideología teleológicamente orientada en *stricto sensu*, para visibilizar su dimensión afectiva.

Para ahondar en los nexos entre afectos, verdad y comunidad política, me sitúo en el año 2018, durante el primer tratamiento parlamentario del aborto voluntario en Argentina, bajo el Proyecto de Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo. En algunos de estos discursos parlamentarios, los afectos configuraron modelos de gobernanza ideales, proyectos programáticos esperados y ciudadanías deseables. En otros discursos, también, los afectos ofrecieron el fundamento para elaborar una comunidad ideal y deseada, señalando quiénes estaban dentro y fuera de la misma. Durante este debate parlamentario, esta fricción afectivamente orientada generó, cuanto menos situacionalmente, una zona agonística temporal en la que se pusieron en debate los límites institucionales, éticos y políticos de la doxa.

MARCO ESCÉNICO DEL DISCURSO: EL PRIMER TRATAMIENTO PARLAMENTARIO DEL ABORTO

En Argentina, en el año 2018, se trata por primera vez a nivel parlamentario y en ambas cámaras, el aborto voluntario, con el nombre de bajo Proyecto de Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo (Expediente 230-D-2018). El tratamiento del aborto voluntario en el año 2018 obtuvo 129 votos a favor en la Cámara de Diputados, 125 votos en contra y una abstención. Mientras tanto, en la Cámara de Senadores fue rechazado con 31 votos a favor, 38 en contra y dos abstenciones.

A fines del año 2020, este proyecto de ley se volvió a tratar en el Congreso de la Nación, recibiendo la aprobación de ambas cámaras. En la Cámara de Diputados recibió 131 votos a favor, 117 en contra y 6 abstenciones. Mientras tanto, en la Cámara de Senadores recibió con 38 a favor, 29 en contra y una abstención. El 24 de enero del 2021, entró en vigencia la Ley 27.610 de Acceso a la Interrupción Voluntaria del Embarazo (I.V.E), que legalizó el acceso al aborto voluntario y atención postaborto en todo el territorio nacional.

El tratamiento del aborto voluntario tuvo carácter de debate nacional, en la medida que constituyó una práctica pública de argumentación (Plantin, 2004) sobre un tema de amplia adhesión en la opinión pública. Asimismo, aún con la gran heterogeneidad desplegada en este escenario interdiscursivo, su inscripción parlamentaria le confirió al debate cierta faccionalización política. Esta orientación provino de la existencia de un contrato de comunicación (Charaudeau, 2006), un objetivo pragmático central a todos los discursos parlamentarios: argumentar a favor de lo que se vota y votar en favor de lo que se argumenta.

La deliberación parlamentaria, entonces, oscila entre tres elecciones posibles que se corresponden con tres posiciones argumentativas diferentes: a favor del proyecto de ley, en contra del proyecto de ley y abstenidos. Considerando los resultados de las votaciones durante dicho tratamiento, es posible afirmar que los discursos parlamentarios en torno al aborto voluntario configuraron un escenario interdiscursivo fragmentado en dos grandes facciones que inscribieron el momento histórico y construyeron proyectos programáticos de manera divergente.

A las particularidades comunicacionales parlamentarias, que implican tanto como el objetivo pragmático antes mencionado como sus reglas comunicacionales específicas -turnos de

habla, silencios, mociones e interrupciones, entre otras-, se añaden las exigencias comunicacionales hipermediáticas. En tanto la mediatización se constituye actualmente como una interfaz entre la política y la información, la circulación hipermediática se torna un aspecto cada vez más importante de la comunicación política contemporánea, que impone presiones específicas a la visibilización y escenificación del poder. En relación con ello, debemos considerar que estos discursos fueron transmitidos vía *streaming* a través de la señal televisiva del Congreso Nacional y retomados por los medios de comunicación y redes sociales. De esta manera, los discursos parlamentarios, previamente elaborados, además de orientarse con un sentido pragmático institucional, también se orientaron hacia modos estratégicos de ser visibilizados mediáticamente.

En este marco escénico provisto por el debate, se convocó y auto-convocó públicamente una amplia variedad de afectos. Estos afectos no sólo movilizaron adhesiones o rechazos, también orientaron modos de ser y estar en el mundo, de establecer relaciones intersubjetivas, de reconstruir nexos con el pasado y de configurar proyectos programáticos futuros. Así, podemos nombrar, por ejemplo, las esperanzas depositadas en un futuro donde el aborto voluntario sería ley; el trauma de las víctimas de abortos clandestinos; la deconstrucción e historización de la culpa arraigada a la práctica ilegal; la distribución de la vergüenza o la denuncia de la hipocresía como valor deontológico reprochable.

En este trabajo analizo el discurso enunciado en la sesión parlamentaria del 14 de junio de 2018, por la diputada Estela Mercedes Regidor Belledone, diputada cristiana evangélica de la Unión Cívica Radical (UCR) por la provincia de Corrientes (Argentina). Retomo en particular este discurso por la amplia visibilización mediática que obtuvo, tanto en medios de comunicación

como en redes sociales, a partir del carácter polémico de algunas de sus declaraciones, puntualmente lo que en los medios fue reelaborado semánticamente como una comparación entre mujeres y animales¹.

A continuación, describo y analizo los dispositivos de comunicación verbal y algunos de comunicación no verbal esgrimidos por la diputada para construir su lugar de enunciación. A partir de allí, me interrogo por los modos en que la enunciativa se presenta a sí misma, con especial énfasis en la isotopía afectiva que construye alrededor de su persona, así como las implicancias éticas y patémicas de dicha isotopía. El objetivo de este trabajo no sólo es indagar en el acto enunciativo que cobra visibilización mediática y en su potencial patémico, sino fundamentalmente ahondar en el lugar de enunciación que construye la diputada sobre sí, a partir de un *topoi* de afectos morales racializados. Este lugar enunciativo permite a la diputada presentar las disposiciones afectivas necesarias y obligatorias para construir un ideal de ciudadanía auténtica y encarnar la “solución salvadora” (Charau-deau, 2009a).

LA ESCENIFICACIÓN DEL *ETHOS* E IMPLICANCIAS PATÉMICAS

La diputada Regidor Belledone comienza su discurso con una deixis espacial desde la que explicita su lugar de enunciación. Dicho lugar de enunciación es construido, en primer lugar, a partir de su rol institucional y la intersección de otras identida-

1 <https://www.pagina12.com.ar/121545-la-radical-que-comparo-a-las-mujeres-con-las-perras> “La radical que comparó a las mujeres con las perras” 14 de Junio de 2018.
<https://www.lanacion.com.ar/politica/aborto-insolito-cruce-entre-dos-diputados-por-los-animales-nid2143777/> “Aborto: insólito cruce entre diputados por la comparación de las mujeres con animales” 13 de junio de 2018.

des emblemáticas para este debate: “Acá les voy a hablar no sólomente como diputada nacional por mi Provincia de Corrientes, sino también como una ciudadana, como mujer, madre y padre a la vez” (Diputada Regidor Belledone, Estela Mercedes, Unión Cívica Radical, Corrientes).

Acto seguido, la enunciadora explicita de qué modo realiza su práctica argumentativa:

He hecho uso de la *razón* y también del *corazón* y ahora va a ver usted por qué. En mi *escaso razonamiento*, he notado, asistiendo a este plenario, que estamos hablando de una interrupción de embarazo. Yo entiendo – y que alguien me corrija-, yo en este momento, por ejemplo, puedo interrumpir mi discurso: me voy, vuelvo cuando quiero -si me dejan-. ¿Ustedes acaso vieron a alguien que interrumpía un embarazo y regrese al año, dos años, cuando está en condiciones, cuando puede? No. (Diputada Regidor Belledone, Estela Mercedes, Unión Cívica Radical, Corrientes, grifo propio)

La enunciadora manifiesta hacer uso de sus facultades racionales, pero también manifiesta ‘hacer uso del corazón’, metáfora a través de la que supone una disposición afectiva legítima para la praxis argumentativa. Ambas facultades (razón y corazón) se presentan, de algún modo, opuestas y complementarias. En su despliegue argumentativo, calificado por sí misma de ‘escaso razonamiento’, la enunciadora trata de contraargumentar en torno a la definición del aborto como una interrupción. De este modo, establece una analogía entre la interrupción de su discurso y la interrupción de un embarazo. La interrupción de su discurso es concebida como una ruptura de su continuidad,

que podría ser posteriormente retomada. Con ello, intenta argumentar que, en tanto cualquier interrupción implica una discontinuidad que puede ser posteriormente retomada, el aborto no puede definirse como tal. Asimismo, la propia calificación del argumento como un ejercicio de ‘escaso razonamiento’, no pretende descalificar su propio ejercicio argumental, sino presentar este argumento como una verdad simple y evidente.

Posteriormente a su este despliegue retórico-argumentativo, apela al sinceramiento del auditorio, más precisamente a sus alocutarios directos, sus *colegas*:

Entonces si de lo que queremos es *sincerarnos*, y comparto con todos mis *colegas* que hablaron aquí, es necesario el sinceramiento. *Vamos a* hablar con palabras exactas, acá no hay ninguna interrupción, *vamos a* hablar con propiedad...esto se llama aborto, si naciera le llamaríamos muerte, pero todos sabemos que el aborto es la muerte. *Vamos a* hacernos cargo, muerte de un *por nacer* (Diputada Regidor Belledone, Estela Mercedes, Unión Cívica Radical, Corrientes, grifo propio).

A partir de la anaforización de la forma de futuro perifrástico “*vamos a*”, se puede interpretar que la práctica de sinceramiento equivale a “hablar con palabras exactas”, “hablar con propiedad” y “hacerse cargo”. Estas cualidades se configuran como las disposiciones deontológicas para dar con lo verdadero, para nombrar la realidad tal cual es. A partir de esta exaltación moral, la enunciativa insta una realidad normativa que aparece denominada de manera unívoca: el aborto es equivalente a ‘la muerte de un *por nacer*’. Al mismo tiempo, arenga a ese ‘nosotros’ a compartir la responsabilidad moral de nombrar la realidad de manera absoluta.

La enunciadora reconstruye, de este modo, una serie de presupuestos preconstruidos que, retomando a Maingueneau (1984), implican un dominio de saber que funciona bajo el principio de aceptabilidad discursiva (lo que puede y debe ser dicho), dominio que se presenta como incuestionable. La enunciadora presupone una premisa de aceptabilidad discursiva común: el aborto es la muerte de un 'por nacer'. De este modo, bajo la nominalización de 'por nacer', introduce la figura de un referente discursivo, del que se destaca una condición inherentemente potencial -nacer-, quien implícitamente deviene en víctima.

Dado que el sinceramiento implica un acto de nominalización que ella misma realiza, es posible conjeturar que la enunciadora construye sobre sí un *ethos* de sinceridad y responsabilidad moral ejemplar y ejemplificador. Por otro lado, también aparece en su discurso implícitamente un *antiethos*, aquél que al no nombrar de la misma manera no comparte esos valores morales: que no es sincero, ni responsable. Por este mecanismo, delimita no sólo "la zona de lo decible" sino también que asigna a su adversario político, "la zona de lo prohibido, es decir, de lo decible falible" (Maingueneau, 1984).

Posteriormente, el 'nosotros' se transforma en 'todos', sujetos conocedores de esta afirmación, colectivo que se refuerza posteriormente por una negación de alcance absoluto: "Nadie ha podido negar que existe la vida, la vida de esa persona me estoy refiriendo porque no tenemos duda de que los que estamos acá, hombres y mujeres tenemos vida, ¿verdad?". A partir de este acto enunciativo, desliza una equivalencia semántica entre un 'por nacer' y 'esa persona', equivalencia que se presupone colectivamente aceptada.

Al argumento de propiedad de la vida, se añade el argumento de calidad de la vida. Este argumento se desarrolla, en primer lu-

gar, a partir de la introducción de una segunda voz que interroga y parafrasea: “¿lleva la mujer en su vientre un pomelo, un árbol, un perro?”, a lo que se responde “No, lleva algo de su misma especie y se llama hijo”. El referente es ahora nominalizado como ‘hijo’, nombre que termina por condensar semánticamente la cualidad de ser *algo de la misma especie* que se lleva en el vientre.

Posteriormente, aparece otra referencia a su lugar de enunciación, esta vez como protectora de animales. A partir de este lugar de enunciación, presenta un caso comparativo:

Yo soy protectora de animales y seguramente muchos de ustedes tendrán en su casa mascotas. ¿Qué pasa cuando nuestra perrita se nos queda embarazada? no le llevamos al veterinario a que aborte, lamentamos, ¡uh!, pero inmediatamente salimos a buscar a quién regalarle los perritos, ¿sí? [abucheos] no sé de qué se ríen” (Diputada Regidor Belledone, Estela Mercedes, Unión Cívica Radical, Corrientes).

Esta comparación toma la forma de una simplificación argumentativa (Charaudeau, 2009a), un razonamiento causal simple basado en una experiencia que se supone que la mayoría del auditorio comparte. Si bien no es posible confirmar su doble destinación², este enunciado logra un efecto patémico que se muestra en forma de abucheos inmediatos por parte de la audiencia. Ante esta situación, la diputada responde a sus alocutarios: “no sé de qué se ríen”, expresión desde la que se presenta como desconocedora de estas reacciones encarnadas, resignificadas por ella unívocamente bajo un tono humorístico.

2 En términos de Amossy (2010) la doble destinación refiere a una intención por parte del enunciadore de dirigirse con un mismo discurso a dos públicos diferentes

Inmediatamente, la diputada enuncia: “Ahora, yo digo, fíjense cómo son los animales -y vamos a pensar en las peores fieras-: quieren a sus crías” (Diputada Regidor Belledone, Estela Mercedes, Unión Cívica Radical, Corrientes). Al momento de enunciar esta afirmación, acompaña su verbalización por un cambio de entonación, ceño fruncido, manos abiertas con las palmas y el torso inclinados hacia adelante. La enunciativa se presenta en primera persona refiriéndose a su propio discurso y luego exhorta a los interlocutores -ustedes-: “fíjense cómo son los animales”. Acto seguido, cambia su lugar enunciativo individual por uno plural: “[nosotros] vamos a pensar en las peores fieras: quieren a sus crías” .

En este sentido, la enunciativa afirma un presupuesto dado por verdadero y absoluto: los animales quieren a sus crías. Este principio afectivo ontológico remitido por la enunciativa es llevado al extremo de su aplicabilidad: incluso es aplicable para las peores fieras, para los animales más salvajes y/o peligrosos. El sintagma nominal “peores fieras” se coloca a un extremo de lo que la profesora Mel Chen (2012) conceptualiza como jerarquía de animacidad. Chen define a la animacidad como “un tipo específico de construcción afectiva y material que no solo no es neutral en relación con los animales, los humanos y las cosas vivas y muertas, sino que está determinada por la raza y la sexualidad (...)” (Chen, 2012, p. 5, tradução própria). Bajo esta conceptualización, podemos afirmar que la enunciativa elabora una jerarquía o gramática de animacidad que distingue y cualifica la humanidad y la animalidad, así como sus límites etológicamente aceptables. El deseo o amor a la descendencia es figurado por la enunciativa como un principio de animación, en términos Chen (2012), un denominador común elemental que cualifica positivamente a cualquier animal. Este denominador es compartido,

incluso, por las fieras, cuyo adverbio comparativo ‘peor’ parece crear un subdominio que las ubica en el estamento más bajo de esta forma afectiva comunal.

En esta jerarquía de animicidad, parece quedar implicado un destinatario indirecto: las mujeres que abortan. Éstas parecen ser colocadas, o bien, en un escalón más bajo que las peores fieras, o bien, por fuera de esta comunidad político-afectiva, en tanto sujetos abyectos. En el enunciado inmediatamente posterior, la enunciadora afirma: “Si fuésemos un poquitito más animales, no le mataríamos a nuestras crías, las criaríamos como sea” (Diputada Regidor Belledone, Estela Mercedes, Unión Cívica Radical, Corrientes). De este modo, deja entrever que el principio animador de esta condición afectivamente valorada se simplifica en el proyecto subjetivista de ser ‘un poquitito más animales’.

Este acto enunciativo provoca abucheos en el auditorio y posteriores comentarios alusivos durante la sesión, en los medios de comunicación y en las redes sociales. Así, por ejemplo, la diputada Gabriela Cerruti por Ciudad Autónoma de Buenos Aires declara en una interrupción: *“Señor presidente: en el transcurso del debate ya nos trataron de perras y marsupianas, ¿alguna otra cosa más quieren decirnos los diputados?”* (Aplausos) (Diputada Cerruti, Gabriela, Frente para la Victoria, Partido Justicialista, Ciudad Autónoma de Buenos Aires).

O la diputada por la provincia de Chaco María Lucila Masin, que declara en su discurso:

La verdad es que siento que en muchos sentidos este Congreso discute a destiempo las realidades, fundamentando en base a argumentos que ya han sido saldados por nuestra sociedad. De hecho, tenemos que escuchar que esta

problemática, tan grave para millones de mujeres de nuestro país y para las personas gestantes, sea comparada con embarazos de perros u otros animales. Me resulta una falta de respeto (Diputada Masin, María Lucila, Frente para la Victoria, Partido Justicialista, Chaco).

Si, como sostiene Maingueneau (2010), el *ethos* implica una experiencia sensible del discurso, movilizándolo la afectividad de los destinatarios, este acto enunciativo se expresa la divergencia en su polemicidad, ya que, por un lado, construye y autoriza un *ethos* de ejemplaridad política y moral y, por otro, es reelaborado como retrógrado y conservador. Retomando a Chen (2012), este acto enunciativo es considerado por parte de los contradestinatarios³ como ofensivos en tanto dispositivos de objetivación y/o deshumanización. Sin embargo, en el espacio agonístico que se abre a partir de esta situación comunicativa, paradójicamente aparece la posibilidad de reanimar la voz de los ofendidos, que presentan a estas ofensas como reactivaciones de formas históricas de discriminación necesariamente abyectas.

ENCARNANDO UN AFECTO MORAL

Con respecto a los vínculos entre el uso de la razón y del corazón, la enunciadora establece en un primer momento una relación que puede suponerse de complementariedad. Empero, con posterioridad, establece una relación de inversión y distribución antagónica de cargas morales: “Ahora, ¿qué nos pasa a los seres humanos que tenemos esa maldita razón que nos tapa el corazón?”.

3 Retomo esta categoría de Eliseo Verón (1987) quien conceptualiza a los contradestinatarios como aquellos destinatarios que quedan excluidos del colectivo de identificación al que apela el/la enunciadador/a

La razón se presenta ahora como obturadora de los afectos morales a los que la imagen retórica del corazón está asociada.

Por otra parte, la imagen del corazón también aparece en relación con una experiencia corporal directa de la enunciadora: “quien les habla hizo un paro cardíaco por anemia, o sea, conozco de lo que les digo van a morir igual [las mujeres pobres] aunque sea legal, porque no estamos atacando la causa, que es la pobreza”. La enunciadora refiere a su propio acto enunciativo en tercera persona. Su lugar de enunciación metadiscursivo le confiere una distancia personal que termina por autorizarlo. Este discurso referido (Maingueneau, 1997) a su experiencia en primera persona, reafirma su convencimiento sobre la inviabilidad de dicho proyecto. A su vez, introduce otro argumento de carácter moral: el aborto no resuelve la pobreza, en lo que establece una jerarquización entre ambas problemáticas en términos de legitimidad y urgencia.

En la última parte de su discurso habla principalmente de su objetivo como legisladora, denotando un programa político alternativo de autoría propia. Apela a la obligación de ‘todos’, en alusión a los miembros del Estado, a los que hace extensible la responsabilidad de trabajar con compromiso y vuelve a utilizar la imagen de corazón, ahora como metáfora a nivel metadiscursivo:

He escuchado decir acá que no hemos presentado ni un proyecto. Pero Señores, ¿ustedes no miran los proyectos? personalmente presenté uno que prevé la contención integral de la mujer y del *niño por nacer* y la posibilidad de la adopción desde el vientre, algo que en EEUU ya se practica. Lean y así hay varios proyectos alternativos, y que lo que pretenden es *salvar las dos vidas*, se lo está diciendo *una mujer que parió desde el corazón* -algo raro para algunos-.

La utilización de la fórmula *salvar las dos vidas*⁴ permite visibilizar explícitamente la formación discursiva con la que se identifica. La metáfora “parir desde el corazón” visibiliza su acto de enunciación desde su rol de madre adoptiva. Asimismo, la presentación de sí bajo este rol le otorga fuerza de convicción a la propuesta programática. Nuevamente, vuelve a referirse a sí misma a nivel metadiscursivo en tercera persona.

A través de la autopresentación positiva autoriza y establece correspondencias entre su praxis privada con su praxis pública:

Yo soy madre de dos hijos.....los *parió mi corazón*. Entonces significa que se puede, si uno *quiere* y tiene un *poquito de corazón*, se puede, legislemos por *el futuro de nuestra Argentina*, por millones de argentinos más que vivan pero en condiciones dignas, todos nos merecemos la vida: los que estamos vivos y los que vendrán.

Su praxis privada cobra valor moralmente ejemplar para su praxis pública. Su carácter de madre *del corazón* le confiere la autoridad necesaria para hacer extensible los valores morales y disposiciones afectivas que construye sobre sí misma al resto de los legisladores y su *ethos* se presenta como modelo y modelizador de la práctica profesional. Asimismo, la metáfora ‘tener un poquito de corazón’ posee una gradualidad, estableciendo una cantidad de afecto moral mínima para desarrollar positivamente la práctica profesional. La metáfora se construye como condición

4 Este lema encabeza las movilizaciones de los grupos ‘Pro-Vida’ en Argentina y otras partes del mundo. Específicamente, fue utilizado durante el tratamiento legislativo como fórmula de los discursos parlamentarios, como *hashtag* en las redes sociales y como eslógan en las movilizaciones en las calles, para expresarse en contra del proyecto de ley.

necesaria para la única dirección política posible, una dirección que sólo podrá ser lograda a partir de una disposición afectiva mínima y común que presenta carácter normativo. De esta manera, la enunciativa apela a la recuperar o retornar a una patria ontológica constituida por una matriz de afectos y principios morales que se plantean como necesarios y excluyentes, para conformar un modelo de ciudadanía ideal y auténtico. Su basamento ético-nacional es absoluto y universalizante. Aunque se como aperturista en la medida que parece hablarle a todos los argentinos, implícitamente, establece fricciones racializadoras con un *antiethos*, que no obra de modo ejemplar, que no comparte las condiciones de animacidad mínimas para pertenecer a esa comunidad político-afectiva. Este modelo de sintiencia ontológicamente fundado, termina por excluir a aquellos sujetos que no sienten lo que normativamente deberían sentir para pertenecer a una comunidad o una nación, creando un sentimiento de fricción constante con aquellos que se sienten fuera de estos límites comunales o nacionales. La última parte de su discurso está explícitamente destinada a los otros miembros del Parlamento, a los que exhorta a hacer uso de este afecto moral para sincerarse, nombrar la realidad de manera normativa y adquirir la responsabilidad moral necesaria para trabajar con compromiso. Su rol es pedagógico y, en cierto modo, profético en la medida en que asegura tener conocimiento y experiencia acerca de las condiciones necesarias para construir 'el futuro de nuestra Argentina'.

CONCLUSIONES

La enunciativa testifica a través de su propio saber experiencial. A partir de este saber en primera persona, la enunciativa se muestra convencida en el discurso y busca persuadir en

el metadiscurso⁵. Para construir este *ethos* de convencimiento recurre a varios recursos retóricos en torno a la imagen de corazón. Alrededor del corazón se validan prácticas afectivas positivas que se asocian con valores morales, tales como el sinceramiento y el compromiso. El uso y propiedad del corazón aparece como preponderante tanto en la práctica privada como pública y establece gradualmente relaciones de complementariedad, antagonismo y jerarquía con el uso de la razón.

Su propia experiencia en el uso y propiedad del corazón es motivo recurrente para autorizar su lugar de enunciación. La propiedad del corazón (como concepto cuantificable) también se utiliza como metáfora para hacer énfasis sobre determinada disposición afectiva al momento de encarnar la solución “salvadora” (Charaudeau, 2009a), ‘el futuro de nuestra Argentina,’ la única dirección política permitida y esperada. De esta manera, la enunciativa construye una matriz de sentimientos morales sobre la que sentencia disposiciones afectivas colectivas mínimas para dar con la verdad y lograr la única direccionalidad política debida. Tácitamente, construye un *antiethos* que es desplazado por fuera de los límites morales y afectivos de la comunidad. La justificación etológica de estos sentimientos morales revela un componente racializador en la medida en que, siguiendo a Schaefer (2022), configura una plataforma de identificación y desidentificación impregnada de sentimientos, que crean una comunidad afectiva indetectable para los que están adentro, pero que se siente constantemente como una fricción para los que están más allá de los límites.

5 En cuanto a la distinción entre persuasión y convicción, Charaudeau define a la persuasión como “una situación de influencia que busca hacer que el otro comparta una creencia, por medio de un determinado proceso argumentativo, mientras que la convicción corresponde a una modalidad del saber que describe un estado de juicio” (281, 2009a).

REFERENCIAS

AHMED, Sara. La política cultural de las emociones. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México Programa Universitario de Estudios de Género México, 2015

AMOSSY, Ruth. Chapitre 4. Images de soi, images de l'autre: "Je"-"Tu". In: AMOSSY, Ruth. *La présentation de soi*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010. p. 103-130.

BERLANT, Lauren. *El corazón de la nación: el sentimiento de pertenencia en el espacio público estadounidense*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

CHARAUDEAU, Patrick. La argumentación persuasiva. El ejemplo del discurso político. In: SHIRO, M. et alii. *Haciendo discurso. Homenaje a Adriana Bolívar*. Caracas: Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, 2009. Disponible en: <https://www.patrick-charauveau.com/> Acceso en: 21 de julho de 2025.

CHARAUDEAU, Patrick. El contrato de comunicación en una perspectiva lingüística: normas psicosociales y normas discursivas. *Opción*, Maracaibo, v. 22, n. 49, p. 38-54, 2006. Universidad del Zulia.

CHARAUDEAU, Patrick. Las emociones como efectos de discurso. *Versión*, Ciudad de México, n. 26, p. 97-118, 2011. Universidad Autónoma Metropolitana. Disponible en: <https://versionojs.xoc.uam.mx/index.php/version/article/view/405>. Acceso en: 20 de julho de 2025.

CHEN, Mel. Y. *Animacies. Biopolitics, Racial Mattering, and Queer Affect*. Durham e Londres: Duke University Press, 2012.

MACÓN, Cecilia. Sentimus ergo sumus. El surgimiento del "giro afectivo" y su impacto en la filosofía política. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, Buenos Aires, v. 2, n. 6, p. 1-32, 2013. Disponible en: <http://www.rlfp.org.ar/wp-content/uploads/2013/07/Sentimus-ergo-sumus-Cecilia-Macon.pdf>. Acceso en: 20 de julho de 2025.

MAINGUENEAU, Dominique. *Génèses du discours*. Bruxelas: Mardaga Editions, 1984.

MAINGUENEAU, Dominique. *Novas Tendências em Análise do Discurso*. Enas: Unicamp, 1997.

MAINGUENEAU, Dominique. El enunciador encarnado. La problemática del Ethos. *Versión*, Ciudad de México, n. 24, p. 203-225, 2010. Disponível em: <https://versionojs.xoc.uam.mx/index.php/version/article/view/381>. Acesso em: 20 de julho de 2025.

PLANTIN, Christian. (2004). Pensar el debate. *Revista Signos*, Valparaíso, v. 37, n.55, p. 121-129, 2004. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-09342004005500010> Acesso em: 20 de julho de 2025.

RANCIÈRE, Jacques. *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Santiago: LOM Ediciones, 2009

SCHAEFER, Donovan O. *Religious affects. Animality, Evolution and Power*. Duke University Press: Durham e Londres, 2015.

SCHAEFER, Donovan O. *Wild Experiment: feeling science and secularism after Darwin*. Durham y Londres: Duke University Press, 2022.

VERÓN, Eliseo. La palabra adversativa. Observaciones sobre la enunciación política, In: VERÓN, Eliseo et al., *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*. Buenos Aires: Librería Hachette S.A., 1987. p. 13-26.

“Salvar al ídolo: entre la intimidad y la publicidad en el archivo de Bronislaw Malinowski”

Ana Catalina Di Rocco

MALINOWSKI Y EL IDEAL DE OBSERVADOR IMPARCIAL

“With me, the extremism in self-analysis is pathological. Not only do I always try to get at the lining of the very underneath, to ransack the obscurest nooks and corners of instinct and motive and subconscious reaction, but in this very process I have got a tendency to morbid exaggeration[...] There is a craving in me for the abnormal, the sensational, the queer, and my imagination -with a slight admixture of pose perhaps- runs always that way”
Carta de Malinowski a Elsie Rosaline Masson (Lewis, 1996, p. 883).

Las contribuciones académicas de Malinowski le han valido la denominación de *fundador* y muchas veces *padre* de un nuevo enfoque metodológico, de una nueva teoría e, incluso, de la disciplina misma. Se lo ubica historiográficamente en un momento superador del quehacer antropológico previo: la antropología *de sillón*, una categoría que definió un tipo de investigación dedica-

da a la recopilación de datos de *segunda mano* (relatos de misioneros, viajeros, funcionarios y otros).

Malinowski representa quiebres pero también continuidades en esta narrativa. Muchas de las biografías que se han reconstruido sobre él, destacan la misma situación evocativa: el interés que despierta en él la lectura de *La Rama Dorada: Magia y Religión* de Sir James G. Frazer (1890), un estudio comparativo de mitología y religión. Frazer encarna la antropología precedente y, a su vez, funciona como autorización académica sobre lo que Malinowski promete representar. En el prefacio de *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, sostiene Frazer que éste “promete ser uno de los estudios más completos y científicos que se hayan hecho sobre un pueblo salvaje” (Frazer, 1922 *apud* Malinowski, 1986, p.12).

La novedad introducida por Malinowski está relacionada con una metodología rigurosa en la que se destaca la importancia de la recolección de datos de *primera mano*, tarea para la que resulta imprescindible la proximidad del investigador con los sujetos con quienes estudia:

Como se ha dicho, lo fundamental es apartarse de la compañía de los otros blancos y permanecer con los indígenas en un contacto tan estrecho como se pueda, lo cual sólo es realmente posible si se acampa en sus mismos poblados [...] Esta es toda la diferencia que hay entre zambullirse esporádicamente en el medio de los indígenas y estar en auténtico contacto con ellos (Malinowski, 1986, p. 24).

Pero si bien la inmersión en el campo y el contacto directo con los informantes son fundamentales para la recolección de datos, dicha inmersión en el campo supone, por un lado, una

aproximación (vivir y habitar con quienes se estudia, comer con ellos, hablar su lengua) y, por otro, un distanciamiento. Dicho distanciamiento ocurre, en principio, en relación al cuidado que el etnógrafo debe tener en la situación de investigación ante la formulación de ciertos juicios de valor. Como sostiene Young, “la imparcialidad y, por tanto, la objetividad de la razón dependen, sin embargo, de que ella misma se distancie de lo particular y lo excluya de su relato acerca de la verdad” (Young, 2000, p. 175).

Afirma Malinowski en la Introducción de *Los Argonautas del Pacífico Occidental*:

La forma en que mis informantes blancos hablaban sobre los indígenas y emitían sus puntos de vista era, naturalmente, la de mentes inexpertas y no habituadas a formular sus pensamientos con algún grado de coherencia y precisión. Y en su mayoría, como es de suponer, estaban llenos de prejuicios y opiniones tendenciosas inevitables en el hombre práctico medio, ya sea administrador, misionero o comerciante, opiniones que repugnan a quien busca la objetividad y se esfuerza por tener una visión científica de las cosas (Malinowski, 1986, p.23).

Para Malinowski, entonces, la inmersión exige al investigador ser capaz de formular juicios con *coherencia* y *precisión*. Para ello será necesario expulsar, depurar y traducir todo aquello que pudiera amenazar la ciencia con juicios particulares. Esta actitud implica hacerse de un hábito particular al momento de formular los pensamientos: un punto de vista imparcial, que sólo se puede lograr con experiencia y con una vinculación directa con la comunidad que se estudia.

“UN DIARIO EN EL SENTIDO ESTRICTO DEL TÉRMINO”

Veinticinco años después de su muerte, Valetta Swann, segunda esposa de Malinowski, publica *A Diary in Strict Sense of the Term* (1967). Esta colección de escritos se divide en dos partes. La primera parte constituye el diario íntimo que Malinowski escribió durante su expedición al Sureste de Nueva Guinea entre septiembre de 1914 y agosto de 1915. Este primer registro contiene un tono más distendido y una descripción más desordenada que el segundo diario, escrito entre octubre de 1917 y julio 1918, en Trobriand.

Un tópico recurrente que resalta del primer diario es el autodiagnóstico que Malinowski realiza de sus dolencias físicas (el insomnio, la taquicardia, los dolores de cabeza, entre algunos de sus malestares) y las drogas o medicamentos que consume (cocaína, morfina, eméticos, inyecciones de arsénico y quinina). En los momentos donde se encuentra enfermo o desmoralizado, Malinowski recurre a la lectura de revistas o novelas, a las que denomina como *trash novels*. Aunque reiteradamente promete no volver a leerlas, usualmente rompe esta promesa en la autoindulgencia que le confieren sus estados anímicos más bajos.

Es posible observar en la escritura un relato descriptivo de sentimientos, sensaciones y quehaceres cotidianos, pero también una actitud prescriptiva, un recordatorio de sí y para sí de aquellas prácticas que debe repudiar y aquellas que debe fomentar. Para su segunda expedición, la dimensión técnica y espiritual de esa escritura íntima se encuentra mucho más desarrollada.

Como parece quedar retratado en su exergo, este segundo diario pretende con mayor claridad presentarse como “un espejo de los acontecimientos, una evaluación moral, una ubicación de las motivaciones de mi vida, un plan para el día siguiente” (Car-

din 1989, *apud* Malinowski, 1989, p. 9). De este modo, este segundo documento presenta de manera más rigurosa un repaso de acontecimientos, un examen y autoevaluación sobre sus pensamientos y acciones y, por sobretodo, un recordatorio sobre los procedimientos necesarios para superar el abatimiento y conseguir éxito en su investigación:

Debo tener un sistema de prohibiciones formales y específicas: no debo fumar, no debo tocar a una mujer con intenciones suberóticas, no debo traicionar mentalmente a E. R. M. [Elsie Rosaline Masson], es decir, recordar mis anteriores relaciones con mujeres, o pensar en otras futuras... preservar la personalidad íntima esencial en medio de todo tipo de dificultades y vicisitudes: nunca debo sacrificar los principios morales o el trabajo esencial a las «poses», o a la *Stimmung* convivencial, etc. Mi principal tarea debe ser ahora: trabajar. *Ergo*, ¡a trabajar! (Malinowski, 1918 en Malinowski, 1989, p. 262).

Estas prácticas no sólo están guiadas en torno a un proyecto académico sino también a un proyecto subjetivo y espiritual que permanece indisolublemente ligado a su praxis profesional. Para Malinowski, el acceso al conocimiento implica necesariamente un proceso de transformación espiritual que requiere de operaciones específicas: la disciplina intelectual, el ejercicio físico, la renuncia al sexo extramarital y los pensamientos lascivos y la purificación de estados anímicos desmoralizadores como la hipocondría, la envidia y la nostalgia. La escritura del diario parece constituir una forma de cuidado de sí y preocupación de sí (Foucault, 1967), un trabajo riguroso de atención y vigilancia sobre sus pensamientos y prácticas y una exhortación constante a

modificar su propia subjetividad. Para Malinowski, el acceso al conocimiento parece concebirse como un proceso estrechamente ligado a su transformación espiritual y este mismo proceso le confiere valor personal.

Con el título de *A Diary in Strict Sense of the Term*, Valletta Swann parece querer explicitar enfáticamente el modo en que dicho libro debe ser leído. En el prefacio, Swann expresa la ontología atribuida a este tipo de documentos, pero también explicita la dirección pedagógica que pretende para este diario, legitimando el acceso a este material en tanto documento público. Asimismo, se coloca en la posición de única responsable de la publicación de este libro. De este modo, Swann comenta introductoriamente:

Sé que hay gente que piensa que los diarios son de naturaleza fundamentalmente privada y que no deben ser publicados; y quienes tal punto de vista sostienen, probablemente, juzgarán con severidad mi decisión de publicar los diarios de mi marido. Pero, tras sopesar seriamente el asunto, he llegado a la conclusión de que es de gran importancia proporcionar a los actuales y futuros lectores y estudiosos de Malinowski un atisbo directo de su personalidad íntima, y su modo de pensar y vivir durante la época de su más importante trabajo de campo, antes que dejar encerrados estos breves diarios en el secreto del archivo. Soy yo, pues, la única responsable de la publicación de este libro" (Malinowski 1966 *apud* Malinowski 1989, p. 17)

Inmediatamente de ser publicado, el diario exhibe ante la comunidad académica los particularismos de quien hasta entonces encarna el ideal de observador imparcial en antropología: sus

malestares psicofísicos, sus deseos sexuales, sus deberes morales, la nostalgia y la melancolía hacia sus afectos lejanos y las apreciaciones sobre con quienes se vincula diariamente. El diario de Malinowski configura lo que Ann Cvetkovich (2003) denomina un *archivo de sentimientos*, un repositorio de sentimientos y emociones, no sólo producidos por este enunciador en el contenido explícito de lo que escribe, sino también, producidos por los discursos que giran en torno a su recepción y circulación.

Algunos colegas, amigos y discípulos de Malinowski dialogan con el libro en la búsqueda de salvar la producción científica de este referente y rescatar algún resquicio de imparcialidad, puesta en riesgo a partir de la exhibición de ciertos afectos académicamente desaprobados u olvidados. Ante el desvelamiento dramático (Sedwick, 2003) de una imagen relativamente ominosa del referente académico, sus colegas, amigos y discípulos se disponen a establecer lógicas de profundidad y ocultamiento entre el diario y el resto de su producción: cuestionando la conveniencia de su publicación y los modos en que éste debería ser leído. En un intento de salvar al ídolo, entonces, estos enunciadores realizan movimientos discursivos de inversión, exaltación y transformación sobre los afectos, visibilizando algunos y negando u ocultando otros.

La biografía de Malinowski se vuelve *queer* y así también se vuelve *queer* la historia de la antropología, en la medida que se establecen otras formas de entrar en contacto con el pasado desde apegos y aproximaciones ambivalentes y contingentes con el referente (Dinshaw, 2012). Inclusive, comienzan a producir y circular otros saberes que, en términos de Carolyn Dinshaw (2012) escapan hacia el conocimiento *amateur*, formas de conocimiento motivadas por “el apego constante al objeto de atención” (Dinshaw, 2012, p. 22), un *bricolaje* de saberes que

se abren no sólo hacia otros campos de investigación, sino hacia otros escenarios de producción cultural. Así, por ejemplo, Helena Wayne, hija de Bronislaw Malinowski y Elsie Masson, recopila en tres volúmenes de *The Story of a Marriage. The letters of Bronislaw Malinowski and Elise Masson*, las cartas que se escribían su padre y su madre. O el caso de Zachary Stuart (2011), bisnieto de Malinowski, quien dirige *Savage Memory*, un documental donde registra el testimonio de familiares, colegas e informantes sobre su relación con Malinowski y simultáneamente va entretejiendo sus propios nexos genealógico-afectivos con su bisabuelo.

SOBRE LA PUBLICIDAD DEL DIARIO ÍNTIMO

Algunas de las polémicas generadas en torno al diario, tienen que ver con el relato que hace Malinowski acerca de los sujetos con quienes estudia. En el diario, se hacen visibles reiteradas expresiones de repulsión y enojo hacia los nativos, al descubrir que le mienten o que se aprovechan de él para hacerse de provisiones. Así lo describe en uno de los pasajes en el diario de su primera expedición:

Repartí unos cuantos medios *sticks* de tabaco, y observé a continuación algunas danzas; tomé entonces fotos, pero con muy pobres resultados. Sin luz suficiente para las instantáneas; y no posaban lo suficiente para las exposiciones. En ocasiones me sentía furioso con ellos, particularmente porque después de darles sus porciones de tabaco, se me iban. En conjunto mis sentimientos para con los nativos tienden decididamente a *exterminate the brutes* (Malinowski, 1915 *apud* Malinowski, 1989, p. 89)

Esta incongruencia entre la posición teórica y la posición íntima de Malinowski con respecto a sus informantes, aviva las discusiones académicas en relación al valor de este tipo de documentos para la teoría antropológica, ofreciendo una polifonía de voces sobre los bordes epistemológicos entre razón y emociones. En primer lugar, se coloca en cuestión el valor de la exhibición de este tipo de archivos: ¿qué aportes académicos podían llegar a realizar estos documentos privados a la ciencia antropológica?, ¿qué riesgos podría traer aparejados la exhibición de determinados afectos para la subjetividad moral que la academia construyó en base a la figura de Malinowski?

En las primeras líneas del prólogo al diario, el etnólogo neozelandés Raymond Firth asevera que “[este diario] fue escrito en polaco, como un documento privado, y nunca tuvo la intención de ser publicado” (Firth, 1966 *apud* Malinowski, 1989, p.19) y vuelve en sus líneas finales interrogando “hasta qué punto sus sentimientos personales más íntimos deben ser exhibidos” (Firth, 1966 *apud* Malinowski, 1989, p. 26).

De cualquier modo, su publicación resulta inevitable e irreversible, por lo que Firth se dedica, entonces, a orientar la atención para evitar que los lectores se sientan atraídos por los aspectos “más controvertidos” o “adobados de escándalo” (Firth, 1966 *apud* Malinowski, 1989, p. 24). En este sentido, Firth exhorta a los lectores sobre qué aspectos mirar y cómo deben ser valorados:

Esta revelación del lado oscuro de la relación de cualquier antropólogo con su material humano no debe inducirnos a error. Malinowski generalmente empleaba un lenguaje no menos violento en relación con otros grupos o personas, europeos y americanos. Tenía que explotar para sacarse de encima sus irritaciones y cuestión de honor no re-

primir sus sentimientos o refrenar su lengua (Firth, 1966 *apud* Malinowski, 1989, p. 23).

Sobre el *lado oscuro*, como el mismo etnólogo denomina a aquellos afectos negativos u obturadores, Firth desarrolla un proceso de reconversión e inversión, en el que se descubren en éstos valores positivos como el honor y la franqueza. De este modo, con la estrategia de orientar pedagógicamente a los lectores inexpertos sobre la forma en que este diario debe ser leído, este etnólogo asume la tarea salvífica de reconversión y depuración del ídolo. Al mismo tiempo, mantiene y reafirma un criterio estricto sobre la utilidad académica de este tipo de documentos, llegando a afirmar que hay que valorar este diario “más como documento humano, que en cuanto contribución científica” (Firth, 1966 *apud* Malinowski, 1989, p. 24).

Asimismo, Firth aconseja y arenga a otros investigadores a exhibirse con los mismos valores morales, a quienes “sientan la tentación de burlarse de dichos pasajes, a que antes se muestren igualmente francos con sus pensamientos y escritos, y entonces juzguen de nuevo” (Firth, 1966 *apud* Malinowski, 1989, p. 26). Así, valoriza enfáticamente el trabajo espiritual al que se somete Malinowski, un trabajo de gobernanza sobre sí mismo, donde el sinceramiento ocupa un lugar moral trascendental. Esta reivindicación del trabajo espiritual de Malinowski sobre sí, permite a Firth reafirmar, en la figura del etnógrafo polaco, el ideal moral académico. Finalmente, es en esta metamorfosis donde el diario resulta “un documento humano conmovedor, escrito por un hombre que no quería cargar con falsedades ilusorias acerca de su propio carácter” (Firth, 1966 *apud* Malinowski, 1989, p. 26).

“LO QUE SALVA A MALINOWSKI”: AFECTOS Y AGENCIA

En una reseña realizada por el antropólogo estadounidense Clifford Geertz en *The New York Review of Books*, el diario es un punto de inflexión desde el que retomar cuestiones deontológicas de la antropología. Geertz afirma que el período de prolífica producción académica que Malinowski inaugura parece estar anclado al mito de un vínculo ilusoriamente creado entre investigadores e informantes:

Si bien creció la investigación de campo intensiva del tipo que Malinowski perfeccionó, también lo hizo la noción de que el éxito de dicha investigación depende del establecimiento de un vínculo peculiar de simpatía entre el antropólogo y el informante, un vínculo que generalmente se conoce como “*rapport*” (Geertz, 1967, tradução própria).

Según Geertz, Malinowski contribuyó a crear una idealización en torno al vínculo entre informantes e investigadores, fundado en una profunda confianza y simpatía mutua: el *rapport*. Sin embargo, afirma que el diario de Malinowski se encargó de derribar esta imagen:

El valor del embarazoso ejemplo de Malinowski radica en que, si se lo toma en serio, dificulta la defensa de la visión sentimental de la relación como dependiente de la integración del antropólogo y el informante en un único universo moral, emocional e intelectual (Geertz, 1967, tradução própria)

Geertz se propone, entonces, reconvertir la vergüenza que genera la exposición de esos sentimientos más íntimos. Esta actitud pretende salvar la imagen del ídolo, dirigiendo la mirada

sobre su arduo trabajo académico. Para ello, establece lo que Sedgwick (2003, p. 40) denomina una “teleología higiénica de curación”, una relación en la que se rescata un doble valor: por un lado, necesariamente debe exaltar su lugar de enunciación académico para poder justificar ese otro lugar de enunciación oscuro, inestable y obsesivo y, a la inversa, es este lugar desdeñable el que otorga plusvalía al trabajo del referente.

De este modo, Geertz disocia la personalidad de Malinowski en dos universos con cargas afectivas contrapuestas. Por un lado, reconoce la existencia de un universo ficcional descrito por Malinowski, donde el apego se arraiga a otras personas, a otra temporalidad, a miles de kilómetros de allí. Por otro lado, hace énfasis en el universo donde Malinowski trabaja, aquél en el que se conforma como hombre público y académico. Para Geertz, entonces, “este ‘diario’ sugiere que Malinowski trabajó con enorme industria, en un mundo, y vivió, con pasión intensa, en otro” (Geertz, 1967, tradução própria). Geertz se propone exaltar un lugar enunciativo más experimentado de Malinowski como mecanismo para comprometerse con su lugar menos experimentado y menos productivo. Como el mismo Geertz describe, lo que salva a Malinowski, entonces, es el poder de crearse a sí mismo, de auto-convocarse a trabajar superando estos afectos obturadores, llegando a afirmar que “para un hombre que se queja en su diario casi todos los días de letargo, aburrimiento, enfermedad, desesperación o simplemente una incapacidad general para hacer algo, recopiló una asombrosa cantidad de datos” (Geertz, 1967, tradução própria).

Lo que Geertz pone en valor, entonces, es el proceso de metamorfosis que hace este etnógrafo sobre sus afectos negativos a través del trabajo: “No fue la compasión universal, sino una creencia casi calvinista en el poder purificador del trabajo la que

sacó a Malinowski de su oscuro mundo de obsesiones edípicas y autocompasión practicada para llevarlo a la vida cotidiana de Trobriand” (Geertz, 1967, tradução própria).

Geertz exalta en el trabajo un potencial ascético capaz de transformar no sólo al propio Malinowski sino también a sus informantes:

Porque si los trobriandeses son «negros sangrientos» en su diario privado, en sus trabajos etnográficos se encuentran, a través de una misteriosa transformación forjada por la ciencia, entre los nativos más inteligentes, dignos y conscientes de toda la literatura antropológica: hombres, insiste siempre Malinowski, como usted y como yo (Geertz, 1967, tradução própria).

Por tanto, el compromiso de Geertz con el ídolo de la antropología implica eliminar la contradicción y depurar la ambivalencia de estos afectos obturadores, estableciendo una relación de necesaria justificación entre ellos y la ejemplaridad de su trabajo académico. Concluye Geertz que “*a pesar de sus tormentos personales o por causa de ellos, continuó la lucha inexorable*” (Geertz, 1967, tradução própria).

DISONANCIA Y EMPATÍA: CRUCES ONTO-EPISTEMOLÓGICOS

En respuesta a los comentarios realizados por Clifford Geertz sobre el diario, la antropóloga Hortense Powdermaker acusa a la disciplina antropológica de generar una disposición afectiva ideal alrededor de la imagen de este etnógrafo: “el mito de la extraordinaria empatía de Malinowski” (Powdermaker, 1967, tradução própria). Sin embargo, desliga de responsabilidad

des a Malinowski de dicha imagen, especulando que, inclusive, “Malinowski habría estado completamente de acuerdo con la crítica sobre el concepto falso y sentimental de ‘volverse nativo’” (Powdermaker, 1967, tradução própria). De tal manera, esta antropóloga introduce una crítica al trabajo higiénico realizado por Geertz sobre la imagen del ídolo. En entonces que, a diferencia de Geertz, Powdermaker no se encarga de depurar los afectos negativos en pos de reafirmar el trabajo icónico de este antropólogo.

Su posición resulta más cercana a lo que Clare Hemmings (2012) denomina ‘solidaridad afectiva’, un modo de compromiso con este referente que surge precisamente en la incomodidad y la disonancia afectiva. Powdermaker trata de elaborar y dar sentido a esa experiencia disonante o, en palabras de Hemmings, esos “estados corporales que proporcionan pistas sobre cómo existimos en lugar de cómo describimos o entendemos que existimos” (Hemmings, 2012, p. 148, tradução própria). De este modo, esta antropóloga apela a la empatía con el referente sin necesidad de exaltar sus valores morales positivos en detrimento de aquellos aspectos incongruentes o desmoralizantes. Se encarga de rescatar los aspectos interseccionales y heterogéneos que conforman su personalidad a fin de comprender las condiciones históricas, psicológicas y emocionales en las que escribe. Para ella, entonces:

[El diario] se trata casi exclusivamente de un autoanálisis doloroso en la vida de un joven polaco complejo, sensible e hipocondríaco, aislado de sus seres queridos y amigos, que realiza un trabajo de campo en condiciones difíciles durante la Primera Guerra Mundial, entre un pueblo neolítico de Nueva Guinea (Powdermaker, 1967, tradução própria).

De este modo, la autora no se aparta de la disonancia afectiva. Por el contrario, privilegia esta dimensión como un marcador de la relación entrelazada entre ontología y epistemología (Hemmings, 2012) llegando a afirmar que “[Malinowski] hizo hincapié en conocerse a sí mismo como una forma de comprender a los demás: su vida tanto emocional como racional” (Powdermaker, 1967, tradução própria). A diferencia de Geertz, cuyo foco se encuentra en la productividad académica de este referente, Powdermaker hará énfasis en el poder de la catarsis para establecer relaciones de reciprocidad. Es el conocimiento de sí mismo lo que permite a Malinowski comprender a los otros.

Asimismo, para esta antropóloga “el diario revela a un hombre desnudo que vive con los sentidos abiertos a diferentes formas de realidad” (Powdermaker, 1967, tradução própria), destacando una perspectiva dinámica y relacional de los afectos. Así, a diferencia de Geertz que argumentativamente debe disociar los mundos (Geertz, 1967) afectivos de Malinowski, para esta antropóloga, los afectos que Malinowski experimenta no se centran necesariamente en un objeto específico, sino que constituyen relaciones ambiguas, ambivalentes y contradictorias. Aunque como Geertz, afirma que, en cierto modo, el trabajo salva a Malinowski, también asegura que “hablar consigo mismo a través de un diario probablemente también fue importante para ‘salvar’ a este joven con problemas” (Powdermaker, 1967, tradução própria). De este modo, otorga especial valor a la práctica catártica conferida por la escritura del diario, pero lo hace sin someter esta dimensión afectiva a algún proceso de conversión, transformación o depuración que facilite su aceptación académica.

CONSIDERACIONES FINALES

El encuentro con la ambigüedad y la ambivalencia que la publicación de *A Diary in the Strict Sense of the Term*, provoca y moviliza al ámbito académico desde la disonancia afectiva. Los diálogos, reseñas y comentarios realizados en relación a la publicación del diario íntimo de Malinowski son un acercamiento a lo que la academia hace públicamente con esa experiencia disonante.

Así también, de la conexión afectiva con el referente, surgen otras formas de tocar el pasado. Las posturas más ortodoxas, cuestionan el valor de este tipo de archivos para el conocimiento académico pero, aún así, hacen uso de él, introduciendo puntos de vista particulares sobre los afectos. Dichas perspectivas se complejizan en torno a una diversidad de tópicos retomados sobre los que colegas, amigos y discípulos adjudican cargas valorativas diversas e incluso a veces disímiles. Los sentidos sobre el archivo antropológico, la ética en el trabajo de campo y las condiciones de producción científica son algunos de los temas aludidos. Malinowski se vuelve una excusa para hablar sobre el papel de los afectos, de aquellos afectos que surgen, se visibilizan y se transforman en el seno de la comunidad académica, en la situación de investigación, afectos que tienen como protagonistas propiamente a las antropólogas y los antropólogos que se ven atravesados por ellos en la urgencia inminente de salvar al ídolo académico.

REFERENCIAS

CVEKTOVICH, Ann. *An Archive of Feelings*. Durham: Duke University Press, 2003.

DINSHAW, Carolyn. *How Soon is Now? Medieval Texts, Amateur Readers and the Queerness of Time*. Durham: Duke University Press, 2012.

FOUCAULT, Michel. *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1987

GEERTZ, Clifford. Under the Mosquito Net. *The New York Review of Books*, New York, v. 9, n. 4, set. 1967. Disponível em: <https://www.nybooks.com/articles/1967/09/14/under-the-mosquito-net/> Acesso em: 3 jul. 2025

HEMMINGS, Clare. Affective solidarity: Feminist reflexivity and political transformation. *Feminist Theory*, vol. 13, n. 2, p.147-161, 2012. DOI: 2 <https://doi.org/10.1177/1464700112442643> Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1464700112442643> Acesso em: 3 jul. 2025

LEWIS, Herbert. The Malinowskis' Letters. *Current Anthropology*, Chicago, v. 37, n. 5, p.882-884, 1996.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. *Diario de Campo en Melanesia*. Madrid: Ediciones Júcar, 1989.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Planeta De-Agostini, S.A, 1986.

POWDERMAKER, Hortense. An agreeable Man. *The New York Review of Books*, New York, v. 9, n. 8, nov. 1967. Disponível em: <https://www.nybooks.com/articles/1967/11/09/an-agreeable-man-1/> Acesso em: 3 jul. 2025

SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Touching Feelings: Affects, Pedagogy, Performativity*. Durham: Duke University Press, 2003.

SLABY, Jan; VON SCHEVE, Christian *Affective Societies*. Nueva York: Routledge, 2019.

YOUNG, Iris Marion. *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000

Para uma ecologia dos leitores permitidos: Notas sobre cartas de solicitação para leitura de livros proibidos à Real Mesa Censória e ao Desembargo do Paço (1770-1825)¹

Lucas Bento Pugliesi²

Este livro (disse, tomando-lhe das mãos), valeria algo se fosse praticado o contrário do que ensina.— Excerto de El Criticón de Baltasar Gracián

1. PROIBIÇÃO E SEUS TESTEMUNHOS

Em 1768, sob o governo de D. José I e seu ministro, o Conde de Oeiras, depois Marquês de Pombal, instituiu-se a criação da Real Mesa Censória, órgão de controle cuja ação se deu por meio da regulamentação de certas práticas de leitura. A Real Mesa

-
- 1 Versão revisada de artigo originalmente publicado em Revista Dobra — 14 ISSN: 2184-206X.
 - 2 **Lucas Bento Pugliesi** é doutor em Ciência da Literatura (UFRJ), com tese sobre o uso e a leitura do romance no século XVII, a partir da obra de Baltasar Gracián. Desenvolve atualmente estágio de pós-doutorado junto ao Programa de Ciência da Literatura da UFRJ, com pesquisa sobre as práticas de leitura e os usos de livros no Brasil colonial, explorando, sobre-tudo, as maneiras pelas quais os discursos jurídicos (como o da Inquisição, e o da censura estatal) flagraram a vida de leitores e leitoras “comuns”. Lecionou Teoria da Literatura e Literatura Brasileira na UFRJ e na UERJ.

Censória simultaneamente instituiu editais com longas listas de livros proibidos – a incluir obras jurídicas, teológicas, filosóficas e também ficcionais –, instruiu a catalogação de suas edições pelo Reino, bem como sua entrega à Secretaria Geral do órgão, e criou o sistema de licenças. Apenas aqueles licenciados poderiam *ter e conservar* livros proibidos, ainda que sob situações adequadas de acondicionamento. Como notou Villalta (1999, p. 205), pioneiro na pesquisa sobre o acervo, esta burocracia estatal engendrou um valioso – ao menos, para os historiadores – *corpus* de documentos: as cartas de solicitação de licença, que trazem, se não testemunhos sobre práticas de leitura de anônimos, ao menos, indícios do sentido socialmente instituído que a leitura pôde ter tido na segunda metade do século XVIII, na metrópole e nas colônias.

Enquanto discursos retóricos orientados para uma finalidade, as cartas convocavam razões, tidas por suficientes, para assegurar a qualidade de um *leitor permitido*. Um leitor a quem seria dado o voto de confiança de ler aqueles livros controlados, recolhidos, legíveis por pouquíssimos. Este texto não se volta aos livros propriamente,³ mas ao inventário das razões pelas quais seus leitores desejaram lê-los. Assim, a partir de uma visada estatística, desenvolvi algumas categorias, sempre arbitrárias, para catalogar *quem* gostaria de ler, e quais os *motivos* aventados.

Essas balizas, até certo ponto, foram ofertadas pela estrutura retórica das próprias solicitações. Os breves manuscritos costumam comportar uma explicação, com duas ou três linhas,

3 A lista inclui obras que não saltariam aos olhos de leitores modernos. Além da proibição de textos associados às Luzes, predominam tomos incluídos na *Ratio Studiorum* jesuíta que o Estado sob Pombal visava dirimir. Assim, autores associados a doutrinas jurídicas como o probabilismo, tais quais Thomas Sánchez e Luís de Molina, costumam ser os mais visitados. Para uma leitura ampla da censura em Portugal, ver: Martins, Maria Teresa Esteves Payan (2006). *A censura literária em Portugal nos séculos XVII e XVIII*. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian.

a respeito do solicitante: seu nome completo, seu cargo e sua formação. Em seguida, apresentam-se as razões que motivariam o pedido: de lavra variada, a estrutura formulaica, “para maior instrução”, costuma lastrear parte considerável dos pedidos. Por fim, de maneira também formular, observa-se como o solicitante não pode agir (ler, ou conservar) sem a licença. Cartas mais longas podem incluir pedidos a terceiros – um abade solicitando licenças para os leitores do monastério, por exemplo –, indiciar as formas de conservação das obras – resguardadas dos olhos curiosos de leitores incautos –, ou listar os volumes da própria biblioteca – entre os quais, *De iustitia et iure* de Luís de Molina (1535-1600), é o campeão de citações. Esses graus de previsibilidade e a possibilidade de generalização, me parece, são reveladores de hábitos comuns e socialmente partilhados acerca de formas codificadas de se entender o ato de ler livros proibidos.

Para fins de esclarecimento prático: este trabalho se realizou a partir de um conjunto de 278 cartas contidas em duas caixas (112 e 113) na Torre do Tombo (ANTT), catalogada sob a rubrica “Leitura e posse de livros proibidos”. As análises foram desenvolvidas com base em categorias, certamente, criticáveis. Ressalta-se ainda o horizonte da dificuldade paleográfica, ainda que, via de regra, os documentos estejam bem conservados e, certamente, um filólogo mais experiente conseguiria resultados melhores. Adotou-se, nas citações, a transcrição diplomática. Os manuscritos foram referenciados pelo próprio sistema de catalogação da Torre do Tombo (m-0000), indexados à caixa em que se encontram, tornando possível o cotejo da transcrição e o fac-símile digital.

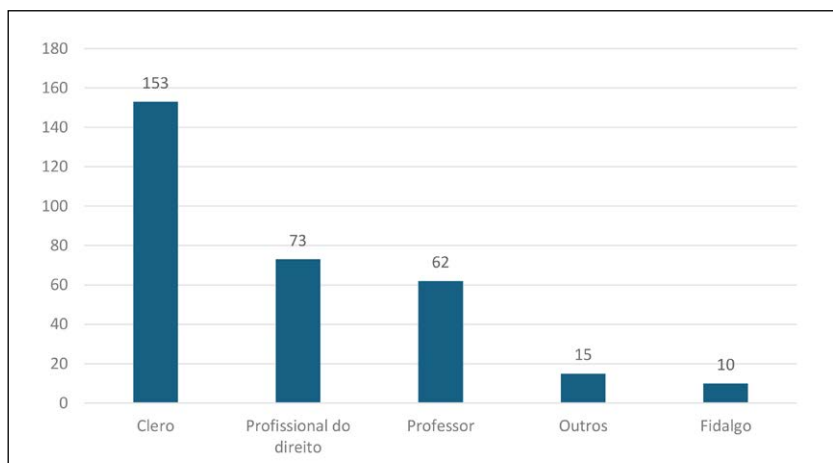
De todo modo, espero conseguir ensaiar alguns apontamentos sobre isso que quero nomear como uma “ecologia” da leitura. Isto é, uma tipo de relacionamento com os livros que passa por certo prisma das práticas de subjetivação, de uma subjetividade

que se dá no convívio com agentes *inumanos*, na medida em que, espero propor, os livros são situados, retoricamente, como agências: úteis e tentadoras; vetores de simpatias e inimizades.

AQUELES QUE PODEM LER

Em estudo sobre o mesmo *corpus*, Villalta (1999) e Denipoti e Fonseca (2011) observaram como a baliza do “ofício” é fulcral não apenas para a justificação dos solicitantes, mas, eu diria ainda, para a própria estrutura formulaica das cartas. Se uma parcela considerável das cartas não possui justificativa explícita para o pedido, todas as cartas contidas no *corpus* frisam, com vagar, o posto do solicitante. A leitura, então, associada a um *fazer*. Em primeiro lugar, portanto, seria o caso de pensar qual a órbita desse *fazer*, o que se espera ilustrar pelo gráfico a seguir:

Figura 1. Gráfico dos ofícios dos solicitantes de livros proibidos, 2024.



Elaboração própria⁴.

4 Agradeço a Vitor Bertoni que me auxiliou no processo de elaboração das categorizações e dos gráficos contidos neste texto.

As categorias não são exclusivas. Há referências, ainda que raras, de padres praticantes de ofícios associados ao direito; por outro lado, quase todos profissionais de educação referem-se também a suas atribuições eclesiásticas. Por “clero” entende-se bispos, vigários, abades, monges, presbíteros, confessores. Dentro dessa classe, uma quantidade significativa ainda explicitou sua relação com um ofício associado à transmissão do saber: mestres-escola, lentes, opositores, professores. Mesmo figuras paroquiais, cujo labor não estaria imediatamente situado na dimensão professoral, postulam uma relação entre leitura e um ofício voltado ao melhoramento do *outro*.

Em carta de 6 de março de 1777, o Procurador da Mitra do Bispado de Beja pede que “para maior instrução do clero do dito bispado dejeja ter (...) livros prohibidos na livraria publica da sua Dioceses” (ANTT, Caixa 113, m-0200).⁵ Aqui podemos enxergar a marca de um processo chamado “confessionalização”. O final da Idade Média assistiu à transformação das práticas sociais, com a intervenção cada vez mais direta dos bispados na vida cotidiana. Espaços comuns de socialização e gozo (a paróquia durante as festividades santas, o cemitério etc.) passaram por uma rígida ressignificação que implicou uma reeducação dos costumes dos próprios clérigos. Como sustenta o historiador Federico Palomo, sobretudo a partir do século XVIII, o próprio clericado passou por um processo de profissionalização – ou arregimentação das almas –, o que se deu por uma tentativa de exercício de rígido controle de técnicas disciplinares (Palomo, 1997, p. 124). Neste horizonte, oferecer um conjunto de leituras é simultaneamente *educar* e

5 Todos os documentos parecem ter sido produzidos em um formato padrão de ofício da burocracia imperial. A mancha de texto costuma incluir o solicitante no canto superior direito (sem margens), bem como a data (por vezes omitida). A mancha gráfica do pedido se situa no meio da página, alinhada à direita. Ao cabo, vemos a assinatura. Os documentos estão em ótimo estado de conservação.

controlar não apenas o que se lê, mas maneiras de se propor a legibilidade. Voltaremos a isso.

O livro proibido, portanto, está situado na prateleira de objeto de estudo para *profissionais*. Não profissionais do livro, a bem dizer, mas para o exercício de outras profissões. De fato, entre os chamados “profissionais do livro” há apenas 4 solicitações: 3 de mercadores, intentando licença não para ler, mas para vender; 1 bibliotecário.

No caso dos profissionais das leis, contudo, a relação passa menos por uma difusa ideia de estudo e mais por uma relação muito concreta com o artefato. Em carta não datada (circa 1778), Diogo Soares Pereira, advogado da Casa das Súplicas, afirma desejar conservar alguns volumes jurídicos, visando tirar “das doutrinas dos refferidos tratados outra alguma instrução, q. não seja conforme com os bons costumes, e com as Leis Divinas, naturaes e do Reyno”, reafirmando ser um “Advogado B.el formado pela Universi.de de Coimbra há mais de vinte annos” (ANTT, Caixa 112, m0062). A súplica coloca o sujeito na posição de *empeiros*, de alguém experiente, e arregimentado pela formação que valida sua possibilidade de bem discernir as doutrinas que não são contrárias as leis divinas, naturais e temporais.

O vocabulário jurídico específico (os três níveis da lei que remontam a teses da Segunda Escolástica), bem como a referência aos tomos de Luís de Molina não dissimulam um aspecto: a aquisição de uma experiência com um campo doutrinal, associado ao ensino da chamada Escola de Salamanca, que caía em desgraça na Portugal do regalismo (Maryks, 2008, p. 85-99). Daí o livro surge enquanto um instrumento de trabalho e consulta. Façamos um exercício de imaginação: de repente, os livros associados a um campo teórico ao qual nos filiamos, tornam-se, imediatamente proibidos. No caso específico do consulente, um campo teórico

interdito que, até então, lhe garantia o sustento na forma de um saber defender seus clientes. A experiência de vinte anos não revela apenas retoricamente um arvoreamento à posição daquele que *pode usar* dos livros, mas, talvez, nesse pequeno instantâneo dessa vida miúda de um homem do século XVIII, uma angústia de se ver privado de seu instrumento de trabalho habitual. É curioso pensar aí como a interdição dramática de um campo não passa pelos autores tidos como novos e transgressivos (Voltaire, Diderot, autores que costumam ser privilegiados nos estudos de bibliotecas clandestinas do XVIII),⁶ mas por autores de um *passado*, de um passado discursivo que os editais da Real Mesa Censória propuseram superar, para o desespero daqueles *profissionais* por ele formados.

Estamos diante de uma relação com os livros que não é de sobremaneira óbvia. O livro como instrumento de aquisição de competência para a realização de um trabalho. Como bem anotaram Denipoti e Fonseca (2011), essa centralidade do ofício pauta-se por um deslocamento da noção mesma de “instrução”, de “educação”, que no século XVIII se reveste de uma finalidade extrínseca, e passa a ser distinta do melhoramento moral de si mesmo. Em Martinho de Mendonça de Pina e de Proença, com os *Apontamentos para a educação de hum menino nobre*, os mesmos estudiosos já leriam a relação da “instrução” com o “cultivo de habilidades e conhecimentos” voltados à “preparação para os serviço do Estado e da Religião” (Denipoti e Fonseca, 2011. p. 150). Citando o papel fundamental de Luís Antônio Verney na substituição das prerrogativas de ensino da *Ratio Studiorum*, os pesquisadores salientam o descolamento da “visão de educação en-

6 Refiro-me, por exemplo, ao notável estudo de Villalta sobre a biblioteca dos Incofidentes. Ver: Villalta, Luiz Carlos. O diabo na livraria dos incofidentes (1994). In: Novaes, Adauto (Org.). *Tempo e história*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura (pp.367-395).

tendida exclusivamente como formação moral e ética” (p. 151). A utilidade do saber à vida civil é um tema geral da Idade Moderna. A descentralização setecentista, mais especificamente, parece se dar na medida em que não mais a *virtude* é o valor último do trato cívico, mas a proficiência. Esta baliza é frequentemente assim formulada nas cartas. Um estudante dos “sagrado cânônes”, defende a leitura para o “pleno dez.o que tem de mais se aplicar a estas Faculdades, e se fazer útil p.a. o Real serviço” (ANTT, Caixa 113, m0153), ou em ditos mais lacunares, é preciso ler “p.a. o seu ministério”, no caso de um presbítero, ou para que um desembargador possa “milhor exercer as suas ocupações”.

Não me parece que estamos diante de um horizonte burguês em que a identidade se funda plenamente no exercício de um ofício. A questão pode ser colocada diante do horizonte judicativo dessas cartas, sendo elas dirigidas, em última instância, ao Estado. Sugerem uma capacidade de ler, aqueles que se propõem como úteis ao mesmo Estado. E mais, aqueles que estão imersos no horizonte de tramitação do mundo administrativo dos impressos imperiais. Aqueles que dependem de licenças e privilégios para exercer seu fazer. Não há cartas de pequenos comerciantes, ou mesmo de muitos médicos, e até mesmo de administradores políticos e militares (minoria absoluta, todos esses sujeitos não contabilizam mais do que 15 das solicitações, o que certamente não indica que não leriam livros proibidos). Isso talvez dê a ver que solicitam licenças aqueles que entendem que, mais frequentemente, poderiam ser responsabilizados pelos livros que possuem e por seus usos. Caminhando próximo a Foucault (2018), não parece exagerado supor que respondem ao aparato jurídico aqueles sujeitos que sentem o peso da hipótese de sua convocação a essa instância.

Por fim, como não é surpreendente de um ponto de vista da história da leitura (Villalta, 1999), a própria referência ao ofício

e à formação indica traços retóricos do elogio à ascendência de atores como estratégia de convencimento. O que revela algo da lógica do Antigo Regime, da hierarquização do corpo social entre estratos capazes de *dizer* e *ver* um conjunto de coisas, enquanto outros, dele seriam apartados programaticamente. Jacques Rancière ao estudar a gênese do que chamou de regimes das artes, organiza o arquivo da arte conjuntamente ao dos modos de distribuição dos lugares na *partilha social* de um sensível. Nesse sentido, as sociedades, como a do Antigo Regime, em que vigora aquilo que chamou de “regime representativo” implicam um tipo de distribuição em que “todos devem se colocar em posição proporcionada à sua condição” (Rancière, 2011, p. 47), isto é, ocupar uma posição de acordo com representação de lugares pré-existentes em determinada ordenação. Ler, então, perfaz o ato proporcional à condição na hierarquia do corpo social e, como visto, constitui praticamente um imperativo associado ao ofício. Não estamos mais diante de critérios nobiliárquicos, nem mesmo da virtude expressa pelos discretos *honête hommes*: a condição proporcionada dos sujeitos passa, inequivocamente, pelo ofício.

O que aparece é uma competência a ser *demonstrada* aos olhos da censura. Pedir pra ler assegura a existências de *lugares* no regime do sensível. A censura, portanto, parece arregimentar o livro como um vetor de saber que atua sobre um fazer que é preciso controlar para se evitar a dispersão.

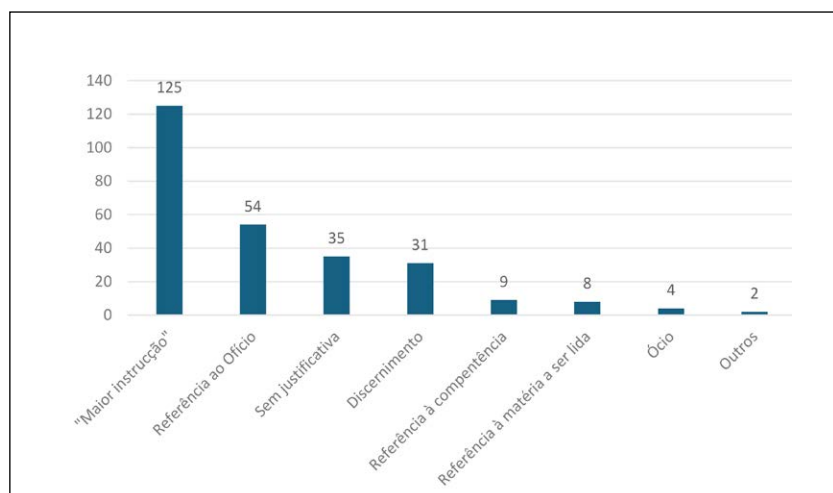
A figura mais emblemática desse regime *representativo* de leituras talvez seja um objeto anódino, a “estante fechada com chave, e rede de arame de sorte que não possam ser vistos [os livros], nem consinta sejam lidos não sendo por pessoa q tenha igual licença” (ANTT, Caixa 113, m0233). Esse objeto perfeitamente descrito com tintas de efeito de realidade, aparece em seis cartas. Não é muito, mas o suficiente para não ser uma referência

solta. Um objeto que garante um controle minucioso. E aí parece que os documentos jurídicos da burocracia estatal, antes da literatura, ouviram os detalhes da vida miúda, antes da economia representativa da ficção. A estante com arames assegura o silêncio nas moradas dos leitores, sossegando a consciência dos censores: só quem pode ler, lerá. Daí se pode imaginar, leitores permitidos, às portas de um gabinete, repleto de livros de metafísica, inacessíveis às “almas de ferro” (Rancière, 2011) perguntando-se: trouxeste a chave?

AS APORIAS DAQUELE QUE PODE *DISCERNIR*

Mas para além do estudo com fins públicos, a quê servia a leitura dos maus livros? Ou, como passamos de uma sociologia da leitura à análise dos usos dos livros?

Figura 2. Gráfico com as justificativas para consulta de livros proibidos, 2024.



Elaboração própria.

As categorias merecem explicação. O grosso situa a referência ao estudo, com a baliza do ofício ou não. Parcela considerável (35/278) apenas registra os epítetos do solicitante, sem sentir necessidade de maior justificativa. 9 referem-se à competência: com isso, entende-se a experiência no campo e, principalmente, o saber ler em línguas estrangeiras – o risco da má leitura é a base para a proibição. Podem ler aqueles capazes de fazer uma leitura bem proporcionada, o que implica o domínio, sobretudo, de um *código*. Dessa forma se pode entender melhor as referências ao que chamei de “discernimento”. Isto é, as referências explícitas à capacidade de *bem ler*, de bem compreender aquilo que é condenado ou permitido nas doutrinas livrescas. Em suma, saber ler o porquê da condenação. E como isso pode ser conhecido? Em carta de 14 de outubro de 1805, os cônegos e lentes do Collégio da Sapiencia de Coimbra, o dizem de forma clara e distinta que:

[...] achando-se occupados no exercicio do magisterio, e obrigados muitas vezes a presidirem a actos publicos para sustentarem, e defenderem as verdades e dogmas da nossa sancta religião contra os ataques de seos inimigos, se vem na necessidade de lerem pelos livros prohibidos para melhor examinarem os seos impios systemas e para descubirem e confuctar (sic) a sua falsidade (ANTT, Caixa 113, m0250)

A finalidade última é o ofício, a defesa da fé contra os inimigos. Mas o estudo se dirige a melhor conhecer os ímpios sistemas e *descobrir* sua falsidade. Ora, que curioso. A falsidade não está dada. É preciso sujeitos competentes que a descubram. Saber o *mal* para melhor defender o *bem*. Daí a competência ser tão fundamental nesse processo recorrente de maior “averiguação” das doutrinas. Outra carta, de 24 de julho de 1769, usa de um vocabu-

lário ainda mais marcado por uma retórica que, poderíamos chamar, demonológica, a partir da qual o Prior Geral da Congregação de S. Geronymo e os demais pleiteantes listados afirmam:

q. podem fazer distinção de doutrinas justam.te reprovadas (...) e dos perniciosos autores q. as estabelecem e a quem será muytas vezes preciso refutar as mesmas doutrinas, e fazer muy publica e notoria a sua perversidade p.a. cautela dos menos inteligentes; e. p.a q a verdade da Religião triunfe sempre das manchas conq. a tem pertendido offuscar os inimigos da luz; eq. não podendo isto fazer com o devido asserto sem lerem (...) os mesmos autores q. contem as ditas reprovadas doutrinas em quem se possa (?) ver os seus mesmos ruinozos fundamentos p.a. serem dignam.te convecidos. (ANTT, Caixa 112, m0052)

A dificuldade da prática de refutação do inimigo depende do estudo cuidadoso dos textos dos “inimigos da luz” e seus “ruinozos fundamentos”. A retórica bélica de combate situa os livros enquanto vetores de uma potência do demoníaco, uma potência que é preciso conhecer. Na medida em que esse demoníaco não está *imediatamente* dado, mas enquanto inimigo da luz, esconde-se na obscuridade recôndita, torna-se necessário iluminá-lo de forma “notória” e “pública”. Há uma dialética complexa entre o ocultamento de doutrinas demoníacas e o necessário trabalho de trazê-las à luz para bem serem reprovadas. Aqui, me parece, não estamos mais plenamente no horizonte do estudo fixado na representação do bem fazer do ofício. Mas de um estudo que se volta para a face interna. Para bem reprovar o mal, é preciso que os monges (e professores) bem o reconheçam nos *livros*, mas talvez, em si mesmos. Em 8 de novembro de 1772, o confessor Antonio

Monteiro Velho diz que “a efeito de decidir elucidar e refutar opiniões indignas” é preciso ler livros proibidos para o “estabelecimento das verdadeiras regras que deve seguir” (ANTT, Caixa 112, m0277). O espaço psíquico da leitura do mal se evidencia: é pelo contraste que se pode apreender o caminho reto que se apresenta àqueles habilitados para tal feita, ou ainda, pela “impugnação delles [dos conceitos maus], melhor se manifeste a ver.de pura que [se] deve seguir e praticar” (ANTT, Caixa 112, m0287).

Essa argumentação situa o livro não muito distante dos vetores inumanos, reconhecíveis à tradição ascética cristã, os demônios. Em artigo recente, o pesquisador do ascetismo cristão, Marcus Reis Pinheiro desenvolve a ideia de uma “ecologia psíquica” no seio das discussões morais e, portanto, das práticas de subjetivação cristianismo. Ao contrário de um simples apassivamento, da produção a partir de um discurso exterior, como sugeria Foucault (2018), a subjetividade cristã, como a lê Pinheiro, traduz um jogo complexo de discernimento (em grego, *diakrisis*), em que o monge deve confrontar as ideias que possui, rastreando ali a marca de uma alteridade demoníaca (2024, p. 57). Uma alteridade que o constitui e, no mais das vezes, não é evidente enquanto tal: “há uma zona de indistinção entre demônio e monge que torna a construção da subjetividade monástica algo muito sutil e obscuro. O demônio, é, de alguma forma, o próprio monge” (Pinheiro, 2024, p. 57).

Contudo, como esclarece Pinheiro, teologicamente, não é desejável a destruição dos demônios. Afinal, o demônio é a marca da imperfeição, dos “ruinosos fundamentos” que marcam a vida terrena, Livrar-se dos demônios só é possível, paradoxalmente, a partir do contínuo conflito em vida com essas entidades: apenas enquanto hipótese soteriológica o livramento será garantido. A norma ascética do monge que o coloca como praticante da ver-

dadeira doutrina, a marca mesma do discernimento, é aceitar o mundo em seus erros e agradecer “a Deus pelas tentações” (Pينهو, 2024, p. 55).⁷ A identidade monacal que, como sugeriu Foucault, está na gênese da hermenêutica do *sujeito* (2018), configura-se, então, como um delicado arranjo de refrações à alteridade desse mal insidioso e de difícil apreensão.

Voltemos às cartas. Não mais o demônio, mas o demoníaco encarnado no *livro*. Nesse esteio, talvez, possamos enxergar as marcas de um uso *moral* dos volumes: para o aperfeiçoamento de si, para entender o que em si há de idêntico ao conteúdo perverso desses maus livros. Ou ainda, que o liame entre o que há de mal a ser lido ali não seja tão imediatamente acessível, sem o difícil trabalho, sem a luta ascética para *discernir* o que dizem (perversamente) os livros. Há algo de uma potência que precisa ser contida, a bem ver, em estantes chaveadas e tapadas com arame. Uma potência de uma alteridade que possa ser reconhecida como constituindo uma identidade do próprio leitor. Afinal, contém “matéria que seria vergonhoso ignorallas”, logo é preciso “dissuadir e combater e aproveitar-se d’algum puro trigo q. frequentemente vem misturado com a cizania” (ANTT, Caixa 113, m0033).

A metáfora da separação, da moenda, tão fundamental para a ascese, como estudada por Foucault (2018) implica um grau, precisamente, de *mistura* essencial que só o recurso, precário, do discernimento pode artificialmente separar. Os erros devem ser lidos para que sejam “conjurados” (ANTT, Caixa 113, m0059), na radical ambiguidade desse vocábulo: descobrir aquilo que opera

7 A retórica da tentação demoníaca como instrumento importante no desenvolvimento de uma relação mais reta com a doutrina (e com a disciplina) é recorrente em um importante autor do monasticismo ocidental, João Cassiano. Na conferência IV, por exemplo, “o chicote da tentação aparece para nos repreender e nos fazer retornar à austeridade” (2011, p. 139). Do mesmo modo, nas cartas é justamente essa experiência com o mal que assegura o estar junto ao “bem”.

para fazer mal a alguém. Um silencioso descobrir da conjuração dos livros, que sabemos, são palavras mudas que apenas repetem sua não-origem; um descobrir portanto de ecos dessas palavras reencontradas nos cantos recônditos da própria consciência do leitor.

Vemos aí uma leitura, que se não está propriamente desconectada da representação social do bem-fazer um ofício (preconizada por Verney, como levantaram Denipoti e Fonseca), ao menos parece se encerrar no horizonte moral da autoconstituição de si. Daí talvez, mais do que uma comunidade de leitura, seja possível pensar em uma *ecologia*: ler como um estar junto com esse insidioso instrumento do “inimigo”, com essa agência inumana, para entendê-la enquanto uma alteridade perigosa, mas constitutiva, da própria identidade. Encontrar naquilo que está fechado a chave, possivelmente, pensamentos familiares, justamente aqueles que devem ser combatidos. Se o demônio não mais, tão usualmente, parece tentar seus alvos, no século XVIII, com uma voz sibilante, seu corpo, ao menos como sugerem as cartas, perfez-se pela espessura dos livros. Ler, nesse impreciso combate para discernir, busca trazer um sempre adiado “socego de consciencia” (ANTT, Caixa 113, m0256), precisamente, ao “disconfundir as sombras” (ANTT, Caixa 112, m0168) que habitam a própria ecologia psíquica do leitor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTT. Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Real Mesa Censória, Requerimentos, Caixa 112. Lisboa: ANTT, 2024. Disponível em: <<https://digitalq.arquivos.pt/details?id=4311338>>. Acesso em: 21 jul. 2025.

ANTT. Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Real Mesa Censória, Requerimentos, Caixa 113. Lisboa: ANTT, 2024. Disponível em: <<https://digitalq.arquivos.pt/details?id=4311339>>. Acesso em: 21 jul. 2025.

CASSIANO, J. Conferências 1 a 7. v. 1. Tradução: Aída Batista do Val. Juiz de Fora: Subiaco, 2011.

DENIPOTI, C.; FONSECA, T. Censura e mercê – os pedidos de leitura e posse de livros proibidos em Portugal no século XVIII. *Revista Brasileira de História da Ciência*, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 139-154, 2011. Disponível em: <https://www.sbhc.org.br/arquivo/download?ID_ARQUIVO=343>. Acesso em: 21 jul. 2025.

FOUCAULT, M. Do governo dos vivos: curso no Collège de France, 1979-1980. 1. ed. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

MARYKS, R. Saint Cicero and the Jesuits: the influence of the liberal arts on the adoption of moral probabilism. Cornwall: Ashgate, 2008.

PALOMO, F. Disciplina christiana: apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna. *Cuadernos de Historia Moderna*, Madrid, n. 18, p. 119-138, 1997. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=123168&orden=1&info=link>>. Acesso em: 21 jul. 2025.

PINHEIRO, M. Subjetividade e demônios nos padres do deserto (séculos III e IV d.C.). *Revista Terceira Margem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 45-60, 2024. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/tm/article/view/62187>>. Acesso em: 21 jul. 2025.

RANCIÈRE, J. Mute speech: literature, critical theory, and politics. Tradução: James Swenson. New York: Columbia University Press, 2011.

VILLALTA, L. C. O diabo na livraria dos inconfidentes. In: NOVAES, A. (Org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura, 1994. p. 367-395.

VILLALTA, L. C. Os leitores e os usos dos livros na América Portuguesa. In: ABREU, M. (Org.). *Leitura, história e história da leitura*. São Paulo: Fapesp, 1999. p. 183-212.

O tempo da poesia: artes de dizer e regulação do tempo (e do corpo) no Setecentos luso-brasileiro

Lucas Bento Pugliesi

Os estudos acerca das estruturas poético-retóricas levados a cabo por João Hansen e Alcir Pécora desdobraram extensivamente a concepção foucaltiana de *discurso*, remontando as maquinações produtoras do enunciado que subjazem à lógica mesma da expressão entre os séculos XVI-XVIII. Para falar com Foucault, é impossível mapear o particular de um enunciado produzido neste horizonte de enunciação sem levar em conta certa *topologia*, isto é, um conjunto de prerrogativas que delimitam o espaço no qual um discurso pode tomar forma. O texto é sempre mais e menos do que si mesmo, conectando-se à corrente subterrânea de regras não-ditas que regulam o dizer. A redescoberta da “máquina de gêneros”, isto é, dos liames das hipóteses de *verossimilhança* contra a *verdade* positiva reinventada a partir do oitocentos, coloca em cheque a possibilidade de acessar este conjunto de textos sem levar em conta as mediações do gênero epídítico, as normas de louvor e censura, a ocasião material de publicação, a lógica do mecenato.

Tratar dos textos escritos do século XVIII pressupõe a escavação arqueológica da enunciação mais larga que viabiliza esses

enunciados, enquanto atualizações inventivas, mas sempre já reguladas por tais inescapáveis maquinações contíguas. Nesse sentido, o presente esforço se coloca na esteira desta tradição, daquilo que já vem sendo chamado de “renascimento dos estudos poético-retóricos”. A diferença fica por conta, talvez, de que meu interesse é menos no instrumento analítico *per se*, descrever o funcionamento desses discursos, mas mais em sua especificidade. A primeira pergunta desta empreitada diz respeito a pensar no que há de específico nos usos das artes retóricas do século XVIII. Gostaria de propor, então, comparar três materiais escritos, um conjunto de cartas polêmicas nomeadas *O verdadeiro método de estudar*, e dois panfletos polêmicos que a responderam nos anos imediatamente posteriores a sua publicação (1746). Com isso gostaria de propor pensar a relação entre poesia, metafísica e ética nessa pequena cena enunciativa: as letras ibéricas de meados do século XVIII. Nesse movimento, espero poder apontar, a partir de uma análise miúda da argumentação desses textos, como a obra de Verney desloca os sentidos sociais da poesia alardeando a uma nova modalidade de produção subjetiva: a regulamentação da vida conforme um ciclo horário. Sem pretensão de originalidade, mapeando caminhos já trilhados por outros autores citados ao longo da discussão, apenas desejo salientar como a concepção de poesia defendida por Verney implica também a construção modelar de um tipo de subjetividade (poderíamos dizer “burguesa”) disposta em função do trabalho, deslocando um modo de enquadrar a poesia que a conectaria à ética e às artes de viver.

Para começar a cercar este material, penso que é o caso de remontar o acontecimento traumático da publicação de uma série de cartas, então anônimas, assinadas por certo “frade da congregação dos Barbadinhos” (nome corrente dado aos franciscanos durante os séculos XVIII e XIX), cunhadas sobre a genérica

(e reveladora) alcunha de *O verdadeiro método de estudar* (1746). É um consenso entre os historiadores que, a despeito de prolegômenos rastreáveis em outros textos, é o *Verdadeiro método* a versão mais bem acabada (e talvez coerente) da introdução de certa verve “iluminista” em Portugal. O caráter anônimo da publicação revela algo de seu tom polemista, constituído sobre um *ethos* discursivo absolutamente irônico que censura o mau modelo educacional, em prol de uma concepção novíssima. Brevemente após a publicação em 1746, descobriu-se que o texto foi concebido pelo padre oratoriano, Luís Antônio Verney, português radicado na Itália que frequentava o ciclo iluminista italiano organizado ao redor da figura do humanista Ludovico Muratori.

O verdadeiro método discorre extensivamente sobre a inteireza de um campo passível de ser integrado na educação cívica para o comércio dos homens; seria obviamente impossível esgotá-lo, a despeito da quantidade já razoável de teses que se propõe a comentá-lo. Por ora, aqui, pretendo pensar neste texto a partir do rearranjo particular que parece operar entre as *palavras* e as *coisas*. Rearranjo que passa por uma nova concepção do conceito de “prova”. Verney apresenta obstinadamente uma oposição entre maneiras distintas de “provar”; como bom retor, seu exercício estilístico está preocupado em convencer e instruir o leitor, fornecer, portanto, modelos exemplares a serem seguidos no que tange o empenho discursivo. Para tanto, o padre oratoriano pintará um retrato vívido de seu adversário mais evidente, o *orador jesuíta*. Afinal, a isso se resume a empreitada de Verney: substituir o modo dominante do ensino ibérico, de extração jesuítica e neoescolástica¹, pelas novas teorias desenvolvidas principal-

1 Nome genérico para designar a escola de pensamento tomístico que se desenvolveu ao redor da Universidade de Salamanca, a partir de nomes como Francisco Suarez e Bartolomeo de Las Casas, ao longo do século XVI.

mente na Europa central, no “além Pirineus”. Nesse sentido, Verney recorre diversas vezes a exemplos retirados da eloquência jesuítica (e dominicana) para fornecer maus modelos de “provas”. Podemos rastrear esse movimento na *Carta V*, do referido *Verdadeiro Método de Estuda*, que se endereça a pensar a boa eloquência e sua relação com o mundo do ensino.

Verney descreve em sequências sintáticas longas (mas elegantes), o modo pelo qual o ensino retórico em Portugal está profundamente defasado. De modo que em Portugal, os rapazes não sabem nada de eloquência. Para Verney, a eloquência portuguesa se restringe a um panegírico vazio, no qual para se elogiar um varão, recorre-se a figuras históricas genéricas, sem que com isso se ilumine qualquer propriedade mesma do sujeito em questão:

Encomenda-se um sermão v.g. de Exequias, de um General. O meu bom Pregador mostra aqui, todo o seu engenho, e eloquência. Saíe logo um texto da-Escritura, para o tema: e á-de ser do-testamento Velho, porque á-de ser profético. No-sermão mostra o Pregador, que estava revelado, na escritura da-Antiga igreja, que aquele General avia fazer famosas asoens: e nam só asoens *in genere* eroicas, mas especialmente estava revelado, que avia de ganhar a batalha do-Canal, ou das-Linhas de Elva. E isto estava profetizado [...] E se nam logo á logo um texto claro, com que se-prove isto, nam falta um expositor, que diga uma palavra, da-qual o Pregador conclue manifestamente, que o texto nam se-pode entender, de outra sorte. (Verney, 1746, p. 128)

O jogo do sermão panegírico encomendado a um general qualquer, que é desvelado por Verney, diz respeito a uma lógica complexa entre a generalidade e a especificidade. O general

só será grandioso se inserido em uma série elevada dos grandes homens (ombreado com Alexandre Magno, entre os profanos; Salomão e David entre os sagrados), por outro lado, sua grandeza se revela na especificidade na medida em que seus feitos individuais já estão profeticamente contidos no Antigo Testamento, ainda que na forma de uma cifra interpretável. A crítica reiterada do procedimento demonstra que, para Verney, este modo de escrita é inválido, na medida em que produz *provas* frouxas. O enovelamento do panegírico censurado por Verney diz respeito a um jogo de significantes que se substituem (o general por David; a história humana pela história divina revelada na Escritura) e se retroalimentam. O incômodo de Verney é com esta máquina (eloquente) de produzir modos de verossimilhança, ou em outras palavras, com a tradição poético-retórica que Eric Auerbach nomeou sob a égide do conceito de *figura* (1991).

A ideia de *figura*, conforme mapeia Auerbach na tradição cristã, surge das primeiras empreitadas da patrística em produzir uma arquitetura de interpretação coerente das Escrituras (conciliando as possíveis contrariedades de superfície entre Antigo e Novo Testamento) (1991, p. 28). Este modo propõe uma oposição, entre a *figura*, aquele arquétipo, categoria vazia e genérica, e seu preenchimento, isto é, sua reatualização na história humana. A *figura* redescobre um novo significado, alegórico, sob a superfície literal do texto. Opõe-se aí a prática hermenêutica popularizada com *Sobre os princípios* de Orígenes, cuja tese alegórica de interpretação dos Testamentos visou superar a literalidade da leitura, defendida por Tertuliano. Na síntese do autor:

A interpretação figural estabelece uma conexão entre dois acontecimentos ou duas pessoas, em que o primeiro significa não apenas a si mesmo mas também ao segundo, en-

quanto o segundo abrange ou preenche o primeiro. Os dois pólos da figura estão separados no tempo, mas ambos, sendo acontecimentos ou figuras reais, estão dentro do tempo, dentro da corrente da vida histórica. [...] É claro que os elementos puramente espirituais entram na concepção do preenchimento derradeiro, já que “meu reino não é deste mundo”; ainda assim será um reino real, não uma abstração imaterial, apenas a *figura*, não a *natura* deste mundo, passará e a carne ressuscitará. (Auerbach, 1991, p. 46)

A leitura figural ganha relevo com uma concepção específica de temporalidade própria à filosofia desenvolvida nos primeiros séculos da Era Cristã. No Livro XI das *Confissões*, o tempo é entendido enquanto mera abstração da história profana, na medida em que Deus não existe condicionado pela temporalidade. Dessa forma, a Escritura, enquanto palavra revelada, media o acesso humano ao infinito, ao atemporal. A verdade da Escritura, portanto, suplanta a verdade histórica. E como bem anota Auerbach, é no polo da *figura* que está a verdade, e não em seu preenchimento histórico. Em outras palavras, a verdade histórica só é relevante na medida em que sempre é já figurada na Eternidade, na medida em que é só o preenchimento da *figura* peregrina que a atravessa. A *figura* em seu potencial de ser atualizada na história humana confirma esse tempo sem tempo da enunciação da palavra divina. Ler figuralmente a história humana é lê-la alegoricamente não como presença, mas como *figuração* que confirma o elemento ausente. A história humana, teologicamente falando, representa, reencena, a Verdade divina, sendo essa imune à condição do tempo. E por isto este rastro figural persiste, enquanto a natureza morre.

E é precisamente contra essa lógica de substituição figural que Verney se insurge a partir de sua doutrina da prova. Tal mo-

vimento especular de substituições *ad infinitum* nada diz sobre a especificidade da coisa, apenas inserem-na em um campo vazio de significações intercambiáveis. O método de elogio panegírico defendido por Verney é aquele que mais *propriamente* usa da linguagem para narrar, de modo verossímil, os ditos e feitos efetivamente realizados por aquele que é objeto do elogio. Ditos e feitos que valem em si mesmos, que são, por si só, provas do valor do sujeito a quem o discurso é dedicado. Os ditos e feitos não valem, não mais ao menos, por serem figurações de uma verdade eterna anterior. Vejamos como esta mesma censura se articula em passagem distinta da mesma Carta V:

O mesmo autor em outra parte, devendo pregar de S. Bartolomeo, e sucedendo isto em uma Cidade, em que se-estava para eleger, um grande Prelado, que nam tinha conexam com a sexta; tomou por-tema estas palavras, de S. Lucas: *Elegit duodecim ex ipsis, quos & Apostolos nominavit*²: e em vez de pregar de S. Bartolomeo, pregou das obrigasoens das eleisoens; sem dizer em todo o corpo do serman, uma só palavra de S. Bartolomeo. No-ultimo paragrafo, lembrou-se da sua falta: e, para remedir o cazo, diz mui secamente, que tudo o que dissera, se-devia aplicar, ao dito Santo. Porque sendo ele o sexto Apostolo, estava no meio, que é o lugar de mais autoridade: E a razam disto era, porque conrespondendo ele à 6ª pedra da-nova Jeruzalem, que era o *Sardio*; esta no-Racional de Aram, era a primeira, onde ficava clara, que o sexto Apostolo, devia ser o primeiro. Acha nova semelhansa entre S. Bartolomeo, e o *Sardio*: porque esta, segundo Plinio, é de cor de carne

2 Dentre eles, escolheu doze, aos quais nomeou “Apóstolos”.

viva: e consequentemente, um belo retrato de S. Bartolomeu, que ficou em carne viva, e sem pele. [...]

Progunto agora: que outra coiza avia ele dizer, se pregáse das eleisoens? Nam ignora V.P. que os sermoens panegíricos, pertencem ao gênero *demonstrativo*, e quem jamais pode sofrer, que um Orador, que deve elogiar Pedro, falase de Paulo? [...] Mas examinemos ese pouco que diz, de S. Bartolomeo: eu nam acho ali coiza, que nam seja inverosimel. Aquilo de querer, que S. Bartolomeo fosse criado Apostolo na 6ª eleisam, é falso; porque tal nam diz o Evangelho [...] Mas pior que tudo é o cazo, da pedra *Sardio*. Se esta, por-ser de cor de carne, se chama *carnerina*, tanta semelhança tem com Bartolomeo, como com os mais Apostolos: porque todos eram de carne, e carne vivente. Mas o nosso Pregador fundou-se na palavra, *viva*: que aplicada à carne, significa em Portguez, (mas nam na lingua de Plinio) carne sem pele: e daí é que tirou o pensamento: que, como asima dizia, se-reduz, a um mero jogo de palavras. Este é o costume destes Pregadores: quando se-examinam as suas provas, com sangue frio; nada mais sam, que um mero trocadilho de palavras, sem verdade, nem ainda verossimilidade; sem a qual é certo, que ninguem se pode persuadir. (Verney, 1746, p. 141-2)

Verney efetua longa exposição que contraria, no próprio estilo, o modo condensado dos sermões panegíricos de seus adversários jesuítas.. Ao analisar, o discurso panegírico sobre S. Bartolomeu, a crítica de Verney incide, mais uma vez, sobre o mau uso do discurso. O sermão do jesuíta glosado é, primeiro, inadequado às preceptivas de gênero, porque ao invés de falar de sua matéria, desliza-se para tratar de coisa outra. Segundo, é falso, porque preenche a Escritura com elementos que são exógenos, reinventando o texto bíblico (ao afirmar que era Bartolomeu

o sexto apóstolo) para servir aos nexos da estrutura contingente da ocasião. Terceiro, é um discurso sem profundidade que se perde em seu puro aparecer, na medida em que usa de um achado, a pedra *sardio*, a sexta pedra da constituição da nova Jerusalém como reveladora da posição do sexto apóstolo de Cristo (que como vimos, pode ser ou pode não ser Bartolomeu). O raciocínio analógico do jesuíta é de que o *sardio* é a sexta pedra, assim como Bartolomeu é o sexto apóstolo; o *sardio* é cor de carne viva, assim como em carne viva ficou Bartolomeu, depois de seu martírio. Como aponta ainda Verney, o vivo qualificador de carne tem sentidos diferentes entre o latim de Plínio e o português do discurso, de modo que a própria comparação do sárdio (“cor de pele viva”) com cor de carne viva, trata-se de um jogo de meros equívocos entre significantes vazios. Trocadilhos, portanto, que não se fundam em referentes exteriores ao discurso, mas dão voltas em falso, deslizam entre significantes. O orador falseia e, ao falsear, peca em verossimilhança não se tornando capaz de efetuar o fim do discurso, isto é, o convencimento.

Contra a transposição livre de palavras, Verney repropõe uma relação indissolúvel entre palavras e coisas. A seu ver, as palavras não devem funcionar mais como mero preenchimento de uma forma espectral sem tempo. Mas devem ser preenchidas nelas mesmas em sua densidade de verdade. E é precisamente por isso que Verney deve *demonstrar*. Sua demonstração *prova*, de modo irrefutável (pelos próprios critérios), a fragilidade discursiva do panegírico do padre jesuíta. Verney *prova* através da verdade, com a coisa ela mesma em sua *presença*. Nas suas palavras: “Estranho modo de provar! Servir-se das figuras de que uzaram os Padres, separá-las do-contexto, para provar uma proposita absoluta. Se valesse esta Logica, e Retorica, com as mesmas palavras da-Escritura, se poderia provar muita coiza falsa, e

ridícula.” (Verney, 1746, p. 142). Com aparente calma, Verney desestrutura mais de um milênio da *traditio* em seu modo alegórico de provar, pela verdade do Texto, a verdade do mundo. Na *figura* o complexo jogo entre palavras apenas atesta a inacessibilidade inerente às coisas, em sua equivocidade babélica, no jogo sempre reproposto entre forma e preenchimento. A defesa de Verney, por outro lado, afirma o acesso irrestrito ao saber que é nublado por movimentos convulsos de translação.

Este problema não é de modo algum, novo, é um problema grego que coloca em disputa duas modalidades do discurso da verdade, o da *profecia* e o do *testemunho*. [Para Foucault, em *A verdade e as formas jurídicas*, é no Édipo Rei que se inaugura o impasse central entre essas duas categorias. Entre um saber *a priori* dos eventos, da profecia, que emoldura em sua opacidade um desenvolvimento fortuito sempre aberto para a interpretação. E outro saber, *a posteriori*, que se dá mediado pela experiência daquele que assiste a um evento até seu cabo. Segundo o filósofo, Édipo Rei se realiza enquanto uma espécie de jogo de múltiplas camadas históricas, na qual modelos concorrentes de acesso à “verdade” se digladiam. Antes da profecia e do testemunho, encontra-se ainda uma terceira modalidade, o do jogo da prova, espécie de “desafio, [em que] o outro deve aceitar o risco ou a ele renunciar. Se por acaso tivesse aceitado o risco, se tivesse realmente jurado, imediatamente a responsabilidade do que iria acontecer, a descoberta final da verdade seria transposta aos deuses” (Foucault, 2002, p. 32-3). Édipo Rei seria sorte de reconfiguração desse “desafio da prova” que é sempre constituído por duas metades: a performance profana (aceitas o desafio?) e a validação divina (tendo ambos aceitado o desafio, aquele que tem a verdade é...). A peça também constituiria seu dilema a partir da “lei das metades” (*idem.*, p. 35), um desafio de prova é lançado e este se desdobra em uma metade humana (o testemu-

nho) e outra divina (a profecia). A curiosa inversão é importante: a prerrogativa performativa, a sorte é lançada, pelos deuses, pelo “divino” Tirésias que, na primeira metade da encenação, já fornece toda a verdade (tu, Édipo, és o culpado, tu és o responsável, tu és o assassino). Mas como mostra Foucault, essa verdade performática no futuro (Tirésias anuncia seu vaticínio em um porvir) precisa ser confirmada no presente, no presente do testemunho que atualiza tais eventos e os realiza.

É importante que a testemunha – que finda o enredo da peça e, por fim, *completa* a verdade dividida pela lei das metades – seja um pastor, um escravo. Como bem aponta Foucault, Édipo Rei seria esse mecanismo simbólico³ de deslocamento da “verdade prescritiva”, conforme ela aparece aos olhos dos deuses à verdade “empírica” vista pelos olhos dos pastores. E precisamente aí que se estrutura a “traição” da peça, não mais entendida como um caminho em direção à racionalização, mas como a sedimentação de um repropósito *saber-poder* segundo o qual a experiência humana só se valida na medida em que traduz um conhecimento prescritivo que lhe excede:

Temos aí um dos traços fundamentais da tragédia de Édipo: a comunicação entre os pastores e os deuses, entre a lembrança dos homens e as profecias divinas. Esta correspondência define a tragédia e estabelece um mundo simbólico em que a lembrança e o discurso dos homens são como que uma imagem empírica da grande profecia dos deuses. (Foucault, 2002, p. 40)

3 Foucault se refere ao termo grego σύμβολον, símbolo, que diz respeito à tradição do poder em comprovar a autenticidade de um enunciado. Segundo ela, o rei, para levar sua palavra através de um emissário, quebraria um objeto de cerâmica em duas partes e entregaria uma das metades, garantindo, para seu portador, a integridade do transporte. (Foucault, 2002, p. 38)

Para fechar este excurso, é o caso de pensar a posição edípica como a do investigador, do paradigma do cientista⁴, não como uma racionalização que expulsa os fantasmas da ausência sempre presentificada da *figura*, mas que a confirma. A sobrevivência do *preenchimento*, isto é, do saber científico *a posteriori*, o saber decorrente da prova testemunhal só persiste em relação a seu laço com a verdade profética que lhe antecede.

Para Verney, a prova não pode estar na profecia, que nada prova. Tampouco em um jogo de dados cujo destino é escolhido ao acaso divino. Mas ao contrário, a prova está na demonstração, na produção de *presença*, se pensarmos o campo semântico edípico partilhado por Verney – prova, rastro, vestígio, indício, sinal –, o que está em jogo é sorte de *metonímia*, na qual a coisa substituída permanece subsumida, enquanto fragmento (parte pelo todo, pertencido pelo possuidor etc), permanece enquanto uma presença ainda que ínfima. Se no modo figural, o que se tem é a metáfora em ausência (o preenchimento é o único elemento ao qual se tem acesso, a *figura* deve ser remontada pela interpretação), na qual a coisa substituída desaparece no substituto, no método de Verney, a garantia da prova, depende deste estado mínimo de aparecimento, a coisa substituída deve, de algum modo, estar contida em seu substituto. Deve ser *demonstrada*. O deslocamento das práticas figurais dos séculos XVI e XVII e seu respectivo método de prova, para o método científico de Verney do XVIII, não está, pois em uma radical desestrutura-

4 Como observa o helenista Bernard Knox no clássico estudo *Édipo em Tebas* (2002), Édipo representa a sensibilidade nascente da *polis* grega do investigador/cientista que desponha das novas ciências forenses que se desenvolveram *pari-passu* com a fundação da instituição jurídica. Nesse sentido, concordando com Foucault o *saber* empírico apregoado pela *experiência* elaborada pelo cientista (Knox observa a insistência na elocução de Édipo por termos como “rastro”, “vestígio”, “pegada”, “indício” e, evidentemente, “prova”), de fato serviu a manutenção de certo *poder*.

ção da epistemologia. Mas, ao contrário, em uma mudança de acento. Da *profecia* ao *testemunho*. Da *figura* ao *preenchimento*. Do *substituto* à coisa *substituída*. É interessante pensar como a acusação de Verney ao orador jesuíta (usa palavras vazias para provar “ridicularias”) também ressoa na acusação de Édipo a Tíresias – “Falas de modo obscuro e por enigmas” (Sófocles, 2001, p. 58). Sem o índice, sem o sinal que liga a palavra à coisa, as palavras aparecem como puro significante, como ordem vazia, infundada.

Na *Carta VI*, começa-se a se delinear melhor a relação entre este modo de discursar pela presença e o estudo. Neste momento, Verney critica o *órganon* jesuítico que, para o ensino de eloquência, passa extensivamente pela forma silogística e pelo elencar de *tópicas*, que, como outros elementos, “dizem coisa alguma”. De modo que “pode um Físico estar cheio de silogismos, até os olhos; ter lido quantas ridicularias se tem dito, sobre os apetites da-Materia: se acazo nam tem bem examinado; as experiências: nam poderá explicar, qualquer uzual fenômeno.” (Verney, 1746, p. 187). Não escapa à percepção, a divisão novamente reproposta do saber-poder regulado pela lógica do *trabalho*, conforme a *República* platônica. O exemplo paradigmático do orador deve se conformar a sua matéria. Assim, quem pode falar da *physis* é o físico. Da teologia, o teólogo. Contra a assim chamada “terceira sofística” jesuítica, o orador deve falar a partir de posição *própria*. Aquele que efetivamente conhece a matéria é aquele autorizado a falar. De modo, que o ataque às *tópicas* e ao *silogismo* passa, precisamente, pela divisão do trabalho intelectual do saber, aquele que se especializou, que testou, que levou à prova a verdade de um discurso. Mais uma vez, a adequação daqueles capazes de aferir, por uma especialidade de carreira, a validade de um enunciado frente à acessível coisa.

Estudar os lugares comuns da argumentação ou um método eficiente de produzir argumentos implica abrir brechas no discurso que possibilitem *falar* sobre o que não se sabe. Contra esse saber discursivo, construído performativamente pela instituição retórica da “invenção”, isto é, a parte do discurso responsável por elaborar os “argumentos”, Verney regulará, novamente, a relação causal entre orador e discurso. O orador deve estar preparado, pelos estudos formativos, para discursar. Não porque domina o *discurso* como prática em si. Mas porque domina suas matérias.

A concepção de eloquência de Verney confirma os ensinamentos de seu mestre italiano, Muratori que, visando corrigir os excessos do século do “mau gosto”, defende primeiramente, diremos que o Verdadeiro próprio da Poesia é tudo aquilo que nos três Mundos, ou Reinos da Natureza, pode ser retratado, imitado e apresentado com Imagens aos olhos do Intellecto humano. Para melhor explicar esta sentença, deve-se supor que se podem adequadamente dividir todos os Entes criados ou não criados, isto é, tudo aquilo que foi, é ou será na natureza das coisas, em três Mundos, tomando-se a voz *Mundo* por uma reunião de diversos atributos. [...] Esses três Mundos, ou Reinos da Natureza, contêm uma infinidade de várias e diferentes Verdades; e precisamente todas essas Verdades são, ou podem ser, objeto e sujeito da Poesia. [...] Tamanha vastidão de sujeito e de objeto abarcada pela Poesia a distingue das Ciências, a cada uma das quais apenas uma parte dessas infinitas Verdades serve de sujeito; nela, todas podem cair sob a jurisdição do Poeta, [...] porém, a Poesia se distingue das Ciências em seu fim. As Ciências consideram o Verdadeiro para conhecê-lo, para entendê-lo, e a Poesia o considera para imitá-lo e retratá-lo. (Muratori, 2014, p. 979)

A passagem é central e apresenta muitos elementos que careceriam de desdobramentos. Um primeiro ponto diria respeito

à reiteração da poesia como representação do *Verdadeiro*, o termo verossímil ausenta-se, o domínio poético não é fechado em si mesmo, mas a aberto à porosidade e transitividade mesma da *verdade*. A poesia, ou o discurso, valem na medida em que dão existência sensível à verdade. E nesse sentido, tanto poeta como orador devem conhecê-la, ainda que epidermicamente. A diferença entre poesia/oratória e ciência é uma diferença em *grau*, mas também em função. A ciência aproxima-se em grau da verdade, para desdobrá-la. A poesia/oratória está mais afastada, porém sua função é representá-la, pô-la diante dos olhos, mediar o acesso às “almas de ferro” platônicas que não possuem a compleição para investigar a verdade mesma. O saber oratório, necessário para a *invenção*, para a disposição de argumentos, deve ser mediado, portanto pelo saber enciclopédico, pela proposta iluminista pretensamente emancipatória em divulgar um saber, ampliar as fronteiras do conhecido.

E com isso se pode estreitar qual o lugar que pode ser ocupado pelo discurso (poético e oratório) na *República* reinventada por Muratori e seu discípulo português. Como nos ensina o padre português, a linguagem ornada é auxiliar quando a matéria que apresenta pode sofrer resistências do destinatário. Isto é, a geometria que é pacífica e “nam interessa a ninguém” (não se discutirá se um quadrado é um quadrado) deve ser claríssima; já a física, a lógica e a metafísica – “principalmente na era presente, em que a Filozofia, despida daquela antiga e ridícula severidade, trata-se oje em todas as línguas, e com vocabulos proprios, e se-familiariza com todos” (Verney, 1746, p. 170) – são mais passíveis de confronto, de modo que o orador deve saber utilizar a linguagem adequada para convencer. A oratória e a poética, enquanto artes de produzir discursos convincentes nesses casos-limite, são suplementares ao “comércio dos homens”, para falar nos termos

do autor. Surgem para suavizar a Verdade dura dos três mundos de Muratori e torná-la palatável, como uma pílula edulcorada, para convencer aqueles novos interlocutores – que leem a filosofia e a metafísica nas línguas vernaculares – para convencer essa nova classe de leitores. Mais uma vez, nota-se a diferença fundadora de acento, como chamei, entre o discurso figural e o “metonímico”, por assim dizer. O discurso figural precisa propor a *figura* para provar o *preenchimento*. A existência de ambas é duvidosa, devem ser construídas discursivamente e o discurso, enquanto *locus* no qual se dá o encontro fortuito entre palavra e coisa, é a *prova* mesma da verdade (o performativo discurso do profeta que alinha diferenças para produzir identidades). Por outro lado, o modo metonímico defendido por Verney já indica que a verdade pré-existe de partida, que habita um outro espaço, não discursivo, mas o das coisas, acessível pela ciência. E que, portanto, o discurso apenas estabelece a conexão, é a ponte que permite tocar a coisa para aqueles que dela estão apartados. No modo *figural* o discurso é central. No metonímico, é suplemento, prótese. Ao que nos leva a uma definição de orador:

Decendo pois ao particular digo, que só a *verdade* ou *verosimilidade*, é a que pode persuadir um omen; e é aquela valente arma, com que nos-acomete a *razam*. Ninguém deixa de se-persuadir, de uma verdade clara. Verdade é que muitos se-persuadem, da-aparencia: mas também é certo, que os-move a verdade, que nela imaginam. Assimque só a verdade é a que persuade, quando se-lhe-dá atensam. A forsa que os omens fazem, para divertir os olhos do-intendimento, para outra parte; é a que impede, que a verdade nam triunfe, produzindo o seu efeito, que é a persuzam. Nisto é que está o empenho do-Orador, em descobrir a verdade: mostra-la em toda a sua clareza: e manifestar o erro oposto. Nisto se-distingue o verdadeiro Orador, do-Declamador.

Este, contentando-se das-aparencias, veste o erro com a máscara da-verdade: O orador porem descobre e manifesta o erro, e poem a verdade em toda a sua luz. (Verney, 1746, p.189)

Há duas hipóteses, da *verdade* e da *verossimilhança* (contra Muratori que apaga categoricamente o segundo termo). Convencer, nesse ato de linguagem de Verney, é desencavar no outro (o auditório) algo que, pré-existe, confirmar, *a posteriori* um saber lógico-racional já dado. Portanto, se a aparência (a verossimilhança) é capaz de convencer não é por seu próprio mérito, mas por *participar* em algum grau da *verdade* mesma. E é, portanto a *verdade* contida na superfície da aparência que é capaz de convencer. Contra o degradê de clarezas e obscuridades, o que se propõe é o espelhamento de uma luz nunca turvada pelo meio, um meio que seja cristalino e faça piscar esta centelha de conhecimento. O excesso da aparência ao produzir o divertimento impede que a verdade chegue a seu fim; o meio, as palavras, podem obstaculizar ou facilitar o caminho para a coisa. A aparência não pode conduzir emoções e, portanto, *desvirtuar* o sujeito, mas apenas enovelá-lo em seu canto de sereia e fazê-lo *perder tempo*. O discurso é quase nada em relação ao brilho da coisa. O risco da aparência é a *inutilidade*, mais do que o erro. Não há nada de iminentemente maligno no método dos significantes intercambiáveis dos jesuítas, neo-sofísticos, apenas a radical perda de tempo. Por que perder-se na *aparência*, se há mais a ser feito?

E é precisamente esta a acusação máxima que configura o clímax do *Verdadeiro Método de Estudar*. A *metafísica* (jesuítica), assim como sua poética, é essencialmente, *inútil*. Seu palavrório obscuro e enigmático apenas recobre especulações vazias sobre a natureza suprassensível que, pela impossibilidade de prova, configuram um exercício fútil que em nada colabora ao “comércio dos homens”. A refutação de Verney à neoescolástica, como

já foi apontado por muitos de seus comentadores⁵, pauta-se principalmente por uma tópica do discurso ilustrado do século XVIII contra a tese da “substância” e dos “acidentes” em Aristóteles (ou pelo modo como a questão foi interpretada pela tradição neoescolástica).

Na Carta IX, Verney combate a “metafísica”, por assim dizer, por dois caminhos, o da lógica formal e o da ciência experimental. Para o autor, a separação entre *substância* e *acidentes*, diz respeito à possibilidade de que existam características, ou propriedades, que apesar de apresentarem-se nas coisas (nas substâncias, nos particulares) existem, enquanto conceitos, separados destas. Por exemplo, os temas caros à metafísica tomística como o conceito de cor, a ideia de diafaneidade, a ideia do uno. Para a Verney, a questão se resolve de modo distinto e relativamente simplificado – não existem duas categorias, *substância* e *acidente*, como dois entes conceituais independentes. Ao contrário, quando penso, por exemplo, no conceito de Uno, das quais as coisas seriam meras derivações, minha pretensão metafísica pode ser resumida à lógica (a mente humana concebe matematicamente o uno, isso não está separado da coisa nos universais, na mente de deus, mas somente enquanto propriedade “analítica” da mente humana). Por outro lado, a cor e a diafaneidade não são propriedades das coisas, tampouco estão separadas delas, mas apresentam-se como fenômenos que se explicam através da empiria – a refração da luz etc. Imbuído da racionalidade de seu século, uma vez mais, Verney põe o acento de prevalência da coisa sobre as palavras (que nublam e obscurecem o acesso à coisa quando mal empregadas).

5 Como salienta Iverson da Silva: “A Física experimental, pautada na observação e na experiência, para daí se chegar a conclusões, era adotada por Verney como a perspectiva moderna a ser seguida, em especial a newtoniana. A experiência permitia comprovar o que se diz, esta era e é a lógica” (Silva, 2008, p. 52)

Contra uma ideia transcendente de um terceiro (a mente de deus, onde estão as coisas da neoescolástica que permite a união da percepção do sujeito e das propriedades do objeto, defende Verney uma separação binária, uma cisão entre sujeito x objeto. As coisas ou estão na mente do sujeito (enquanto lógica) ou são propriedades do corpo extenso (verificáveis pela física experimental) e é por meio desses dois lados que se pode produzir a *prova*, em sentido cartesiano. Contra a metafísica, o enunciado de Verney é categórico: a vida é *práxis*. Ao discutir se o possível da mente humana está implicado na onipotência divina, apenas afirma desinteressado:

A cada paso se-tropesa com uma definisam, e se-gasta tempo sem fim nela. Formam-se questoons sobre coizas, que nam sabemos, nem nos-importa saber. Nam á conhecimento algum da-alma, ou obra meritória &c. de que nam se-investigue a esencia e atributos: e tudo o mais, que lhe-vem à imaginasam: e com tanta disputa nam concluem nada que sirva, para declarar o dogma: que é o empenho do-Teologo. (Verney, 1746, p. 207)

O território obscuro das coisas que “não sabemos”, portanto, é vedado. Não há mais o interesse pela *figura* em si, como significante-mestre, validadora universal do preenchimento dado pela empiria. Esta não nos diz respeito. É melhor que fiquemos com as coisas. A *figura* “nem nos importa saber”.

RESPONDENDO VERNEY

Conforme o consistente mapeamento de Patrícia Woolley, o escrito de Verney, prontamente proibido em Portugal – mas ain-

da assim, *pirateado*, tendo circulado em edições clandestinas –, só se tornou possível graças a um histórico relativamente longo de desgastes entre o Estado (Português, mas não exclusivamente) e a Companhia de Jesus⁶. Ainda que o *Método* possa ter tido decisivo na erosão da imagem da Companhia, em Portugal, isso não impediu que, em seu tempo, tenha recebido inúmeros ataques. O teor das respostas – Woolley fala em centenas – costuma vir na chave retórica epidítica da *censura*, isto é, não se contesta diretamente a argumentação do padre oratoriano, mas, ao contrário, esta é satirizada na produção de uma personagem viciosa e mal-formada, com frequente apelo às “agudezas” criticadas nas lições de eloquência do *Verdadeiro Método*.

Exemplar é o escrito *Retrato de Mortecor*, de 1749, publicado sob o pseudônimo Aletóphilo Candido (na verdade, o então cronista-mor da Companhia, Francisco Duarte). O *retrato* pintado do frade barbadinho elenca, a princípio, todas as tópicas do encômio (o elogio do lugar de origem, da família, das virtudes etc), mas pela contrafação. De modo que pela origem duvidosa, coloca-se em xeque a unidade mesma do *caracter* afetado do retratado:

Zomba elle dos escuros termos, com que os Filozos explicão o conceito da Unidade, e para por tudo, como costuma,

6 Como aponta Woolley (acompanhando a maioria dos comentadores), o impasse com a Companhia de Jesus era de ordem política, tendo em vista que a centralização do poder na mão da figura real entraria em franco conflito com o modo corporativista calcado na neoescolástica: “Afim, a ordem inaciana, que durante os séculos XVI e XVII fora um instrumento importante da legitimação e afirmação das Monarquias Católicas, não só na Europa, como ainda nas conquistas de além mar, se tornara um organismo incômodo, quase estranho, no seio de um Estado que, uma vez consolidado no século XVIII, não pretendia possuir concorrentes em termos de poder e influência política. Nessa direção, o que poderia ser mais incômodo do que uma ordem religiosa, ultramontana por natureza, e que, além de tudo, possuía a prerrogativa de moldar as pessoas segundo seus interesses através do magistério que exercia junto às elites? De fato, tensões seriam inevitáveis.” (Woolley, 2009, p. 2-3)

com duas palavras em pratos limpos, define cientificamente, q o *ser hum he não ser dois*. (Cart. 9, pag. 7). Agora aqui o argumento: *Atqui*, que três, ou quatro *não são dois*: logo três, ou quatro são hum. E temos, que podiaõ os Authores ser tantos, como as cartas, e não obstante, ser hum o Author de todas. (Candido, 1749, p. 49)

A passagem é reveladora, tanto do procedimento, quanto do conteúdo da censura, da matéria que é posta em jogo. Primeiramente, Duarte não se escusa de fazer uso do silogismo para provar a fragilidade da argumentação do adversário.. A ausência de fundamentação das cartas que permitiria um enunciado ilógico como $1 = 3$, recai na construção do corpo do próprio enunciador que se torna múltiplo, *monstruoso*. Essa multiplicidade do um, aparece também em outra sentença conformadora de Duarte: *“Este he hum homem, que nos quis mostrar, que sabia fallar em tudo, e no muito, que fallou nos mostrou bastantemente, que de tudo sabia mui pouco”* (idem, p. 50). Percebe-se um estilo discursivo radicalmente contrário, *anti-ciceroniano*, que opta por sentenças longas e tortuosas que desvelem, deleitando pelo movimento do pensamento, o argumento. Duarte é “asiático”, no sentido dos estilos clássicos da elocução, e incorpora uma sintaxe também múltipla (uma mesma sentença comporta todo um movimento de ideias) que seja decorosa à matéria vil que escolheu tratar. Na verve satírica, Duarte pinça o nervo do conhecimento apregoa-do por Verney, aquele da Enciclopédia em sua “monstruosa cabeça” (idem, p. 49). A oposição entre “um” e “múltiplo” desbasta o cerne da *disputatio* pela alma do estudante português. Contra os saberes múltiplos, monstruosos, mal fundados da *Enciclopédia*, da história natural, da experiência, defende Duarte o saber metafísico bem constituído sobre o único pilar, o Um, Deus. De

modo que a partir da defesa pretensa do múltiplo, o monstruoso barbadinho aparece próximo da heresia.

Assim, não espanta que na economia dos significantes, Duarte junte o barbadinho de uma galeria paradigmática de hereges: “Attenda a que esta perigosa familiaridade foi o principio da perdição de hum Montano, de hum Paulo Samosateno, de hum Pedro Abayllard, e de outros de robusta Sabidoria, cuja queda fez tão grande estrondo, que durará por todos os séculos o ruído para o escarmento” (Duarte, 1749, p. 38). Obviamente, não há nenhuma densidade semântica nestes termos, é a pura ordem do discurso, o que os coliga é o traço “herege” e, portanto, “não-uno”, distante de Deus. Duarte conduz seu adversário retratado ao inferno, onde jazem os outros hereges.

O barbadinho do *Retrato de Mortecor* não é real, mas fictício. É um verossímil, construção regular de um inimigo vicioso que se *mostra* em demasia. Como assevera Hansen sobre a sátira da Bahia do XVII:

Fique claro que esta é uma das regras de hierarquização: o mesmo episódio – por exemplo, a desqualificação do índio ou do mulato – pode ser situado em níveis estruturais diferentes, sendo ou não um evento conforme sua posição no campo institucional dos discursos que lhe definem o valor. [...] Neste sentido, aquilo que em um poema particular é um evento – por exemplo, a arrogância mulata – pode ser deslocado como elemento descritivo de tipo em outro. Da mesma maneira, o *topos* “negro” ou “mulato”, por vezes tema, por vezes subtema, pode ser deslocada como insulto no ataque de não-negro e não-mulatos. Assim entendido, o tema não representa algo independente, diretamente extraído do vivido ou passivamente recebido, mas associa-se a paradigmas

que fornecem do que é evento ou daquilo que é uma variante dele, não comunicando nada de novo no contexto em que ocorre como caracterização de tipo. (Hansen, 2004, p. 221-2)

De modo análogo, o *topos* “não-cristão”, “não-uno”, “monstruoso” é o tema, sempre reiterado que define para um horizonte pré-definido aquilo que é evento, sem qualquer conexão com o “real” (tanto da pessoa histórica Verney, quanto do conteúdo mesmo de suas cartas). O insulto insere o texto glosado na tipificação do mau cristão, do herege arrogante, do “vulgar” (oponível ao discreto, ao “douto”). A resposta *típica* (em todas as acepções da palavra) de Duarte, ou melhor, de *Aletóphilo Candido*, apenas reafirma seu *éthos* de bom cristão, arrazoado, comedido etc. O *Retrato de Mortercor* é uma resposta ao *Verdadeiro Método* sem qualquer *experiência* de leitura. Sua inscrição genérica na ordem do evento anula o próprio potencial transformador da letra. O *Verdadeiro Método* é só mais um (exemplar) de vício (herético). Preenchimento de uma figura.

Outra resposta interessante é a do *Frei Arsênio da Piedade*, uja agudeza principia pelo nome, o *pharmákos* que excomungará da república piedosa a praga exógena, na verdade, José de Araújo, confessor do irmão do então rei, D. João V⁷.

Arsênio da Piedade propõe críticas duras àquilo que enxerga de mais equívoco no pensamento de Verney, isto é, suas concepções de teologia, metafísica e poesia. Pra Verney, a teologia deve se restringir à Ética, suplementar à Bíblia (clarificando-a em

7 Sobre o autor, Woolley traz informação relevante: “amigo íntimo de D. Manuel, irmão de D. João V, provavelmente frequentava as reuniões intelectuais pelo infante na Quinta de Belas, das quais participavam indivíduos como Martinho de Mendonça de Pina e de Proença (1693-1743) e Alexandre de Gusmão (1695-1753)” (Woolley, 2009, p. 7). Martinho de Mendonça e Alexandre Gusmão, antes de Verney, foram também autores importantes na defesa ilustrada da renovação de parâmetros éticos e educacionais em Portugal.

seus pontos nebulosos), ao que Araújo assevera o exato oposto: a ética está plenamente contida nas Escrituras, enquanto exmeppla. Nesse sentido, para Araújo, o lugar da filosofia é o da especulação, dar conta daquilo que o Texto não glosa. Há uma dissensão em termos da partição do conhecimento. O lugar da teologia, em Verney, é puramente o da hermenêutica bíblica, reservando a investigação do mundo à ciência. Duarte não opera essa separação, e a considera falaciosa.

Nesse ponto, Araújo satiriza o desprezo de Verney por Aristóteles (e pela especulação aristotélica da teologia tomística), reatualizando a velha polêmica entre antigos e modernos: “muito perdeo Aristoteles por não viver neste tempo, em que podia aprender deste Critico geral novo methodo de compor; na verdade diz delle tantos males, que se soubesse onde estavam seus ossos, era capaz de os mandar á queima” (Piedade, 1748, p. 26). Como se Verney cometesse uma *hybris*, ousadia de propor um mal ajambrado novo sistema para superar séculos de tradição. Ao querer “queimar” (e fica perceptível que a retórica é contrar-reformista, o que se apresenta é o fantasma da Inquisição) os ossos de Aristóteles, o novo pensador apresentadoutrina ímpia:

Naõ póde negar, que a alma racional seja fórma do corpo, como lhe chamou o Concilio Lateransense, nem tambem que haja accidentes na substancia, pois além dos accidentes da Eucharistia, de que fallarey em a Reflexão X. da Fysica, sabemos que há actos do entendimento, e da vontade assim naturaes como sobre naturaes de atricaõ, contricaõ, &c. Ha habitos infusos de Fé Esperança, e Charidade, e esta se perde pelo pecado grave, e se recupera com a graça, *que tambem he acidente*, e este, e os mais distinctos da alma. (Piedade, 1748, p. 26, grifo meu)

Araújo evidencia a linha mestra de sua argumentação e o problema central que enxerga na tese de Verney: negar Aristóteles e os conceitos metafísicos de substância e acidente é não compreender um dos fundamentos da teologia dogmática conforme posta pelo Concílio de Latrão. Observemos em partes. Primeiro, a alma racional como forma do corpo, quando entene-se *forma* como algo que se depreende *a partir* do corpo e que dele se separa neste ato de entendimento. A alma sendo, portanto, uma superfície, a substância, a categoria primeira da qual se predicam elementos que com ela não se confundem. As virtudes teológicas clássicas (Fé, Esperança e Caridade não são virtudes humanas, mas só existem pela intervenção divina, na medida em que o sujeito participa da divindade), portanto não estão na alma humana, são distintas desta; em aristotelês, *acidentes*. De modo que, nem o pecado, nem a Graça (precisamente o nome que se dá ao favor imerecido, à intervenção da mente de Deus na mente humana, isto é, o saber preexistente do bem) são constitutivos da *natura* humana, de sua substância intrínseca.. O humano peca pelo desvio de si (com a intervenção demoníaca). Mas se reencontra com a Graça a partir, também, de um desvio de si (com a intervenção divina). A substância é um puro si vazio na qual se podem inscrever virtudes e vícios, *acidentes*.

Nestes termos entende-se melhor a primeira condenação que Araújo realiza a um juízo de teologia revelada, emitido por Verney:

Aponte as seguintes proposições. Primeira: *O peccado de nosso primeiro Pay nos trouxe por castigo sermos sujeitos ao engano. Assim se lê na primeira parte vol. 253; e logo diz a segunda no mesmo lugar: Por isso nós peccamos, e pecando nos desviamos da verdade da ley divina; que he tão confor-*

*me a boa razão, porque não damos atenção á dita verdade. A que há falsidade, e aliquid sapiens haresim. Na primeira se dá a entender, que nossos primeiros Pays antes do seu peccado não estavam sujeitos ao engano, porque como nesse tempo não tinham peccado, tambem ainda não tinham incorrido na pena; e com tudo isso, antes de estarem sujeito ao engano peccarão, segue-se logo, que he falsa a segunda proposição, em que se requer a inadvertência para o peccado. Quanto mais, que antes de Eva pecar, a enganou a Serpente, como ella confessou claramente; *Serpens decepit me*. E Adão levado das palavras de Eva cahio no mesmo engano. (Piedade, 1748, p. 10)*

Se, como propõe Verney, o erro advém do pecado original, é a condição da queda que produz a natureza humana defasada da verdade, de modo que, traduzindo no aristotelês neoescolástico de Araújo, há uma mudança sensível entre a *substância* humana antes da queda e depois da queda. Esta explicação, entretanto, excluiria o erro primeiro, a primeira mentira, o erro que antecede à queda. De modo que não pode ser o erro substancial (a condição humana degradada) que produz o pecado. É o pecado, portanto, acidental e a condição da queda só ampliou sua margem de aparecimento. Nenhuma transformação substancial se operou, apenas outra, da ordem dos acidentes. O raciocínio de Verney, na apreciação do padre jesuíta, falha em explicar a relação de continuidade, isto é, como sair de um estado de perfeição (edênico) para um estado de imperfeição (após a queda). Curiosamente, o modo metonímico de Verney, para criar um circuito causal no qual o método do “rastros” funcione, deve apagar uma primeira instância, um primeiro momento, tornado então incognoscível. É preciso excluir esse saber especulativo sobre o princípio, saber

esse entendido como sendo da ordem daquilo que não se tem acesso. Verney, portanto, exclui o motor imóvel aristotélico e, no processo, opta por tratar do mundo a partir da queda, um mundo histórico que exclui o tempo sem tempo anterior. Sua física experimental não versa e não quer versar sobre a metafísica dos princípios.

A exclusão da metafísica, em Verney, dá-se em nome da *história*, de um pensamento propriamente histórico que se restringe a pensar as contingências, sem refletir sobre a origem. Como bem nota Jacson Schwengber, Verney anteciparia um raciocínio novíssimo (já entrevisto na filosofia da história de Voltaire) que vê na história outro tipo de mestra da vida, não mais no sentido exemplar pensado por Cícero, mas enquanto chave interpretativa que permite julgar os ditos e feitos, que permite dar inteligibilidade a um processo⁸. Em outras palavras, em sua interpretação teológica da queda, Verney exclui o tempo divino em nome de uma melhor compreensão do tempo histórico (este sim, cognoscível a partir das evidências). A Bíblia não é assunto para ciência, mas para fé, logo não deve impactar nos debates sobre a natureza.

8 “A estrutura argumentativa mobilizada por Verney oferece indícios da importância da historicidade para a compreensão dos indivíduos, da sociedade e do conhecimento. Ele adotou uma perspectiva historicista que relativizava a suposta inferioridade dos clássicos em comparação com os modernos. O merecimento de cada autor deveria levar em consideração a cultura em que este estava inserido. Alguns exemplos de sua opinião são seus comentários sobre o valor de Aristóteles e São Tomás de Aquino: ao condenar o que considerava inépcias do modelo pedagógico peripatético, fazia uma ressalva: ‘não desejo, caros jovens, que imputeis todos esses erros a Aristóteles, mas apenas ao seu método de filosofar e em parte as vicissitudes de sua época’; também asseverava: ‘deixemos por isso de ficar surpreendidos por São Tomás de Aquino ter refletido profundamente sobre muitos assuntos de filosofia e de teologia que nos tempos atuais não são do agrado dos mais doutos’. Isto porque, segundo Verney, ‘era necessário que São Tomás se conformasse a seu tempo’ (...) ‘Aquino foi decerto um ilustre varão e mesmo digno de melhores tempos’. (Schwengber, 2016, p. 43)

Tal exclusão é operada em nome de um saber. Perfaz-se pela defesa já aludida da clareza, de uma outra forma de racionalidade. Obscuro é todo esse palavrório seiscentista sobre o gênero dos anjos, sobre as substâncias e seus acidentes. Em última instância, a *tradição* é obscura (ela é também histórica e, portanto, substancialmente passível de equívocos), a Escritura, clara. Contra isso, o que defende José de Araújo é sorte de matização:

Que peccado he, que os estudiosos lidem com questoens, que ornaõ, e desembaraçaõ o bom discurso? [...] Da mesma sorte mal entenderá a explicação em termos Filosoficos, quem não he filosofo. Se eu disser a hum rustico: o Sol anda á roda da terra, e huns mezes faz huns dias mayores, e outros menores, melhor me entenderá, do que se lhe falar por termos mathematicos em Equinocio, Solsticio, Zenith [...] Sem duvida, que a explicação deve ser em termos acomodados ao que ouve, e não como fazia hum, que rogando ao barqueiro o trouxesse de Santarem a Lisboa, lhe disse assim: Doutor, e perito nauta, levaime na vossa cava cimba pelas ondas de Amphitrite até a minha cara patria. (Piedade, 1748, p. 28)

Seguindo os preceptistas aristotélicos seiscentistas no que tange a elocução, Araújo propõe modos hierárquicos de clareza e obscuridade. Contra a clareza ubíqua do discurso científico apregoado por Verney, Araújo, em sua crítica aristocrática que implica a separação das almas de ouro e de ferro, evidencia que o “povo” pintado pelo iluminista é abstrato e que, portanto, não é (ainda) povo nenhum. Mais uma vez, o saber enciclopédico é o inimigo. O livro que contém todas as respostas é ilegível, não chega aos ouvidos do “barqueiro de Santarém”. E nesse sentido, a

eloquência não é um mero instrumento, um modo de edulcorar o emplasto do verdadeiro, mas ao contrário, é um fim em si mesmo.

Com isso entende-se melhor a nova expulsão dos poetas da república iluminista. Para o padre oratoriano, a poesia está do lado da obscuridade, do discurso que se fecha em si mesmo e se aparta das coisas (àquelas passíveis de serem conhecidas). Para o padre jesuíta, ao contrário, há valor na dobra da linguagem sobre si, nas palavras transladadas das coisas. Na Reflexão VII, justamente dedicada à poesia, Araújo vem defender Frei Antônio das Chagas (1631-1682), alvo da pilhéria e da desmontagem lógica pela crítica poética de Verney. Peguemos este caso paradigmático da leitura dupla, de Verney e Araújo, acerca da poesia de Antônio das Chagas:

Instante de jasmin, concepto breve,
Atomo de azuzena presumido;
Pues os juzgam las ancias del sentido,
Sospecha de cristal, susto de nieve.
Nó pie, mentira sois: puse como aleve,
Ni verdade en un punto aveis cumplido.
Antes creo que escrúpulo aveis sido:
Pues de ser, o nó ser, la duda os mueve.
Como, si idea sois de ojos tan claros,
Hazeis los ojos fé para creeros
Y bazeis la vista sé para miraros?
Yo me resuelvo em fin que he de perderos.
Pues si el veros es solo imaginaros;
Siendo imaginacion, como he de veros?

Este soneto tem tido mil aplauzos: e ja achei quem me-dise, que era onde podia chegar, o ingenho umano. Contudo isso eu

defendo, que os que o-louvam, proguntados polas palavras do-Soneto; ám-de confessar, que o-nam-intendem. Primeiramente, estas palavras, *instante de jazmin, concepto breve, átomo presumido, sospecha de cristal, susto de nieve, ancias del sentido*: sam frases que nada significam: e nam só em Portuguez, mas em nenhuma lingua. [...] E temos, que o primeiro quarteto nada significa: porque querendo ele significar, um pé pequeno; serve-se de termos, que nam significam isso. Na segunda quadra sobe de ponto o encarecimento: e nam se-contentando de dizer, que é pequeno, e é um ponto; acrescenta, que nam á tal pé no-mundo, pois somente fica a duvida, se o-ouve, ou nam ouve. [...] Ora diga-me V.P. polo amor de Deus, se intende o que quer dizer, este Poeta. Primeiramente, ele nam conseguiu o seu fim, que era mostrar, que o pé da-sua Dama era pequeno: provou mais doque queria; e mostrou, que nam avia tal pé. [...] Nam consiste a beleza de uma figura, em ter um ponto por-pé; antes isto é deformidade: consiste, em ter um pé proporcionado [...] E eu intendo, que a Dama ficaria mais contente, de ter um pé grande; doque de nam ter pés, e necessitar de moletas. (Verney, 1746, vol 1., p.240)

O que o texto diz é *nada*. E de um jeito elaboradíssimo: para demonstrar a pequenez do pé, pinta a sua inexistência. Contra isso, a lógica de preenchimento do poema de Chagas postula a aproximação de conceitos díspares, pé e átomo, pé e susto de neve, a partir da pequenez hipostasiada. Conforme as categorias aristotélicas: o pé é pequeno em dimensão, assim como o átomo é “pequeno” em quantidade (indivisível em outra parte, logo é a parte última da divisão), de modo que os dois se aproximam pela *maravilha* no poema. Contra o retrato que traduz, deleitando, para um leitor douto, um conceito – pé pequeno –, Verney deseja uma dama que ande, caminhe de carne osso: emprópria maledicência faz transpirar o princípio utilitário subjacente à argumen-

tação. O que diz o poeta não se entende. São palavras vazias, puro transporte de significantes que, no caso privilegiado do poema, precisamente apagam a existência da coisa (o pé). Contra as palavras, então, *as coisas*. Ao que responde Araújo:

Passa logo à censura dos versos de Fr. Antonio das Chagas, e vemse o mundo abaixo, porque dissera em hum verso *agradables daños*, julgando, que andão ali os trocadilhos aos muros. E porque? Porque os *damnos* se nam podem dizer agradeveis? Grande dificuldade! [...] Ha erros, que são acertos, e por iso he adagio latino: *Rectum ab errore*. Quantas vezes de hum *damno* nasce huma grande felicidade? Em huma occasião deraõ huma estocada a hum homem, e a espada lhe furou hum apostema, que tinha no interior, e lançando-a pela ferida, ficou livre della. Outro, dando huma grande pancada com a cabeça, ficou com seu juízo perfeito, sendo até entã mentecapto; e porque se não podia dier, e muito mais na Poesia, que aquella pancada, e estocada foraõ agradaveis? [...] Se as exaggeraçoes não servem os Poetas, a quem quer que sirvaõ? (Piedade, 1749, p. 24-5).

A tópica pela qual o padre jesuíta salva Antônio das Chagas do absurdo é a do *desengano*. Os sentidos da vida material são sempre imperfeitos em relação àqueles do tempo sem tempo. Assim, que diante da eternidade, os danos podem ser agradáveis. A poesia para ele, ainda é da ordem do desengano, é a arte do mundo caído que põe em cena, justamente, a condição falsa. O que é um simulacro em um mundo falso se não um apontamento de sua própria dissolução? Nesse sentido, o poeta pode ousar. A poesia, por imagens, coloca-nos mais próximos do inteligível; a

imagem não obscurece, mas aclara a falsidade constitutiva que nos cerca. Neste sentido, é o próprio gesto poético que vale por si próprio, ao produzir resultados distintos daqueles dados pela transmissão da verdade (a pancada que corrige o estado do mentecapto). Há diversos modos de falar (do poeta, do filósofo, do barqueiro) que implicam diversos modos de, retoricamente, habitar a cidade. Assim que os discursos se organizam, para Araújo, horacianamente, em acordo às ocasiões de performance. Dentro da partilha de tempo, há momentos para poesia e para filosofia. É esta partilha dos tempos que, precisamente, Verney pretende reconfigurar, de modo que a poesia é, em última instância, perda de tempo:

Ofereceu-se para me emprestar o livro, e decifrar algum. Eu agradei a atenção: e respondi-lhe, que tinha mais o que fazer; e que não queria privá-lo do gosto de se ocupar em coisas tão engenhosas (Verney, 1746, p. 222).

Outros fazem versos, que se-lem para diante, e paratraz: de uma parte, fazem um sentido, da-outra, outro contrário, empregam nisto tempo consideravel, não só em fazê-lo, mas em decifra lo. (Verney, 1746, p. 228)

E eu acrescento, que se se estivesse na minha mam, condenaria estes tais Poetas, a passarem a sua vida fazendo *Acrosticos, Anagramas, Laberintos*; retirados do-comercio dos-omens; e felicitar-se com os seus inventos. (Verney, 1746, p. 229)

O último é particularmente revelador. Escrever poesia é uma punição. Perder-se em ridicularias. Escrever e ler poesias se

contrapõe ao comércio dos homens. Logo regular o ensino português é produzir uma máquina de regulação do tempo, na qual não há margem para poesia. Evidencia-se a passagem do mundo aristocrático de José de Araújo ao pequeno burguês de Verney. A primeira reação é, portanto a da exclusão, do apagamento. No comércio dos homens não há tempo a perder⁹.

E a poesia é precisamente esta falta estrutural – “os que nam tem ingenho para fazerem, que um conceito brilhe, com a sua própria luz, sem a-pedir emprestada; vem-se obrigador, procurar toda a sorte de ornamentos, e apegar-se a quaisquer agudezas boas, ou más; para com elas fazerem figura” (Verney, 1746, p. 219). O que está em jogo, por fim, não é certo banimento das imagens? De uma escrita *contra* as figuras? A imagem como esse indivisível separador que nos impede de tocar o real? E aqui a retórica contrarreformista de Araújo pode revelar algo sobre seu inimigo: ao pensar a queda como questão consubstancial à humanidade conforme defendida por Verney, o padre jesuíta aproxima seu adversário do protestantismo: “Se falla da Religião Lutherana, ou outra semelhante, seja o que quizer, se falla da Catholica, he proposição temerária, errônea, e mal soante” (Piedade, 1748, p. 12-3). Como, já entrevisto no caso de Aletóphilo Candido, a acusação tem muito do registro do verossímil, o sintagma vazio que apenas preenche o significado “herege”. Entretanto, e se efetivamente, Araújo tiver matado a charada? E se para que o catolicis-

9 A síntese é famosa e muito citada: “A Poezia nam é coiza necesaria, na Republica: é faculdade arbitraria, e de divertimento. E assim nam avendo necessidade de fazer versos, ou fazelos bem, ou nam fazelos: por-nam se-expor às rizadas, dos-inteligentes. Se eu vise que o estudante nam tinha inclinação à composizam explicaria brevemente as leis poeticas: que é uma erudisam separada da-composizam, e todos podem aprender, ao menos para intenderem as obras: e o deixaria empregar no que lhe-parecese. Desta sorte, livres os estudantes daquele cativello, podiam empregar-se em coisas utis em dar outro lustre à Republica.” (Verney, 1746, p. 275)

mo conforme-se ao iluminismo e à modernidade nascente, seja necessário que ele se “luteranize”? Não é precisamente a Graça o problema central da reforma protestante? A não cognoscibilidade da Graça (como questão substancial, uns tem, outros não) não implica de partida uma ética (é preciso agir como se tivéssemos a Graça, porque a perdição é garantida, a salvação, hipotética) regulatória, em especial, do tempo? Pecado e graça não seriam mais acidentes, mas constitutivos da substância mesma do humano. E aqui aproximamo-nos da leitura weberiana de Lutero.

Para Lutero, precisamente, contra o mediador imagístico da Verdade (a Igreja e suas figuras), o acesso a esta não pode se dar por vias racionais, mas ao contrário, somente pela fé. De modo que não faz sentido preocupar-se com o outro mundo, o interesse da teologia é pelo aqui e pelo agora, pelas coisas. Lutero veda, em sua teologia, o acesso católico clássico que poderia realizar as conexões entre *palavras* e *coisas*.

Eis aí o ponto climático na qual se conectam a imagem e a graça. Poesia e metafísica agora são suplantados pela nascente noção protestante de trabalho (precisamente aquela defendida por Verney contra os excessos ociosos destas disciplinas). Para Weber, é a partir de Lutero que se dá “a valorização do cumprimento do dever no seio das profissões mundanas como o mais excelso conteúdo que a autorrealização moral é capaz de assumir” (Weber, 2004, p. 39). É esta a virada operada pelo conceito luterano de vocação (*Beruf*). A vocação é o chamado divino para que a realização humana se dê na carne, revestindo de significado religioso o trabalho cotidiano. A verdade não está no culto ascético, mas no movimento, na atuação em vida, no *trabalho*. Em certo sentido, o ser não é a absoluta negatividade anterior às categorias, mas é produzido em seu interim. O ser é *enquanto* trabalha. O Lutero, lido por Weber, rejeita o saber especulativo,

realiza-se a ética por meio da Vocação e da leitura, *sola scriptura*, de forma não dissimilar de Verney.

Assim, desvela-se a estrutura metonímica da contiguidade. Recusar à especulação, recusar à imagem, recusar o desengano é preocupar-se com o regramento do corpo conforme ele está no mundo. Não mais há tempo para pensar figuralmente o preenchimento do além, mas o tempo é o do aqui e do agora. A produção da alma não se dá mais em nome de um além inteligível, mas de um inteligível mundano, acessível, este sim que se pode conhecer. A inescrutabilidade da Graça, tese luterana fundamental, precisamente veda o acesso ao inteligível e condena o sujeito ao sensível. A poesia é posta no *Verdadeiro Método de Estudar* em acordo com um pensamento do regramento do tempo, daquilo que Weber chama de ascese intra-mundana, da regulação das práticas corporais, das horas do dia que devem reger o comércio dos homens. O que se opera (a despeito da proposta de Lutero, evidentemente) é a colonização do domínio privado em nome da ordem pública. O que se tem de Deus, no mundo, é somente o *chamado*, a vocação, *indício* de Sua vontade e que, portanto se realiza no fazer com as coisas. A coisa está em contiguidade com a vontade de Deus, de modo que não há necessidade de imagens para representá-la. Falham as palavras. Ficam as coisas. O tempo é o do fim de uma ideia de poesia.

Ou para traduzir a questão em termos neoescolásticos, enquanto a substância pré-queda e pós-queda é a mesma, ainda há uma ponte de contato com o mundo sem tempo, de modo que se torna possível representá-lo através da Graça (a intervenção divina para o bem). Ao contrário, no mundo de Verney no qual a queda é substancial e muda irreparavelmente a natureza humana, não há possibilidade de conexão, não se participa minimamente da verdade, daí a impossibilidade de sua representação.

De modo que o que resta não é representar o divino, mas contentar-se com o tempo do calendário, o tempo do comércio dos homens no qual apenas se indicia a vontade divina. Não mais se chega a Deus negando o mundo das coisas, mas através destas. Diante da impossibilidade de representação de Deus, há duas alternativas: a irrelevância do Divino (diante da inescrutável realidade de Deus, devemos ignorá-lo) ou o abandono da razão em prol da Fé e, portanto, de um regramento do corpo que garanta, precisamente, a existência desta fé. É a segunda que parece ser incorporada por Verney. O além nos aguarda, até lá, é preciso trabalhar. É preciso ocupar-se do comércio dos homens.

Nesse sentido, penso que essa breve reconstituição do deslocamento dos usos da poesia entre textos contemporâneos, de Verney e de Francisco Duarte, espero que tenha se tornado patente o lugar que a poesia pôde começar a ocupar a partir do século XVIII. Um lugar propedêutico, pedagógico, que serve ao convencimento e educação daqueles que resistem a uma determinada “verdade” conflituosa. Um lugar, por um lado, universalista, regrando-se os usos da poesia a uma tese geral sobre a transmissão dos conhecimentos; por outro, limitadíssima, pois, há sempre um tempo em que a poesia se torna defasada, de forma que torna-se necessário fazer outras coisas. No momento da especificação dos saberes, a oratória apenas ajuda o especialista a convencer o não-especialista de seus saberes. O discurso, em si mesmo, não é capaz mais de produzir encontros fortuitos, conceitos desenganados, como entende Francisco Duarte. Nesse sentido, o escopo da poesia e das demais artes do discurso torna-se limitado. Nociva passa a ser a poesia que demanda muito tempo, um desregramento do discurso que supera sua serventia, seu uso. Diminuir o alcance da poesia é também delimitar seus modos de fruição, restringir o tempo disponível para o gozo do

discurso. A clareza unívoca se torna um valor quando a utilidade se propõe como universal. O mundo de Francisco Duarte é um mundo aristocrático, onde alguns possuem o tempo necessário para se instruir com deleite, desdobrando as muitas vicissitudes do mundo por meio do desengano das artes poéticas. O de Verney já alardeia ao relógio iluminista que arregimenta o corpo e sua distribuição fragmentar em pequenas unidades temporais. Com Verney, a arregimentação do tempo dos calendários, do regramento ótimo da divisão do trabalho, passa-se a perceber a declaração inequívoca que não há mais muita ocasião para a poesia.

REFERÊNCIAS

AUERBACH, Erich. *Figura*. Trad: Modesto Carone. 1ª ed. São Paulo: Ática, 1991.

CANDIDO, Aletophilo (Francisco Duarte). *Retrato de Mortecor*. Sevilha: Imprensa de Antonio Buccaferro, 1749.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad: Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. 3ª Ed, Rio de Janeiro: Nau Editora, 2002.

HANSEN, João Adolfo. “Razão de Estado” Em *Artepensamento*. 1996. Disponível: <https://artepensamento.com.br/item/razao-de-estado/> Acessado em: 09/03/2020 às 08:38.

_____. “Condicionamentos institucionais e preceitos epidícticos das artes sacras coloniais” Em *Revista USP*, São Paulo n. 121, abril/maio/junho 2019, pp. 11-30.

_____. *A sátira e o engenho*. 2ª Ed. Ver. – São Paulo: Ateliê/Unicamp, 2004

KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas: O herói trágico de Sófocles e seu tempo*. Trad: Margarida Goldsztytyn. 1ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

LOTZ-HEUMANN, Ute. “Imposing church and social discipline” Em HSIA, Po-Chia (org.). *Cambridge History of Christianity: Volume 6 – Re-*

form and Expansion 1500-1660. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 244-260.

MURATORI, Ludovico. “Da perfeita poesia” Em ACÍZELO, Roberto (org.). *Do Mito das Musas à Razão das Letras*. 1ª Ed. Chapecó: Argos, 2014.

PAES, Maria Paula Dias Couto. *A sociedade do corpo místico: A Formação do Império e a Fundação da América Portuguesa*. Tese de doutoramento apresentado ao programa de Pós-graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2006.

PALOMO, Federico. “Disciplina christiana: Apuntes historiograficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna. Em *Cuadernos de Historia Moderna*, n. 18, Madrid, 1997.

_____. *Fazer dos campos escolas excelentes: os jesuítas de Évora e as Missões do interior em Portugal (1551-1630)*. 1ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

PÉCORA, Alcir. *Máquina de gêneros*. 2ª ed. São Paulo/Campinas: EDUSP/ Editora da Unicamp, 2018.

PIEIDADE, Argênio da (José de Araújo). *Reflexoens apoloéticas à obra intitulada Verdadeiro Metodo de Estudar*. Valença: Oficina de Antonio Balle, 1748.

SÓFOCLES. *Édipo Rei*. Trad: Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2001.

SCHWENGBER, Jacson. *Ler os Clássicos com ‘Olhos Modernos’ – ou como a história antiga deveria ser lida no século XVIII português: método e crítica em Verney (1713/1792)*. Dissertação de mestrado apresentada ao PPG de História da UFRGS, 2016.

SILVA, Iverson Geraldo da. *Verney e a Ilustração Católica: Uma modernidade singular*. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPG em História da UFJF, 2008.

VERNEY, Luís Antônio. *Verdadeiro método de estudar para ser útil à Republica, e à Igreja*. 2 vol. Valença: Oficina de Antonio Balle, 1746.

WOOLLEY, Patrícia. "A tradição por um fio: os jesuítas portugueses diante de 'O Verdadeiro Método' de Luís Antônio Vernei (c. 1746-1750)" Em *Revista Intellèctus*, RJ, V. 8, n.2, 2009.

Este livro propõe uma reflexão conjunta e heterogênea acerca das diferentes formas de intersecção entre as teorias do discurso (sobretudo, literário) e o pensamento das ciências sociais. Congregando pesquisadores singulares, mas que trabalham com a interface transdisciplinar, o livro quer tentar apontar, por meio de breves estudos de caso, formas legíveis de interconexão entre saberes de disciplinas vizinhas, mas nem sempre próximas. Nasce em função da colaboração entre Universidade Federal do Rio de Janeiro e Universidade de Buenos Aires a partir do convênio Move la América, de 2025.

A partir dessa perspectiva interdisciplinar, também são exploradas perguntas antropológicas sobre o uso de livros e a prática da leitura, às quais se dirigem a processos de subjetivação dos leitores, e especialmente dos bons leitores. Algumas das análises oferecem uma perspectiva afetiva que entrelaça poder, saber e sentimento para repensar as maneiras pelas quais a sensibilidade é moldada por projetos culturais, políticos e identitários. Aqui, o sentido da leitura transcende um mero sentido intelectual para se referir a uma leitura de textos e/ou discursos que envolvem corpos individuais e sociais afetivamente mediados, leituras que às vezes regulam e governam –mais outras vezes transgridem– a agência política.

