

3

Literatura mundial pós-colonial do Realismo Mágico

Nos estudos literários não há exatamente certeza acerca do que é o *Realismo Mágico* ou o que ele faz. No entanto, a sua proliferação abunda. Há posições contraditórias sobre o seu significado, variando desde uma exaltação desmedida até a argumentação de que a utilização de um termo guarda-chuva só contribui para o obscurecimento da pluralidade de produções literárias. Mesmo a origem do termo é motivo de controvérsia, se surgiu primeiro na América Latina ou se é oriundo de influências europeias. Neste capítulo tentarei associar esta controvérsia com a internacionalização do Realismo Mágico. Também pretendo cercar a posição privilegiada do sujeito-intelectual para com os objetos que ele teoriza, seja o mágico, o real ou o inter-nacional e inserir os binarismos sujeito-objeto, natureza-cultura, mágica-realidade, fato-ficção, em uma estrutura diferencial que os antecede. Em geral, quero situar o leitor em alguma medida com a bibliografia em torno deste gênero literário e construir uma problemática em torno do que está em jogo através desta produção literária.

3.1.

Em busca do Realismo Mágico

Enquanto uso de termos historicamente contraditórios, a diferença entre o *real* e o *mágico* deve constituir o ponto inicial de qualquer pesquisa. A mágica é comumente associada a algo que está fora do domínio do real. O realismo se vincula automaticamente a exclusão da mágica. Diz-se que o que faz o oxímoro do *Realismo Mágico* é desvirtuar os binarismos comumente associados a estes termos. O *Realismo Mágico* se define basicamente por uma narrativa que naturaliza ou normaliza o supernatural. Real e fantástico, natural e o supernatural adquirem um estado de equivalência. No nível textual, nenhum dos dois termos possui uma reivindicação maior sobre a verdade ou referencialidade. Em outras palavras, é como se resolvesse uma antinomia entre a mágica e a realidade, não se decidindo entre um ou outro.

Diferentes concepções surgem a respeito da categoria do Realismo Mágico enquanto gênero literário: é um modo de narrativa utilizada por algum autor? É um movimento literário com uma agenda específica e definida geograficamente e com fronteiras culturais? É um gênero de ficção que pode ser comparado por sobre continentes e linguagens? Qual a distinção entre fato e ficção? Dentre a enorme gama de produções literárias que arrogam o título de *Realismo Mágico*, a única coisa que de comum entre estes textos é que tratam o supernatural como se fossem aspectos perfeitamente aceitáveis e compreensíveis do cotidiano.

A dificuldade ressurgue ao se considerar as propriedades de natureza dos termos “mágico”, “fantástico” e “surreal”. O último termo se refere normalmente às impressões artísticas do inconsciente que surgiram com o movimento vanguardista na Europa em reação ao realismo. Em aliança com as pesquisas de Freud, os surrealistas Salvador Dalí, André Breton e outros incentivaram a produção artística pautada primordialmente por fontes oníricas. Deste modo, o surrealismo não deve ser considerado como melhor representante do mágico, uma vez que é produzido por indução e não numa ordem de equivalência natural. A sutileza existente entre os termos “mágico” e “fantástico” como projetos antirrealistas se diferencia no modo como a narrativa incorpora estes elementos. De um modo mais específico, o “fantástico” se aproxima do que tomamos por sonho ou ilusão. No texto ou no cinema, a equivalência entre real e fantástico ainda estabelece certa hierarquia. O leitor tem consciência de que o que está acontecendo é um elemento sobrenatural e estranho àquele mundo, não listado na ordem cotidiana. Bolas de cristal, elfos, dragões e palavras mágicas funcionam como estes elementos. Eles estão em contraste com a naturalidade com que os eventos aparentemente inconcebíveis são incorporados pelo *Realismo Mágico*. Neste, ao contrário, os elementos surgem sem qualquer tipo de hierarquia. A classificação do estruturalista Tzvetan Todorov em torno da literatura *fantástica*, do *estranho* e do *maravilhoso* são descritos como dependentes de uma hesitação do leitor:

O fantástico, como vimos, dura apenas o tempo de uma hesitação: hesitação comum ao leitor e à personagem, que devem decidir se o que percebem depende ou não da “realidade”, tal qual existe na opinião comum. No fim da história, o leitor, quando não a personagem, toma contudo uma decisão, opta por uma ou outra solução, saindo desse modo do fantástico. Se ele decide que as leis da realidade permanecem intactas e permitem explicar os fenômenos descritos,

dizemos que a obra se liga a um outro gênero: o estranho. Se, ao contrário, decide que se devem admitir novas leis da natureza, pelas quais o fenômeno pode ser explicado, entramos no gênero do maravilhoso. (Todorov, 2008, p.47-8)

Pode-se dizer que o *maravilhoso* de Todorov está próximo do *Realismo Mágico*, embora o conceba somente até a obra de Kafka, *A Metamorfose*. Porém, o *Realismo Mágico* se insere necessariamente em um debate mais amplo do ponto de vista da literatura mundial, englobando a relação centro-periferia. Segundo uma edição de estudos pós-coloniais (Ashcroft, Griffiths, Tiffin, 2007) o termo teria sido fundado inicialmente por Jacques Stephen Alexis, em 1956, através do título *Of the magical realism of the Haitians*. Os aspectos míticos e lendários de camponeses e tradições funcionavam como uma representação de reivindicação emancipatória:

Alexis sought to reconcile the arguments of post-war, radical intellectuals in favour of social realism as a tool for revolutionary social representation, with a recognition that in many post-colonial societies a peasant, pre-industrial population had its imaginative life rooted in a living tradition of the mythic, the legendary and the magical. (Ashcroft, Griffiths, Tiffin, 2007, p.118)

Apesar da utilidade inicial do termo,⁴⁰ ele se tornou para alguns críticos uma generalidade que englobava simplesmente qualquer narrativa não afeita às convenções realistas do Ocidente. Na década de 1990, a internacionalização do *Realismo Mágico* levou Hommi K. Bhabha a chamá-lo de linguagem literária do mundo pós-colonial: “‘Magical realism’ after the Latin American Boom, becomes the literary language of the emergent post-colonial world” (Bhabha, 1990, p.7). Mais recentemente, Ashis Nandy, um autor vinculado aos estudos psico-sociais do encontro colonial, considerou o *Realismo Mágico* como uma das marcas de uma tendência que possibilitou a criatividade e de ter funcionado como ponte entre mundos incomensuráveis em um planeta multiétnico e multicultural.⁴¹ E ainda que

⁴⁰ Diferentemente das inúmeras antologias que tratam sobre o Realismo Mágico não me concentrarei no mérito fundacional do termo. Para além de Franz Roh e Alejo Carpentier, figuras de meados do século XX, algumas teorias já chegam a atribuir a origem do termo recuando até o romantismo alemão com um dos filósofos do grupo de Jena, Friedrich Freiherr Von Hardenberg, ou simplesmente Novalis.

⁴¹ Segundo Ashis Nandy, o que tem permitido o absurdo se alojar na consciência contemporânea foi uma dialética ocorrida durante o século XX: “I have argued here that the twentieth century

ele considere o gênero como um modismo do passado, ao lado do surrealismo e da atonalidade da música clássica, é inquestionável que muitas das produções literárias contemporâneas ainda tentem ganhar espaço mundial ao se considerarem literatura “mágico realista”. A influência do *Realismo Mágico* se deu não somente porque conseguiu uma amplitude para além das fronteiras continentais, mas também porque a indústria soube se utilizar das suas técnicas visuais para o desenvolvimento de novas estratégias de marketing.

Em outros tempos, o lugar do absurdo ou do surreal eram destinados aos lugares específicos de proliferação criativa, em meios exclusivamente artísticos, musicais, poéticos ou místicos. É, portanto, mérito do realismo mágico ter conseguido aliar o insólito com o clássico (Nandy, 2009). Com a ajuda da teoria literária pretendo colocar em perspectiva este “símbolo” de representação do mundo pós-colonial enquanto linguagem literária.

O ponto de referência na discussão literária sobre o realismo mágico é sem dúvida o livro de Lois Parksion Zamora e Wendy B. Faris (1995), intitulado *Magical Realism: Theory, History, Community*. O volume trata pela primeira vez do *Realismo Mágico* como fenômeno internacional, trazendo contextos literários tão diversos quanto América do Sul e Norte, Caribe, Europa, Ásia e África. Nele, estão inclusos os famosos ensaios de Franz Roh [1925] e de Alejo Carpentier [1949]. Estes autores formaram a base para o grande debate em torno do lugar do “verdadeiro” realismo mágico, se oriundos da Europa ou da América Latina. Mas este debate se deu menos entre Roh e Carpentier do que seus comentadores que até hoje disputam a originalidade do termo e o lugar onde a mágica mais livremente se anuncia.

A pergunta inaugurada por Carpentier no prefácio de *O reino deste mundo* (2009) – “o que é a história da América toda senão uma crônica do *real*

primarily acted out the dreams of the nineteenth: from various schools of liberalism and socialism to the major ideologies that sanctioned modern despotism and Satanism, most of the century’s influential idea systems had their origins in the nineteenth century”. A ilusão do controle sobre os processos sociais e pessoais – engenharia social, história objetiva e a própria psicanálise – teriam adquirido um “mecanomorfismo”: “In the second half of the twentieth century, this mechanomorphism reached the heart of mainstream public culture. Protest and rebellion against mainstream cultures, self-conscious or otherwise, began to take the shape of absurd, the surreal, the unrealistic and the trans-real” (Nandy, 2009, p.20-1).

maravilhoso?” – estaria no âmago deste debate que na perspectiva de Amaryll Chanady (1995) permitiu a construção de uma “territorialização do imaginário” da América Latina em relação de diferença para com as instituições europeias. Enquanto caracterização do Realismo Mágico como obra exclusivamente pós-colonial, o ensaio de Stephen Slemon, trazendo o título *Magic Realism as Postcolonial Discourse*, de 1986, é se não o primeiro, pelo menos um dos primeiros textos a definir o *Realismo Mágico* em termos de discurso pós-colonial, envolvendo-se com as “vozes” mágico-realistas de títulos canadenses.

Em que pese a abordagem “internacionalista” do Realismo Mágico na coletânea de Zamora e Faris, nenhuma indicação de como o gênero possa ter se tornado um fenômeno global é colocada. Esta crítica foi recentemente avançada por Christopher Warnes, outro autor que caracteriza o Realismo Mágico como romance pós-colonial. Em *Magical Realism and the Postcolonial Novel: Between faith and Irreverence* (2009), argumenta que pretende aliar o internacionalismo de Zamora e Faris com o volume de Erik Camayd-Freixas (1998), cujo estudo “etnológico” é baseado na presença de mitos, lendas, e no sincretismo de indígenas, africanos e camponeses das regiões isoladas das Américas (Warnes, 2010, p.5). De interesse particular para esta dissertação é o fato de que no volume de Camayd-Freixas, a perspectiva global é novamente enfatizada numa perspectiva antropológica, onde a interpretação do *Realismo Mágico* funciona como expressão de um tipo particular de sistema de crença. Christopher Warnes tentará avançar uma metodologia que impeça este tipo de generalização, preferindo a escolha de obras pontuais. O que resta é saber de que maneira ou se o local e o global estarão interligados.

Enquanto pretensão de ser uma abordagem que privilegia o meio-termo entre o internacionalismo das autoras Zamora e Faris e a profundidade de análise etnológica de Erik Camayd-Freixas, Christopher Warnes analisará os quatro autores mais famosos da América Latina, o “ABC” latino-americano nas figuras de Jorge Luis Borges, Miguel Ángel Asturias, Alejo Carpentier e Gabriel García Márquez; a produção do indo-britânico Salman Rushdie; e do nigeriano Ben Okri. Por esta escolha, justifica-se: “I have preferred to run the risk of being criticised for adopting too limited an approach to definition and text selection than the opposite” (2010, p.6). Ele propõe situar seu estudo, portanto, entre um fenômeno global e o respeito pela localidade – cultural, literária, política, histórica. Porém,

em que se pese a estreita metodologia de análise, o argumento maior do livro de Warnes é o de que todas as obras do *Realismo Mágico* contêm elementos em um jogo constante que varia entre a “crença” e a “irreverência”, designações que se correlacionam respectivamente com os termos “ontologia” e “epistemologia”.⁴² Segundo Warnes, *crença/ontologia* e *irreverência/epistemologia* procuram um engajamento distinto com a causalidade:

Where faith-based approaches utilize the magical in order to expand and enrich already-existing conceptions of the real, discursive magical realism deliberately elevates the non-real to the status of the real in order to cast the epistemological status of both into doubt. (Warnes, 2009, p.14)

De acordo com esta divisão, as obras literárias poderiam ser classificadas da seguinte forma: a) Miguel Ángel Asturias, Ben Okri e Alejo Carpentier no paradigma do realismo, com a ressalva de que para eles o realismo europeu é uma versão depauperada da realidade. Ao objetar as forças brutais de uma modernidade que privilegiou o modelo colonialista, o *Realismo Mágico* de Asturias, Carpentier e Okri reivindicam o que foi perdido pela modernidade: conhecimento, valores, tradições, modos de ver e crenças. Para esta perspectiva (“faith based”, crença/ontologia), o paradigma causal deve ser expandido para inclusão de outros eventos possíveis e valores. Próximo do sentido weberiano, eles entenderiam que os aspectos causal-lineares da modernidade teriam triunfado por sobre a noção de participação de outros modos de ser e estar, devendo ser agora restaurados. A ordem empírica é acusada como investigação insuficiente para construção do conhecimento por deixar à margem as concepções sagradas herdadas. Warnes esclarece que este tipo de abordagem inevitavelmente provoca uma tensão entre o fundamento empírico-racional e a legitimidade que está sendo buscada por aqueles autores. A solução será, portanto, de atitude de fé ou de crença (“faith”) na realidade expandida dos mitos e culturas.

O outro engajamento com a causalidade é o da irreverência: b) Com a “irreverência” não é a expansão de uma singularidade cósmica que se busca. Também não há privilégio de concepções sociais ou de relação de “compreensão

⁴² Christopher Warnes prefere o termo “irreverência” para contrapor a noção de conhecimento implicada no termo “epistemologia”, já que esta última possui implicações que podem perpetuar o privilégio ou opressão.

intersubjetiva”. Ela pretende funcionar como uma crítica às suposições de verdade e coerência contidas na visão do mundo ocidental moderno, mostrando como estas são culturalmente e historicamente contingentes. “The truth claims of causality are seen as contingent on consensus, founded in language, and driven by discourse about reality rather than reality itself” (Warnes, 2010, p.13). Esta abordagem, cuja ênfase está nos poderes da linguagem e do discurso, será melhor representada no por Warnes pelo ceticismo e idealismo filosófico de Jorge Luis Borges, de quem também Gabriel García Márquez recebeu importante influência e em Salman Rushdie.

Conforme ressalva, as abordagens entre *crença* e *irreverência* não devem ser entendidas como mutuamente excludentes. Em cada um dos livros por ele analisados, há em maior ou menor quantidade os dois elementos, embora certa perspectiva possa dominar para determinado autor. Ele defende que teorizar sobre o *Realismo Mágico* significa tomar a obra na sua especificidade; não tratá-la como fenômeno internacional a priori ou impor uma teoria sobre os romances; mas tentar retirar deles a própria teoria. Diante deste pressuposto metodológico, é possível perguntar: “retirar do romance a teoria” significa permanecer no empirismo? O local tem mais privilégio que o internacional? Onde está o local? O internacional é uma ordem superior que dispõe em espaços distintos a pluralidade?

Para os propósitos desta dissertação aprofundar-se-á a análise que faz de *Cem Anos de Solidão*. Para Warnes, atributos ontológicos e de operações discursivas se tencionam dialeticamente em Gabriel García Márquez com a vitória dos atributos da irreverência. Ele alega que fazer distinção entre ontologia e epistemologia pode ser extremamente valioso para avaliações do discurso literário acerca das circunstâncias de produção dos textos, insistindo nas razões e motivações por trás de cada escritor.⁴³ Ele pretende assim evitar o perigo das generalizações do *Realismo Mágico* enquanto gênero ou movimento literário que são frequentemente vistos como automaticamente desconstruindo noções de subjetividade, história, nacionalidade, realidade, mas sem qualquer direção de

⁴³ Saber as motivações é válido. O problema é estabelecer uma coerência valorativa e intencional para um mesmo autor. As intenções de Gabriel García Márquez, por exemplo, se modificaram de *Cem Anos de Solidão* e *Crônica de uma morte anunciada* para um outro interesse em *O outono do Patriarca*.

como estas noções possam ser reconstruídas. O perigo subjacente a esta visão do hibridismo, como ressalta, é a de uma exaltação desmedida do híbrido, não significando necessariamente que a síntese do *Realismo Mágico* enquadre-se em uma agenda específica e positiva.⁴⁴ É oportuno mencionar que mesmo o nazismo se construiu a partir da criação de mitos, como atestam as propagandas de progresso e de superioridade da raça ariana.

É por esta razão que procuro me deter exclusivamente em *Cem Anos de Solidão*, evitando as generalizações do que pode estar contido sob a insígnia do *Realismo Mágico* na qual incorrem vários autores deste gênero (Faris, ; Slemon, 1986). Por outro lado, não deve ser difícil imaginar que Gabriel García Márquez foi um dos principais interessados na construção deste gênero. Como demonstrei no capítulo anterior, as condições do enunciado e a posição de quem enuncia é uma característica fundamental para os estudos pós-coloniais. Isto implica em procurar saber as razões e motivações de Gabriel García Márquez ao escrever. Como necessidade e desejo de comunicar, a “internacionalização” de *Cem Anos de Solidão* está envolvido, naquele processo que Paul Strathern (2004) identifica como ocorrendo na circulação deste “símbolo” identificatório - latino-americano (ou colombiano) - e que não ficou limitado a efeitos locais ou regionais. Logo após a publicação do livro, leitores de todo o mundo reconheceram e admiraram este grande livro. Enquanto recepção “simbólica” a sua circulação não foi menos ambígua:

Cem anos de solidão foi traduzido em mais de 30 idiomas, do hebraico ao indonésio, do híndi ao húngaro. Aonde quer que fosse, o livro parecia assumir uma estranha e peculiar vida própria. Edições piratas surgiram em grego, turcu, urdu e árabe. A União Soviética se agradou da visão liberal esquerdista do livro, mas achou necessário poupar seus leitores das cenas liberais de sexo. Nos Estados Unidos, as revelações do livro sobre a vida e a forma de pensar na América Latina foram bem acolhidas, mas o Departamento de Estado encontrou-se impossibilitado de acolher seu autor, declarando-o um perigoso revolucionário e

⁴⁴ A comparação entre o nazismo e a hibridização mágico realista pode ser observada neste excerto de Warnes sobre o uso conjunto entre história e mito: “In Herf’s argument, Nazism stands as an extreme example of the dangers of the political institutionalization of synthesis of myth and history, the magical and real. There is no reason why the literary manifestations of theses synthesis should automatically be considered innocent of such dangers. Just as the term magical realism can be used for a number of different purposes, so the mode of narration might also be harnessed to the cause of any of a range of possible agendas.” (Warnes, 2010, p.28)

recusando-lhe o visto. Mais tarde o governo colombiano resolveu seguir o mesmo caminho, emitindo uma ordem para que o passaporte de García Márquez fosse cassado e impondo-lhe restrições para viajar para fora do país. (Strathern, 2004, p.10-11).

A transformação do livro de símbolo para signo político – em nível intersubjetivo - se dá a partir do consumo literário como potencial de representação de ameaça subversiva a governos em todo o mundo: sob a penumbra do “comunismo” – a sua forma governista – as histórias locais são descritas como desestabilizadoras da ordem. De **fato**. Por outro lado, é por uma curiosa vontade de revelar “a vida e a forma de pensar na América Latina” que o livro passa a ser consumido. De **ficção**. A relevância em saber se a orientação de *Cem Anos de Solidão* é ontológica ou epistemológica diz respeito às questões de política e historiografia na maneira como a crítica literária a absorve.

Porém, se esta absorção se dá diante de um “internacional” que privilegia a pluralidade e o convívio horizontal de comunidades políticas estatais, será o objetivo desta dissertação problematizar este vínculo que é tacitamente assumido.⁴⁵ Faz parte da construção do internacional moderno como discurso estereotipar os indivíduos-cidadãos com identidades que os autorizam a participar do conjunto maior da humanidade. O internacional moderno autoriza, por assim dizer, a vida plural de cidadãos cuja existência só é reconhecida caso participem da soberania estatal.

Seguindo esta orientação, não seria viável perguntar de que modo o local cede espaço para o “lugar” do internacional? E de que maneira as práticas internacionais (conexões mundiais as mais variadas) e o *Realismo Mágico* (como literatura mundial) passam a ser celebrados como um corpo discursivo que passa a ser de interesse tanto por parte de autores de orientação “pós-moderna” como “pós-colonial”?

⁴⁵ A identidade nacional faz parte de um problema maior já que a delimitação das fronteiras territoriais já define *a priori* o lugar do cidadão no mundo. Warnes nos alerta sobre os perigos de se tomar ontologicamente o livro de Márquez: “But ultimately it is shown to be harmful in that it is part (and only) of the Buendias inability to love, their isolation, failures, solitude and still-born futures. Since the Buendias can be read metonymically, the judgment that falls upon them falls equally upon Latin America as a whole”. (Warnes, 2009, p.96) O que estas conotações revelam é uma metáfora que tacitamente se imprime a partir do imaginário internacional (e das instituições acadêmicas) em direção a uma fixação da identidade latino-americana.

O objetivo será portanto questionar as histórias que constituem os valores dominantes de supremacia, soberania, autonomia e hierarquia para serem ressignificados e estabelecerem novas estruturas de autoridade, novas iniciativas políticas, que são mal compreendidas pela sabedoria normativa, dentre elas a epistemologia que constrói a política mundial. Para a disciplina de Relações Internacionais, a relevância da pergunta, talvez seja esta: como questionar o discurso que autoriza o “internacional” e a compreensão de que deve haver algum lugar específico de onde se possa falar em nome “dele”? Qual a diferença dos mecanismos de exclusão que o internacional enquanto norma produz em relação aos outros universais que o Ocidente construiu? De que forma esta norma incorpora ao mesmo tempo que exclui as vozes subalternas que tentam ganhar expressão pelo gênero literário?

Acerca dos saberes normativos envolvidos com o *Realismo Mágico*, tome-se, por exemplo Gerald Martin (2010), um escritor dedicado ao tema e que recentemente publicou uma extensa biografia sobre Gabriel García Márquez. No livro de Martin está implícito que os “truques” e “invencionices” de *Cem Anos de Solidão* a respeito de uma realidade fantástica é utilizada apenas para desmistificá-la. Assim, se em *Homens de milho*, de Miguel Angel Asturias, os aspectos míticos (ontologia como expansão da realidade) são tomados como realidade etnográfica, Gabriel García Márquez estaria se utilizando desta mesma tradição etnográfica de forma irreverente, com o intuito de libertar o “Terceiro Mundo” de uma falsa consciência impregnada de obscurantismos e isolacionismos:

O que García Márquez criou, e a realização criativa não é menos extraordinária, foi a aparência mágica de um mundo de sabedoria popular – porque, no final das contas, o que caracteriza os habitantes do romance é a pouca sabedoria que possuem e o quanto são mal preparados para confrontar o mundo que lhes é destino e desdita habitar. O deles é um mundo no qual a sabedoria popular não mais é relevante nem válida. A forma não poderia ir além da forma das obras típicas do modernismo, que são, todavia, o ponto de referência desse romance – escrito como se fosse um “clássico atemporal”, ainda que cultivado por cada descoberta feita pelo gênero literário nos primeiros sessenta anos do século XX. (Martin, 2010, p.373)

Os aspectos do romance – circularidade, tradicionalismo, fatalidade, superstição, corrupção, violência e isolamento – são tratados por Martin como uma denúncia dos efeitos coloniais sobre indivíduos com pouca ou nenhum poder de conhecimento sobre si e sobre o mundo. A normatividade da visão de Martin

está mais do que implícita. Ela é explicitamente pautada pela necessidade de intervenção social. É claro que para se fazer um julgamento como o de Martin se deveria fazer uma distinção entre a visão de mundo do autor e os personagens que habitam no romance, o que só contribui para tornar qualquer exercício crítico literário uma questão muito mais complexa.⁴⁶ Porém, o que está em jogo é justamente o estereótipo que é criado em torno de práticas pedagógicas que deixam pouca margem para uma interpretação diferente. No campo literário ou da teoria social, das ciências humanas em geral, o livro é uma mercadoria como outro qualquer, que deve ser consumida de acordo com o interesse e desejo de qualquer um. É neste mercado mundial que se constituirá o jogo sógnico (mercadológico e representativo) em torno de *Cem Anos de Solidão*.

A distinção que é usualmente feita entre obra e autoria e a pretensão de que podemos descortinar todas as intencionalidades nelas contidas é um dos pressupostos do realismo de Martin, para quem *Cem Anos de Solidão* representa a emancipação da literatura “terceiro-mundista”. Esta visão ontológica dá a possibilidade de evocar uma simpatia para com seus personagens. No caso em tela, são os familiares e amigos de Gabito, ou seus conterrâneos da zona caribenha, representados metaforicamente através dos personagens do romance que são tomados por Martin como a metonímia da Colômbia ou América Latina.⁴⁷ O jogo das representações exerce o seu papel oferecendo condições de julgamento entre um mundo pré-científico e da razão, justificadas pela incapacidade de seus habitantes em conhecer o mundo. As implicações discursivas da leitura de Gerald Martin são claras: deve-se buscar esta racionalidade para que, finalmente, a

⁴⁶ Considerações sobre a polifonia de vozes no romance moderno que vão além das intenções do autor podem encontradas em Dostoiévski. (Cf. Bakhtin, Mikhail. Problemas da Poética de Dostoiévski, 2008).

⁴⁷ Metáfora e metonímia são associadas comumente a uma associação mimética, na qual, as imagens (substituída e em substituição) refletem uma na outra e são idênticas. Todavia, o sentido empregado nesta dissertação diz respeito a uma imagem que é a um só tempo ilusão de presença e, por isto, metáfora (ilusão) e metonímia (deslocamento), um signo de sua ausência e perda. Estas concepções são retiradas da influência de Bhabha (2010). No jogo das identificações este é um processo agonístico e de constante diferença.

América Latina saia do isolamento a que foi destinada.⁴⁸ (Juntar-se ao clube das nações?)

E que tipo de tensão se presencia aqui? A interpretação de Martin revela uma das tantas contradições que o mundo moderno nos impõe. Qual o lugar da fala? Em nome de quem Martin fala? Da mesma forma, os livros ou a biografia de Gabriel García Márquez pretendem falar por ele? É possível significar a subjetividade de Gabriel García Márquez numa totalidade livresca? Se me for permitido parafrasear o impasse inaugurado por Spivak, não estaria Martin próximo do caso do “intérprete ocidental que salva os nativos dos seus intérpretes nativos”?⁴⁹ Dois pontos-chave me possibilitariam afirmar a hipótese de que a abordagem hermenêutica de Martin é a deste “white man”. O seu próprio texto esclarece sintaticamente: a distinção cultural: “sabedoria popular”, de um lado e o romance moderno, de outro, entendido por Martin como um “clássico atemporal”. Muito mais do que revelar algo sobre Gabriel García Márquez, Martin revela algo sobre si mesmo: o julgamento das sabedorias a partir das suas classificações dicotômicas, subalterna e elitista, e a classificação de qualquer história como se destinada ao enquadramento das definições e regras do romance moderno. A enunciação, o contexto sócio-político de onde o sujeito fala (ou é permitido falar) é, por isto, um dos argumentos chave dos pós-colonialistas.

⁴⁸ Mais adiante ver-se-á que a intenção de sair do isolamento é também uma ambição de Gabriel García Márquez. A divergência que identifico em relação a Martin é que este já pressupõe saber de antemão qual a resposta a ser dada para o isolamento: a racionalidade técnica que vem travestida sob o codinome de “desenvolvimento econômico”.

⁴⁹ A aporia a que estão sujeitas as mulheres nativas da Índia, no contexto do Raj britânico, é colocada em perspectiva por Spivak através da abolição da prática de imolação das viúvas *sati*: “The abolition of this rite by the British has been generally understood as a case of “White men saving brown women from brown men”. White women – from the nineteenth-century British Missionary Registers to Mary Daly – have not produced an alternative understanding. Against this is the Indian nativist argument, a parody of the nostalgia for lost origins: “The women actually wanted to die”. O impasse do sujeito colonial ocluído surge como um problema da representação: “The two sentences go a long way to legitimize each other. One never encounters the testimony of the women’s voice-consciousness. Such a testimony would not be ideology-transcendent or “fully” subjective, of course, but it would have constituted the ingredients for producing a countersentence” (Spivak, 1988, p.297)

A crítica literária (ou qualquer outra disciplina moderna) não está isenta dos ideais reguladores que moldam as nossas concepções de identidade e mundo. As feições de uma concepção mundial que após a Segunda Guerra Mundial ganham contornos de relações entre estados é uma destas pretensões normativas. Antes da metade do século XX a configuração do mundo numa relação entre estados era circunscrita a poucos estados, sendo que a presunção de igualdade universal entre estas unidades praticamente inexistia em um mundo povoado por possessões coloniais e imperiais. É neste sentido que o tema o “terceiromundismo” está incrustado com o movimento do Realismo Mágico como um todo, formando entre si uma relação intrínseca entre literatura, modernidade e temporalidade e de todas as conotações geopolíticas que se fizeram sentir nesta “nova” tendência da literatura mundial. O próprio tema do desenvolvimento como modernização pode ser visto, por exemplo, à luz da discussão da presença da modernidade na América Latina.

As estruturas de dependência e de subdesenvolvimento contra as quais a teoria que procurou pensar a América Latina, as receitas de substituição de importação da CEPAL, a teoria da dependência, etc., sempre estiveram de um modo ou de outro alinhadas com o modelo de economia que se comparava com as configurações das teorias de modernização. A censura dos seus governantes – a escola de ditaduras latino-americanas – e o seu populismo foi na verdade o impulso necessário que, conforme explica Fernando Calderón, levou paradoxalmente a América Latina para a integração universal da modernidade.⁵⁰

A relativa ausência de criatividade e esperança que cercou os anos 1960 e 1970 deveu-se em grande parte a bifurcação entre uma “modernização” e um “modernismo”. Quando um autor como Marshall Berman declarou na década de 1980 que “é o espírito ao mesmo tempo lírico e irônico, corrosivo e empenhado, fantástico e realista que faz da literatura latino-americana a mais excitante do mundo, hoje – embora seja esse mesmo espírito que force seus escritores a produzir na Europa ou nos Estados Unidos, no exílio, longe de seus censores e sua polícia política” (Berman, 1986, p.142), era sem sombra de dúvida um elogio à

⁵⁰ O nacionalismo independentista, cujos princípios eram a auto-determinação e o anti-imperialismo capitalista, utilizou-se do instrumento populista de modo a ser a grande contribuição do continente latino-americano ao modernismo: “Populism was the instrument of our fuller integration into the universal and paradoxical experience of modernity” (Calderón, 1995, p.58).

produção literária do *Realismo Mágico*, ao mesmo tempo que uma censura aos governantes e sua tentativa de conterem os impulsos modernistas de criação e imaginação. Esta limitação em pensar a política e a economia (modernização), de um lado, enquanto arte, filosofia e cultura (modernismo), do outro, apenas serviu para diminuir o potencial de se pensar para além dos ditames normativos – os direcionamentos técnicos da política e da economia – inibindo a criatividade. A tendência hermética desta divisão levaria a uma “modernolatria” ou a um “desespero cultural”.

Em certa medida é ainda com esta bifurcação estreita que a teoria literária e a teoria política parecem trabalhar. O recente livro de Daniel Erickson, chamado *Ghosts, Metaphor, and History in Toni Morrison's Beloved and Gabriel García* (2009), apesar de trazer uma abordagem próxima desta dissertação, está vinculado a uma visão ainda secular e social, onde se divide texto e realidade, imagem e matéria, literatura e história:

The emphasis upon the act of reading suggests that the novel's readers must take this realization with them as they interpret the real history of Latin America and that they should not be bewitched by the ideological mirages that continue to haunt that history and arrive at a sober estimation of Latin American reality. (Erickson, 2009, p.214)

Apoiado em Derrida (1994) e Marx (1974), Erickson descreve a atitude desta literatura com uma crítica imanente dentro do próprio texto, propondo uma desconstrução das ideologias a qual está submetido o “contexto histórico específico e de conteúdo” da América Latina⁵¹; ou seja, pretende que a leitura responsabilize o leitor pelo destino do continente. Erickson almeja que a ideologia que favorece a circularidade das estruturas de dependência e de subdesenvolvimento, no caso de *Cem Anos de Solidão*, e da escravidão, no caso de *Beloved*, ambas herdeiras do colonialismo, possam ser confrontadas pela desconstrução literária. Certamente que estas leituras podem favorecer qualquer responsabilidade. Acontece que encarar a “fantasmagoria” (obsidiana) simplesmente como *metáfora* não funciona como desconstrução imediata da ideologia como falsa consciência. A ideologia é realidade. E sendo uma metáfora da metáfora –

⁵¹ Tive acesso a este texto apenas durante os momentos finais desta dissertação, de modo que gostaria de poder tê-lo envolvido um pouco mais na discussão.

como todos os textos funcionam, inclusive os científicos – ela também opera um deslocamento mimético que se metonimiza (deslocando-se) e transformando um sentido originário em outro significado. É neste sentido que os significantes - para além do formalismo de Derrida – podem ser investidos com um conteúdo semântico que é diferido no tempo e espaço. Mais do que “chegar a uma sóbria estimativa da realidade latino-americana” seria premente examinar as suas experiências e as respostas ofertadas às suas próprias abstrações.

Agora seria estúpido negar que a modernização pode percorrer vários e diferentes caminhos. (Na verdade, toda a questão em torno da teoria da modernização consiste em mapear esses caminhos.) Não há razão para que toda cidade moderna se pareça com Nova York ou Los Angeles ou Tóquio. No entanto, precisamos analisar de forma mais atenta os objetivos e interesses daqueles que pretendem proteger seu povo contra o modernismo, em benefício desse mesmo povo. Se essa cultura fosse de fato exclusivamente ocidental, e por isso irrelevante para o Terceiro Mundo, como alegam muitos dos seus governantes, haveria necessidade de esses governantes despendem tanta energia na tentativa de reprimi-la? (Berman, 1986, p.142)

A pergunta de Berman reluz obscuramente. De fato, que estrutura permitiu a consecução e a proliferação dos vários autoritarismos que a América Latina presenciou no século XX? Definitivamente, o mapeamento da modernização pode percorrer vários caminhos. E bem ao contrário de um elogio à modernidade, talvez uma chave de entendimento para o caminho que levou à configuração caudilhesca e de populismo tenha sido a própria admiração da modernidade pela população. O fetichismo pela mercadoria que Melquíades (o cigano) tão bem intuiu. Em busca de um reconhecimento material e simbólico, esta mesma população que em vários momentos se rebelou contra seus governantes, também os admirava por razões ainda não muito claramente conhecidas. O fato é que nenhuma autoridade se sustenta por si só. Neste sentido, a divisão tradicional entre Estado-sociedade civil se perde no manancial heterogêneo de grupos em constante tensão e solidariedade. De que forma estes sujeitos questionaram os ditames da modernidade na sua forma colonizadora, é a pergunta que nos move.

Afinal, se no Primeiro Mundo os sobressaltos dos personagens de Baudelaire puderam contar com a prática política da ação coletiva da *égalité*, *liberté et fraternité* para reivindicarem um lugar na cidade, o que dizer do sujeito pós-colonial que por semelhança ao “homem do subterrâneo” na Petersburgo de Dostoievsky teve de ensaiar seu projeto político afirmando suas próprias

abstrações e intenções? (Berman, 1986, p.257) Como estes sujeitos interpela(ra)m a herança colonial? Numa modernidade pós-colonial os diaspóricos do desenvolvimento local e do internacional – arrastados pela exploração campesina em direção às cidades; a degradação cultural autóctone provocada pela exploração e dominação; a política representacional e discursiva mundial; as guerras, fome e genocídios – fazem com que até os pequenos vilarejos e pequenas cidades entrem no universo dos paradoxos da modernidade.

3.2.

Modernidade: fronteiras, intérpretes e transcendência

Nesta seção procuro argumentar que a modernidade (ou o que definimos como “modernidade”; o que as instituições de conhecimento definem como modernidade) é um paradoxo que não pode ser visto simplesmente como um objeto de conhecimento. A razão disto é que o que definimos como modernidade – as categorias analíticas que as instituições de ensino se utilizam - é um problema de diferença temporal e de linguagem que nos constitui enquanto sujeitos. Argumento que há uma limitação constitutiva na maneira que nos propomos a conhecer o mundo e, pior, quando nos arrogamos o direito de sermos os donos deste mesmo mundo. Deixarei em suspenso, por um breve momento, a suposta “exaltação” da perspectiva pós-colonial que esta dissertação tem pretendido defender para tentar demonstrar que as instituições de conhecimento não estão isentas do fluxo da modernidade. E isto quer dizer que, simultaneamente, a sua existência depende da epistemologia “moderna” de onde ela nasceu. Assim, se por um lado cremos em poder falar sobre uma modernidade é somente pelo fato de estarmos dentro desta mesma modernidade que falamos sobre ela e que por isto mesmo deve representar um limite ao nosso conhecimento. Em suma, proponho discutir aqui os limites do conhecedor acadêmico e da “autoria” academicista – aquele que toma a cultura por objeto.

Um exemplo deste paradoxo pôde ser visto rapidamente com o texto de Bhabha, *Signos tidos como milagres*, quando a profusão e proliferação do signo de autoridade da Bíblia – evento ocorrido em torno das primeiras décadas do século XVIII - passara a ser reutilizada e interpretada de outra forma pelos nativos colonizados. Ele argumentava que um enunciado disseminado como poder

colonial acaba por adquirir um outro conteúdo quando transplantado para outra cultura. Como o tema envolvia a resistência a autoridade do conhecimento, o problema era o de definir, no fundo, quem era de fato o agente. Haveria, de acordo com esta descrição, um momento histórico de resistência esquecido ou ela é visível apenas quando o intérprete reescreve a história em retrospecto histórico?

Na verdade, qual o privilégio do intérprete? Tentarei responder a esta pergunta a partir da influência de Michel Foucault e de Marshal Berman. Embora distantes em diversos aspectos, é minha intuição que ambos foram um dos poucos autores que realmente tiveram algo a dizer sobre a modernidade no final do século XX e a razão disto é a influência de ambos nas mais variadas produções acadêmicas posteriores.⁵²

Para Foucault a perspectiva relacional do poder pretende ir além da localidade jurídico-institucional do Estado e do sujeito detentor de direitos e poderes – o sujeito universal do iluminismo e humanismo tradicional, a qual se apegou a fenomenologia e um certo marxismo. Para Foucault tanto a soberania como o poder disciplinar são condições de descrição (superficial) do exercício do poder em determinada época social. No entanto, e apesar dos projetos arqueológicos e genealógicos terem enfatizado as regularidades discursivas (enfatizando a descrição sem um referente na realidade), Foucault não está isento de problemas na concepção de agência do sujeito histórico, nomeadamente a sua

⁵² Com relação a estes autores o que está em jogo são as possibilidades ou não da “liberdade” na modernidade. Antes que me seja imputada a crítica de um diálogo impossível, é sabido que Foucault nunca se eximiu de ler Marx, tendo já admitido que sempre o teve em pensamento quando escrevia (2008b[1983]). Sobre Foucault, Berman não deixou de dispor abertamente que foi o único escritor da década de 1970 que teve “realmente algo a dizer sobre a modernidade” (Berman, 2003, p.36). Não obstante, a modernidade de Foucault nunca representou aos seus olhos algo de bom. Diz Berman: “toda espécie de inquérito sobre a condição humana “apenas desliga indivíduos de uma autoridade disciplinar para ligá-los a outra” e, portanto, apenas faz engrossar o triunfante “discurso do poder”. Toda crítica soa vazia porque o próprio crítico está “dentro da máquina panóptica, investido de seus efeitos de poder, poder que conferimos a nós mesmos, já que somos parte de seu mecanismo” [...] não há liberdade no mundo de Foucault porque sua linguagem compõe uma teia inconsútil [...] Estranho é que tantos intelectuais da atualidade parecem querer definhir lá dentro, com ele. A resposta, eu creio, é que Foucault oferece a toda uma geração de refugiados dos anos 1960 um álibi de dimensão histórica e mundial para o sentimento de passividade e desesperança que tomou conta de tantos de nós nos anos 1970”. (Berman, 2003, p.37).

posição enquanto intérprete dos acontecimentos.⁵³ No texto sobre o *Nascimento da medicina social* (2011) ele relata, por exemplo, como algumas formas de resistência estão provavelmente ocultas debaixo da manifestação dissidente de grupos religiosos contra a intervenção do poder estatal em questões de credo (em países anglo-saxões), e como sistemas de crença “arcaicos” (as procissões em países católicos) estariam operando difusamente contra uma medicina social voltada para os pobres.

O que reaparece, no século XIX, são grupos de dissidência religiosa, de diferentes formas, em diversos países, que têm agora por objetivo lutar contra a medicalização, reivindicar o direito das pessoas não passarem pela medicina oficial, o direito sobre seu próprio corpo, o direito de viver, de estar doente, de se curar e morrer como quiserem. Esse desejo de escapar da medicalização autoritária é um dos temas que marcaram vários grupos aparentemente religiosos, com vida intensa no final do século XIX e ainda hoje. (Foucault, 2011, p.96-7)

As práticas constituídas pelos saberes tradicionais, segundo esta concepção, exercem influência tática contra as estratégias de esquadramento e institucionalização de um saber que se pretende portador exclusivo da verdade. Embora Foucault seja refratário ao marxismo que privilegiou a luta de classes e a tomada do Estado, de modo algum se poderia afirmar que se furtou a ler Marx no seu potencial esclarecedor sobre as lutas cotidianas. Aqui também podemos nos perguntar se é realmente contra uma “medicalização autoritária” que as manifestações religiosas reivindicam uma subjetividade autônoma. Através da ausência de direcionamento da revolta parece que o problema do intelectual ressurgiu como aquela intencionalidade que volta para recobrir os eventos de sentido. Como reconhece Foucault, este é claramente um sentido que coloca o próprio intelectual (o historiador ou o cidadão de posse da razão pública) como um sujeito atravessado por redes de saber, poder e exigências éticas, hoje – a

⁵³ É certo que em “O que são as Luzes?” (2008a [1984]), Foucault certamente se impõe um limite ao saber histórico. A partir da resposta kantiana a esta pergunta ele adverte o mundo ocidental acerca da capacidade em responder aos problemas da atualidade promovendo a recuperação do “novo homem” sob formas travestidas com os piores sistemas políticos do passado. “Como saber, poder e agir enquanto sujeito da atualidade?” A esta pergunta fundamental, Foucault tende a optar por um *ethos* que privilegie a liberdade e a não transcendência, qualquer que seja. Cabe a pergunta: de que maneira a imanência desta liberdade não se autoriza a conceber a transcendência? Nem mesmo a criativa?

finalidade da *genealogia* – que lhe constitui e que ao mesmo tempo lhe permite fazer perguntas sobre o passado – a metodologia da *arqueologia*.

É por isto que certamente devemos reconhecer o papel do intelectual não como um transcendental mas como estando necessariamente envolvido em uma situação ilocucional e enunciativa. A minha preocupação maior com as análises recentes que tem sido influenciadas por Foucault é a ausência de um maior questionamento sobre as teias do mercado. É sabido que a hipótese de poder produtivo que foi ensaiada no primeiro volume da *História da sexualidade* (Foucault, 2010) descartou a hipótese repressiva. Foucault nos diz que são estes efeitos de poder que tem produzido subjetividades cada vez mais individualizadas. Entretanto, é por dependência da autoridade burguesa que parecem funcionar os mecanismos de poder em Foucault. Assim como em Marx e Nietzsche, o alvo de Foucault é a “vontade de poder” que parece deter a classe burguesa. Em um dos cursos do College de France, no texto sobre *Soberania e Disciplina* (2011[1976]), lemos:

A burguesia não se interessa pelos loucos mas pelo poder; não se interessa pela sexualidade infantil mas pelo sistema de poder que a controla; a burguesia não se importa absolutamente com os delinquentes nem com sua punição ou reinserção social, que não têm muita importância do ponto de vista econômico, mas se interessa pelo conjunto de mecanismos que controlam, seguem, punem e reformam o delinquente. (Foucault, 2011, p.186)

A “economia de poder” burguesa é alvo. Mas destituído de qualquer potência transcendental, voltada para uma subjetividade libertária, mesmo que através da arte (reinvenção de si, como em Baudelaire), não se corre o risco de permanecer na imanência infinita? Qualquer modelo de resistência – e que acreditamos poder nos libertar – é no final das contas a produção deste poder mesmo. É justa a acusação que se imputa ao mundo de Foucault como cárcere de ferro? Qualquer afirmação positiva ou negativa a este respeito deve resignar-se a incapacidade do julgamento definitivo. Em *Subject and Power* (1982), Foucault procura esclarecer que a preocupação de todo os seus trabalhos anteriores não era com o poder propriamente dito, mas com os efeitos deste na subjetividade. Em conformidade com a indagação filosófica de Kant – “quem somos nós na atualidade?” – Foucault funda o que considera o objetivo do momento em que vive, “not to discover what we are but to refuse what we are”. Assim, não ocorre

(e “não” deve ocorrer) nenhum privilégio às subjetividades individuais ou coletivas: “We have to imagine and to build up what we could be to get rid of this kind of political “double bind,” which is the simultaneous individualization and totalization of modern power structures” (Foucault, 1982, p.785). Para evitar o “double bind” qualquer subjetivação na forma do indivíduo ou em totalidades devem ser despachadas. Três perguntas podem ser colocadas: Por que, afinal, devemos refutar quem nós somos? As premissas do “nós” já estão definidas? Alojando-se nos limites das estruturas de poder modernas, porque a busca pela autonomia (individual ou coletiva) deve ser refutada? Esta é uma refutação que deve ser exercida pelos sujeitos que fazem a história ou do intelectual propriamente?

É minha proposta que estas dúvidas estejam no horizonte das indagações que lidam com a modernidade⁵⁴ e com a situação pós-colonial. No mesmo sentido, não é de direito que se possa recusar uma proposta de liberdade que tudo refuta? O que está em jogo são questões que demandam respostas urgentes. Dizer que a modernidade representa um paradoxo ou é expressão de aporias não é suficiente. Em um texto que tem passado relativamente despercebido pelas teorias críticas de Relações Internacionais, *Importance of Being Ironic* (1993), Sankaran Krishna questiona a voga de influência “pós-moderna” em nome da utilização estratégica do “velho” humanismo para situações emergenciais, como a guerra e a fome. Krishna exige que um modelo transcendental das diferenças possa ser revisto como potencial de confrontação aos “surdos poderes deste mundo”, para utilizar a sentença do ganhador do prêmio Nobel. Veja-se a definição de Marshall Berman sobre a modernidade.

Existe um tipo de experiência vital – experiência de tempo e espaço, de si mesmo e dos outros, das possibilidades e perigos da vida – que é compartilhada por homens e mulheres em todo o mundo, hoje. Designarei esse conjunto de experiências como “modernidade”. Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor – mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. A experiência ambiental da

⁵⁴ Sobre o problema do “double bind” e da liberdade como influência nas Relações Internacionais ver: “Conclusion: Reading Dissidence/Writing the Discipline: Crisis and the Question of Sovereignty in International Studies” de Ashley e Walker (1990), um texto desconstrutivista da disciplina de Relações Internacionais como produção de um paradoxo da cultura moderna.

modernidade anula todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: nesse sentido, pode-se dizer que a modernidade une a espécie humana. Porém, é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambigüidade e angústia. Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, “tudo que é sólido desmancha no ar”. (Berman, 2003, p.15)

A erosão de fronteiras que a modernidade nos impele é também sinônimo de desintegração humana. Para o marxismo de Berman, a grande contribuição de Marx não deve ser encontrada nas atribuições totalizadoras que foram conferidas a história (uma contradição evidente em Marx e na sua crença no proletariado como classe privilegiada), mas no niilismo que a burguesia conferiu à economia. A burguesia se recusa permanentemente a mirar a expansão extraordinária que ela mesma evocou, preferindo a auto-alienação que clama constantemente pelos desejos de ordem e contenção destas mesmas forças auto-destrutivas. De acordo com a lógica do “desenvolvimento incessante” esconde-se um lado obscuro que a burguesia prefere ignorar a ter de confrontar seriamente. Marx admirava este processo criador. A burguesia “afogou os fervores sagrados da exaltação religiosa, do entusiasmo cavaleiresco, do sentimentalismo pequeno-burguês nas águas geladas do cálculo egoísta. Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca; substituiu as numerosas liberdades, conquistadas duramente, por uma única liberdade sem escrúpulos” (Marx e Engels, 2010, p.42). Isto não quer significar que os antigos valores – honra, dignidade, ideias, sentimentos coletivos – foram extinguidos com a modernidade, mas sim que foram subsumidos e incorporadas com etiquetas de preço.⁵⁵

A burguesia despojou de sua auréola todas as atividades até então reputadas como dignas e encaradas com piedoso respeito. Fez do médico, do jurista, do sacerdote, do poeta, do sábio seus servidores assalariados” (Marx e Engels, 2010, p.42).

Até mesmo a cultura moderna é parte da indústria moderna: “A arte, as ciências exatas, a teorial social (que é o campo do próprio Marx), todas elas são modos de produção; a burguesia controla os meios de produção na cultura como

⁵⁵ Esta perspectiva está próxima de Dipesh Chakrabarty. O valor-de-troca (trabalho abstrato) como o universal que permite a troca mas que também possibilita o engajamento com este universal no sentido de usurpar para si um sentido.

em todas as outras áreas, e todo aquele que queira criar tem de trabalhar na órbita do poder burguês” (Berman, 2003, p.133). Marx faz notar que mesmo as ideias mais radicais e revolucionárias tornam-se dependentes do mercado de bens culturais como veículo para o diálogo em escala pública. Os intelectuais se veem obrigados a vender-se para garantir não somente o seu sustento material como também espiritual ao pretenderem dialogar com o resto da humanidade. É desta forma que o engajamento de Chakrabarty com os universais, por exemplo, reconhece o problema da crítica pós-colonial como um problema fundamentalmente de “tradução”: “This engagement with European thought is also called forth by the fact that today the so-called European intellectual tradition is the only one alive in the social science department of most, if not all, modern universities” (Chakrabarty, 2000, p.5). Desprover aqueles que querem lutar por reconhecimento de uma compreensão com a consciência histórica é destituí-los da possibilidade de negociação e tradução direta.

O que se coloca em evidência é mostrar que ninguém pode ser tão puro ou tão livre a ponto de rechaçar as teias do mercado. Esta crítica é endereçada especialmente à intelectualidade que supostamente se sente segura ao negar sua dependência de um mercado ávido pelo consumo.

Os intelectuais precisam reconhecer a intensidade de sua dependência – também espiritual, não só econômica – em relação à sociedade burguesa que desprezam. Nunca será possível sobrepujar essas contradições se não as enfrentarmos direta e abertamente. Eis o que quer dizer despir os halos. (Berman, 2003, p.136)

É assim que situado dentro das forças que permanentemente erodem fronteiras e as reconstroem, os intérpretes deste movimento extremamente moderno – “tudo que é sólido desmancha no ar” – são atraídos por tentarem tornar deste mundo um lar, em habitá-lo para sobreviverem e sentirem-se donos de um lugar, na tentativa de não serem tragados e consumidos pelo redemoinho de exasperação, admiração ou desespero. Contra a resignação da aporia, a dialética serve como a inevitabilidade histórica e de esperança para todo e qualquer sujeito, também para os intelectuais. É assim que um teórico social da práxis como Marx está próximo a um niilismo de tipo nietzschiano, para quem o futuro pertenceria

ao super-homem.⁵⁶ Marx se permite exaltar a burguesia só para ter a esperança de que esta poderá logo em seguida ser ultrapassada pela classe privilegiada do proletariado. Este paradoxo de Marx é tomado seriamente por Marshall Berman:

Se ser um trabalhador assalariado é a antítese de ter um halo, como pode Marx falar do proletariado como uma classe de novos homens, especialmente preparados para transcender as contradições da vida moderna? Na verdade, podemos levar este questionamento ainda mais adiante. Seguindo a visão que Marx desdobra da modernidade e levando em conta todas as suas ironias e ambigüidades endêmicas, como poderemos esperar que alguém seja capaz de transcender a tudo isso? (Berman, 2003, p.136)

Provavelmente, Marx supôs que assim que as idéias de revolução e comunismo se tornassem acessíveis às massas, haveria compradores, e o comunismo, como um movimento autoconsciente e independente assumiria sua forma própria. É possível identificar a tensão que circunda o pensamento de Marx: as intuições críticas, de um lado, e as suas esperanças radicais, de outro, numa crença utópica sobre o proletariado. Embora alguns autores percebam estas contradições como motivos suficientes para simplesmente descartá-lo ao túmulo do século XIX, é do outro lado que se posiciona o otimista: nas esperanças depositadas com relação às possibilidades de transcendência; algo que, segundo Berman, deveriam ser recuperadas numa atitude de anti-resignação. É a dinâmica do pensamento dialético que está em jogo: “desmascarar falsas proclamações de transcendência é exigir e lutar por verdadeira transcendência” (Berman, 2003, p.137).

O desejo de “livre desenvolvimento de cada um como a condição para o livre desenvolvimento de todos” é devedor de uma crença no potencial reflexivo do indivíduo, aquele que pensa por e para si mesmo, e o seu potencial em exigir ou se rebelar quando não está recebendo nada em troca. O grande engenho da sociedade burguesa foi liberar este indivíduo do coletivismo. Mas é também através dele (comunismo) que os homens poderão crer na possibilidade de uma união a partir do livre desenvolvimento de todos. Este argumento alinha-se com a

⁵⁶ Segundo Berman, o século de Marx, Nietzsche, Dostoiévski e Baudelaire foi capaz de produzir um niilismo muito mais rico em apostas futuras. Diferente de um niilismo do desespero cultural, um niilismo ativo seria capaz de tornar “tão forte que os objetivos anteriores (convicções, pontos de fé) se tornem incomensuráveis. [...] Atinge o máximo de seu poder relativo como violenta força de destruição – como niilismo ativo” (Berman, 2003, p.128).

perspectiva da **solidão** que tão obsessivamente cerca o livro de Gabriel García Márquez. A síntese de Marx é a esperança na junção do melhor de ambas as partes. Mas é preciso indagar que “se a sociedade burguesa é volátil, como Marx pensa que é, como poderão as pessoas se fixarem em qualquer espécie de individualidade ‘real’?” (Berman, 2003, p.126). Identidades e máscaras estão sujeitas a toda e qualquer espécie de sobressaltos. Saber quem alguém “realmente é” torna-se praticamente impossível na modernidade, ou mesmo no comunismo.

É fácil imaginar como uma sociedade empenhada no livre desenvolvimento de cada e de todos pode muito bem desenvolver suas próprias e peculiares formas de niilismo. De fato, um niilismo comunista pode vir a ser bem mais explosivo e desintegrador que o antecedente burguês – embora também mais ousado e original –, pois, enquanto o capitalismo reduz as infinitas possibilidades da vida moderna a limites preestabelecidos, o comunismo de Marx pode lançar o ego liberado na direção de imensos espaços humanos desconhecidos, sem qualquer limite. (15) (Berman, 2003, p.130)

Através desta defesa de impulso transcendental pode parecer que uma disposição moral (kantiana?) está sendo instalada na história. Na verdade, é em torno de diferentes concepções de transcendência que giram os argumentos aqui levantados. Proponho que as contradições da modernidade estão presentes na atualidade e que ainda será muito difícil atingir uma “pós-modernidade”, tal como bem sabem Foucault e Berman, se se entender por isto a superação completa das experiências históricas. Nem por isto devemos desistir de antemão em tentar reavivar os espíritos e fantasmas mais empedernidos de uma herança que insistem em nos cercar e responsabilizar.

Como nota final, deixo em aberto o caso de um colono que foi citado curiosamente por Deleuze e Gattari. Longe de viver em circunstâncias de liberdade – tal como onde se situam Foucault e Berman – este sujeito vê-se às voltas com um fantasma.

É curioso verificar que tenha sido preciso esperar pelos sonhos dos colonizados para nos apercebermos de que, nos vértices do pseudo-triângulo, o que havia era a mãe a dançar com o missionário, o pai a ser enrabado pelo cobrador de impostos, o eu a ser castigado pelo Branco. [...] Fanon, ao tratar de um caso de psicose de perseguição ligado à morte da mãe, começa por pensar que está “em presença de um complexo de culpa inconsciente como o que é descrito por Freud em *Deuil et mélancolie*”; mas logo descobre que a mãe foi morta por um soldado francês, e que o sujeito em questão assassinou a mulher de um colono, cujo fantasma

esventrado arrasta para todo o sempre, avivando-lhe a recordação da mãe (37). (Deleuze e Gattari, 2004, p.101)

Esta é certamente uma modernidade que ainda resta por ser mapeada. Foi preciso que alguém como um Fanon trouxesse para o centro aqueles sonhos não-edipianizados. Pois, para além da dicotomia colonizador-colonizado o que resta é a responsabilidade que atravessa as fronteiras da amizade-inimizade. Uma responsabilidade que é capaz de transcender mesmo a finitude. Um desejo de justiça que não se reduz ao normativismo do direito (Derrida, 2010).

3.3.

Política da representação: inscrição dupla e fantasmagorias

A seção anterior pretendeu retirar o autor (da teoria social ou das artes, a cultura do modernismo) de qualquer autonomia inserindo-o no problema maior de uma modernidade paradoxal e dialética, onde modernização (política, economia) e modernismo (artes, cultura, teorias) se coadunam. Neste sentido, a abordagem, digamos metodológica, desta dissertação não defende a especificidade do literato, como sujeito autônomo dos discursos que representam a realidade (inocência ideológica), ou da obra e seu conteúdo como inseridas em um contexto específico da História, como se se fosse capaz de representar ou acessar esta consciência através da obra como produto histórico. A posição do intérprete ou do leitor está necessariamente implicada no processo sógnico e de interpretação.

Com a relação sógnica, em que para que algo seja “sinal” basta que alguém se dê conta de uma outra “coisa”, o universo dos sinais passa a ser idêntico ao universo das coisas mesmo. Assim, a identidade de todo ente, como processo de significação está sujeito à instabilidade do signo. Embora a promessa da presença seja parte integrante do signo, pode-se dizer que, a plena presença (da coisa, do conceito, do referente) é para sempre adiada ou protelada. Isto porque o signo depende de um processo de diferenciação que é deslocado na medida em que, nós, enquanto sujeitos, assumimos diferentes posições e circunstâncias históricas.

Com *Cem Anos de Solidão*, um livro que se pode dizer ter ofertado um rosto e personalidade para o movimento do *Realismo Mágico*, nos anos 1960 e 1970, busca-se apreender a existência social, psíquica e prática da memória (coletiva e individual) que fala na situação pós-colonial vivenciada por Gabriel García

Márquez. Entretanto, reportar à memória de um autor não deve significar a fácil introspecção ou retrospecção. Relembrar é um ato doloroso a qual os sujeitos recorrem para compreender os traumas do presente. Não me proponho tomar a obra maior de Márquez como objeto empírico, de um onde um referente possa emanar de uma ontologia “territorializada”. Restringir o estudo a esta obra também não significa “o esforço empírico de um sujeito ou de um discurso finito correndo em vão atrás de uma riqueza infinita que jamais poderá dominar” – a assertiva clássica da impossibilidade da totalidade, mas o do *jogo* (Derrida, 2009, p.421). Ao invés de campo inesgotável, pretende ser o reconhecimento de que uma interpretação pode ser sempre cortada, diminuída e acrescentada – são substituições infinitas num conjunto de finitude. Não se pretende, portanto, despachar o centro, como se fosse possível fazê-lo ou fácil, em primeiro lugar.

Meu propósito será o de tomá-lo como um processo sógnico de textualidade diferencial e protelada e que produz um discurso que se chama *Realismo Mágico*. Este discurso se desenvolve dentro do campo maior das ciências humanas e que como literatura pensa ser capaz de desvendar algo sobre as culturas de onde emanam. Quando entendido dessa forma, as produções do *Realismo Mágico* creem poderem revelar as diferenças culturais, o que no jogo entre diferença e identidade, passa a ser deslocada para uma unidade maior que se chama de internacional ou de literatura mundial. Como a primeira seção deste capítulo pretendeu demonstrar, as feições do internacional (global ou mundial) passa a conferir a possibilidade de estudar um objeto em termos universais mas que deixa em aberto a sua simultânea singularidade. Inversamente do que parece propor Christopher Warnes, estudar o Realismo Mágico situado entre “faith and irreverence”, entre o internacional e o específico cultural, proponho que se possa fazê-lo em termos de deslocamento de fronteiras, compartilhando com Chakrabarty (2000) a hipótese de que é a partir dos fragmentos que habitamos que podemos falar em primeiro lugar de deuses e seres supernaturais, figuras míticas que imaginamos serem de um outro tempo, mas que habitam conosco em práticas cotidianas.

Isto será útil até mesmo para se pensar a disciplina de Relações Internacionais como expressão da modernidade. O sucesso da modernidade (e a dificuldade de exorcizá-la) deve-se em grande parte a um modo particular de

organização do espaço e tempo pelo sujeito moderno soberano. Sobre a genealogia da soberania, Bartelson (1995a) sugere que a “linguagem, o homem e a nação” são na modernidade efeitos de um corte soberano, correspondendo ao desejo de conhecimento de si mesmo (homem), onde a divisão sujeito-objeto, cultura-natureza, identidade-diferença, lhe promete verdadeira transcendência, ainda que baseada numa ontologia da história unilinear, cujo estágio final é o Estado, e, em narrativas mais contemporâneas o Estado mundial ou o global. Em oposição a espacialização temporal, Baderlson sugere: “put unilinear history out of joint, and regard past and future as contained in one ‘present’ of endless duration?” (Bartelson, 1995a, p.232). Segundo esta proposta, novas possibilidades de politização adviriam de um “presente de duração infinita”. O problema aqui reside sobre que tipo “presente” Bartelson se refere. Fortemente influenciado por Foucault, ele corre o risco de cair no mesmo problema de “atualidade” que incorreu Foucault, tornando-se cúmplice de uma contemporaneidade etnocêntrica.

Em seguida, tentarei desenvolver uma leitura sobre a modernidade que acompanha Foucault até seu limite. Tentarei demonstrar que a relação de alteridade construída entre o Ocidente e os seus outros é permeada por traços narcísicos mas que nem por isto se esquivam das feridas que a acompanham do seu interior e de fora. A estes outros eu os chamo de fantasmas. Fantasmas que o *Realismo Mágico* não pára enviar retroativamente. A atitude da razão moderna foi a de rejeitar ou conter estes fantasmas. Livrar-se deles, exonerá-los, exorcizá-los. A atitude pós-colonial parece ser a de querer reconhecer estes espectros e se deixar obsidiar. Contra uma ontologia epistemologicamente adicta, sustento que é em torno das práticas e das experiências destas práticas que a linha fronteira pode ser deslocada (espectrologia), capacitando subjetividades singulares. Embora não seja sem reservas que possamos deslocar estas fronteiras. Elas dependem da vinda dos fantasmas, da maneira que eles se apresentam e não como queremos. A soberania do humano - do “nós” como sujeito coletivo (seja lá quem for) - ainda precisa ser questionado na sua profundidade. Deste enfrentamento dependem, como afirma Walker, as respostas para questões como ecologia, desenvolvimento e sobre o mistério.⁵⁷ Defendo que uma “desconstrução” não precisa

⁵⁷ No que se refere à ecologia, um questionamento da divisão homem-natureza encontra-se no cerne das questões mais atuais em torno da mudança climática e sustentabilidade. É assim que a

necessariamente ser operada por uma intencionalidade de autor, muito menos pelo escritor pós-colonial, mas que a desconstrução desde qualquer pressuposto já está aí, no devir.

3.3.1. Visualização e Estranhamento

Christopher Warnes e Lois Parkinson Zamora são dois autores que tem o *Realismo Mágico* como objeto de estudo. Ambos parecem defender as consequências que um engajamento lingüístico (cerne cognitivista) pode proporcionar, acreditando ser crucial para o interesse dos autores “pós-coloniais” da atualidade a desconstrução de uma realidade pré-fabricada e ofertada gratuitamente. Para Warnes, *Cem Anos de Solidão*, mais do que uma obra que carrega uma realidade em si mesma (ontologia), no fundo, realiza um engajamento com os discursos sobre a realidade. Esta influência dita desconstrutiva de Gabriel García Márquez, descrita em termos de influência borgesiana, existiria por causa da rejeição daquilo que o livro mais ajudou a contribuir, a construção do *Realismo Mágico*.

Because the ludic, Borgesian, inversionary, deconstructive mental games played by García Márquez serves metafictional and deconstructive functions, allowing him to defamiliarise the process of narrativising, storytelling and historiography with the paradoxical result that his magical realism actually comes to demystify his magical realism (Warnes, 2009, p.96).

Para ele, o realismo mágico (ontologia) – uma realidade supernatural cotidiana – é desmistificada com o que o final do livro proporciona, deixar o leitor em um vazio que pode ser preenchido pelas suas próprias interpretações. Esta aposta “irreverente” é notadamente influenciada por aquilo que Roberto González Echevarría (1990) já havia argumentado sobre o reconhecimento mundial do gênero mágico-realista, a de que seja um meta-mito da América Latina.⁵⁸ Lois Parkinson Zamora diz que “the current attraction of the mode to postcolonial

autoridade soberana é requisitada para resolver a pobreza com a promessa de inclusão, simultaneamente gerando outras exclusões. Neste mundo secular, o mistério é excluído por ser tido como dogma religioso, embora a imanência seja ela mesmo um dogma. É contra estas divisões que o deslocamento fronteiriço trabalha. (Cf. Walker, 2010, p.245)

⁵⁸ Publicado originalmente em 1990, *Myth and Archive* (2006) será analisado no capítulo 5.

writer worldwide” (Zamora, 2005, p.31) reside na capacidade de integrarem mundos aparentemente irreconciliáveis. O estranhamento causado nas concepções tradicionais de mundo diluiriam as fronteiras entre sujeito-objeto, natureza-cultura, passado/presente/futuro: “I propose this generalization at the outset: magical realism is characterized by its visualizing capacity, that is, its capacity to create (magical) meanings by envisioning ordinary things in extraordinary ways” (Zamora, 2005, p.30-1). Contrariamente, este estranhamento jamais estaria assumido pelo realismo, já que a busca pela fixidez pretende que as coisas estejam lá por si mesmas. Para explicar as maneiras como este estranhamento é efetuado ela recorre a uma distinção entre as abordagens de Borges e Márquez: “For Borges, ideas precede objects and generate them, whereas for García Márquez, the object is the Idea” (Zamora, 2005, p.44).

Principiando pelo sujeito e pela criação de ideias, o campo criativo de Borges seria a utilização da metafísica para a desfamiliarização; enquanto para Márquez, o campo de visualização é construído a partir do próprio objeto. Zamora quer questionar o realismo através da epistemologia e do cognitivismo, tal como Warnes. Para explicar a metafísica de Borges, Zamora toma o texto *Tlön Uqbar, Orbis Tertius* (Ficciones, ano), ela nos faz observar como a mágica de Borges advém não do encontro de múltiplas culturas mas de mundos fictícios. Este texto pode ser considera como um meta-texto, já que Borges narra a história de outro narrador: *Tlön* é um universo ideal. *Hrönir* são os objetos deste mundo. Os *hrönir* são “objetos secundários” que como no mito da caverna de Platão são sombras que existem em virtude de uma relação perdida com entidades reais. Elas são o puro reflexo de alguma coisa que já foi “real” mas não é mais, ou seja, um simulacro. Assim, as réplicas do *hrönir* podem ser réplicas progressivas que se distanciam cada vez mais do seu objeto “real”. Consequentemente, todos os substantivos (moedas, dias da semana, a lua, homem, chuva) são formados por adjetivos sucessivos:

No hay palabra que corresponda a la palabra luna, pero hay un verbo que sería en español lunecer o lunar. Surgió la luna sobre el río se dice hlör u fang axaxaxas mlö o sea en su orden: hacia arriba (upward) detrás duradero-fluir luneció. (Xul Solar traduce con brevedad: upa trás perfluyue lunó. Upward, behind the onstreaming, it mooned.) (Borges, Ficciones).

Os objetos reais não existem; apenas objetos ideais fazem parte deste mundo borgeano. E mais estranho do que *hrön* é o *ur*: “la cosa producida por sugestión, el objeto educido por la esperanza”. Mas algo de surpreendente acontece ao longo desta história. Em determinado momento, dois objetos, um compasso e um cone de metal, deixam a sua forma ideal e transformam-se em substância material para se introduzirem no mundo do narrador. Esses objetos vão produzir no narrador de Borges um sentimento de opressão e uma desagradável impressão de repugnância e medo: o peso do cone é tido como intolerável para o narrador, deixando uma impressão de divindade nestes objetos intrusos.

Os objetos no mundo de Tlön parecem poder mudar de forma e conteúdo, de acordo com o mundo que ocupam, mas o narrador de Borges permanece ancorado aos objetos ideais, evitando os objetos reais. Partindo deste texto Zamora conclui que Borges, assim como os idealistas em Tlön, é um universalizante que precisa confrontar o mesmo problema que o deles: escrever sobre mundos ideais em termos reais, e escrever universais a partir do uso inexorável da linguagem. Ela conclui dizendo que a estrutura narrativa de Borges é dual, onde narrativas invisíveis e ausentes estão mais presentes do que aquelas que nós lemos (e imaginamos) no texto. É como se o universo para Borges devesse ser confabulado e não propriamente visto ou experienciado.

Enquanto Borges destina sua capacidade de visualização explicitamente para o uso ficcional que o uso da linguagem permite, ela argumenta que Gabriel García Márquez prefere deixar seus leitores maravilhados com a incerteza se devem ou não acreditar no que seus olhos enxergam. Se Borges recusa o conteúdo mágico dos objetos, preferindo localizar a sua mágica em objetos secundários (platônicos), a estética mais realista de García Márquez permitiria um mundo visível no qual a mágica se esconde por detrás do real. A mágica em Márquez, portanto, viria diretamente do mundo como o conhecemos: “the self does not construct the world but is constructed by it. So the author reconstitutes subjectivity in relation to a sumptuous, sensuous, metamorphic world” (Zamora, 2005, p.44). Se para Borges a ideia precede o objeto e o cria, em García Márquez o objeto é a própria ideia.

O aspecto maravilhoso dos objetos em García Márquez pode ser pensado a partir daquele encontro com o gelo ou ímã trazidos a Macondo por Melquíades. As duas hastes metálicas que pareciam “acordar” os objetos metálicos – panelas,

pregos, e até mesmo objetos perdidos – e que deixou em estupor a comunidade: “As coisas têm vida própria, tudo é questão de despertar a sua alma”, apregoava o cigano (CADS, p.8). A admiração pelo gelo, tão presente nas memórias do Coronel Aureliano Buendía, também se transforma na admiração do leitor em torno daquele “enorme bloco transparente, com infinitas agulhas internas nas quais se despedaçava em estrelas de cores a claridade do crepúsculo”. A surpresa maior não é a de ser o “maior diamante do mundo”, mas sim de, o gelo, ser a “maior invenção do mundo”. O primeiro contato com esta invenção humana é assim descrita:

José Arcadio Buendía, sem entender, estendeu a mão para o bloco, mas o gigante afastou. “Para pegar, mais cinco reais”, disse. José Arcadio Buendía pagou, e então pôs a mão sobre o gelo, e a manteve posta por vários minutos, enquanto o coração crescia de medo e de júbilo ao contato do mistério. Sem saber o que dizer, pagou outros dez reais para que os seus filhos vivessem a prodigiosa experiência. O pequeno José Arcadio negou-se a tocá-lo. Aureliano, em compensação, deu um passo para diante, pôs a mão e retirou-a no ato. “Está fervendo”, exclamou assustado. (CADS, p.21).

Estas duas perspectivas supostamente contrapostas, uma “ideal” (Borges) e outra “cultural” (Márquez), serviriam para o mesmo propósito: balancear o realismo, dramatizando a interpretação de mundos aparentemente irreconciliáveis. É desta maneira que, para Zamora, o que permitiria a visualização de um outro mundo seriam menos os sistemas de crença (cultural ou filosófico), a ontologia, pré-existentes ao real ou inerentes ao “real”, mas a *energia simbólica de visualização* do mundo proporcionada pelo texto mágico-realista. Embora esta perspectiva “cognitivista” favoreça um anti-realismo, ela nada explica como se tornou possível falar em objetos e eventos miraculosos em primeiro lugar. Necessariamente mediados pela representação, como é possível que os autores do *Realismo Mágico* tragam o mistério e elementos miraculosos para conviverem lado a lado? É em torno do deslocamento das fronteiras epistemológicas o que dá acesso a distintas temporalidades; mais do que um artifício cognitivo – a visualização de imagens – é nas práticas que eles subsistem e que podemos apreendê-los. O tema do duplo foucaultiano será usado aqui para ilustrar a diferença que pode existir entre uma posição cognitivista e outra mais, digamos prática. A utilização de Foucault é justificada a partir da sua definição de modernidade. Ela é relevante menos do que um evento descontínuo onde a figura

abstrata do homem e da História são reveladas como um acontecimento de data recente e, sim, porque é na modernidade que as representações ganham caráter de autonomia auxiliadas pelas contra-ciências da etnologia, psicanálise e literatura.

3.3.2.

O tema do duplo: fantasmas de Foucault

Tal como García Márquez, Foucault também foi influenciado pelos “jogos mentais” de Jorge Luís Borges. No prefácio de *As Palavras e As Coisas*, Foucault restitui a Borges a capacidade de “perturba[r] todas as familiaridades do pensamento [do Ocidente]”. O que lhe permitiu escrever este livro - “embaraçar-se e rir” - foi o “mal-estar daqueles cuja linguagem está arruinada: ter perdido o ‘comum’ do lugar e do nome” (Foucault, 1999, p.xvi). Através do autor argentino, Foucault tenta identificar por sobre a cultura ocidental aquilo que a um só tempo explicita os códigos de uma cultura – “aquilo que rege sua linguagem, seus esquemas perceptivos, suas trocas, suas técnicas, seus valores, a hierarquia e suas práticas” – e as interpretações explicativas (teóricas e filosóficas) de causa, leis e princípio de justificação de determinada ordem (Foucault, 1999, p.xvi).⁵⁹ Em suma, a organização da cultura ocidental. Ao confrontar-se com o esquema taxonômico chinês, Foucault percebe algo de profundo naquilo que permite a ordenação: “o encanto exótico de um outro pensamento, é o limite do nosso: a impossibilidade patente de pensar isso”. A tarefa que Foucault se impõe é a de perscrutar o ordenamento que tornou possível o estabelecimento das semelhanças e das diferenças, os *apriori* históricos da cultura ocidental. Seu propósito será historicizar a História e o próprio homem, a partir do momento que surgem soberanamente num espaço e tempo específicos, o limiar do século XVIII e XIX.

Três *a priori* históricos serão analisados em descontinuidade através das regularidades discursivas: a) o breve período do Renascimento, b) a ordem Clássica e c) a Modernidade. Para a primeira *episteme*, a palavra (linguagem) tinha o poder de se remeter diretamente à verdade. A sua relação era de similitude.

⁵⁹ O início deste livro diz: “Este livro nasceu de um texto de Borges. Do riso que, com sua leitura, perturba todas as familiaridades do pensamento – do nosso: daquele que tem nossa idade e nossa geografia -, abalando todas as superfícies ordenadas e todos os planos que tornam sensata para nós a profusão dos seres, fazendo vacilar e inquietando, por muito tempo, nossa prática milenar do Mesmo e do Outro” (Foucault, 1999, p.ix).

Mundo (coisas) e linguagem eram dependentes. Na idade clássica, a ordem das palavras e das coisas se davam a título de segunda ordem, pela representação do representado; ou seja, as palavras se distanciavam das coisas para só então nomeá-las. A função do signo, tal como a retórica e a substituição por semelhança, definiam a experiência de ordenação das palavras e das coisas num quadro que se poderia analisar para revelar-lhe o oculto (análise de discurso). A segunda ruptura, que acontece inaugurando a Modernidade, estará situada no limiar do século XIX, como o momento em que o homem surge como objeto de conhecimento, e tal como ele - agora separado da representação - conferindo uma história própria para as todas coisas. Em vez de uma teorização da representação como a da idade clássica que procurava responder a como um signo estava ligado ao que ele significava, na modernidade teorizar-se-á sobre a significação e o sentido mesmo dos seres. Segundo Foucault, esta nova configuração epistêmica só será possível através do reconhecimento de finitude do homem.

A representação que se faz das coisas não tem mais que desdobrar, num espaço soberano, o quadro de sua ordenação; ela é, do lado desse indivíduo empírico que é o homem, o fenômeno - menos ainda talvez, a aparência - de uma ordem que pertence agora às coisas mesmas e à sua lei interior. Na representação, os seres não manifestam mais sua identidade, mas a relação exterior que estabelecem com o ser humano. (Foucault, 1999, p.431).

Na idade clássica os diferentes seres do mundo, inclusive o ser do homem, embora não fosse pensado, eram ordenados num quadro (espacialização). A reflexão filosófica se dava em torno do infinito, era uma reflexão de segunda ordem e que se importava menos com o homem do que com coisas como Deus, o horror, o sonho, a imaginação. Na idade moderna, a interdependência que ainda persistia entre o mundo e a linguagem se desfaz. A partir de Kant, inaugura-se um novo campo de conhecimento (predecessor da antropologia) e que se pergunta sobre o ser do homem: “Was ist der Mensch?” A partir daí um conjunto de ciências acessórias serão fundadas através do que se constituirão a História, Antropologia, Psicologia, tomando o homem por objeto de conhecimento.

Diante da defasagem do saber clássico, na passagem do interesse metafísico para o empírico, as novas ciências que aparecem no século XIX têm no homem o seu objeto, constituindo-o como ente soberano: a economia de troca é explicada agora pelo trabalho, o valor não mais como signo mas como produto; a

análise dos órgãos passando a ter designações de funções vitais; na filologia, as palavras cedem sua função representativa para se transformarem numa totalidade constituída de leis ou por sistemas gramaticais (formalismo). No estilhaçamento do Discurso clássico, o homem consegue se restituir enquanto ser soberano, mas somente na condição paradoxal de se ter visto nu e “desistoricizado”. No surgimento do sensível (empírico) e na confluência destas formas de saberes, a figura do duplo empírico-transcendental, o homem abstrato, aloja-se no lugar e em substituição à ordenação taxonômica do Discurso clássico, da *mathesis*. Com o objetivo de se contrapor a visão “ilusionista” do homem, reproduzida pelo humanismo e pela Razão ocidental, Foucault diz que em vez de serem os sujeitos que fazem a história, é o sujeito mesmo um objeto cujos eventos são a ele exteriores. Apoiando-se nas “contraciências” da etnologia e da psicanálise (mas também na linguagem literária) ele conferirá a essas disciplinas das Ciências Humanas o lugar de busca pelo impensado, o seu inconsciente:

O impensado (qualquer que seja o nome que se lhe dê) não está alojado no homem como uma natureza encarquilhada ou uma história que nele se houvesse estratificado, mas é, em relação ao homem, o Outro: o Outro, fraterno e gêmeo, nascido não dele, nem nele, mas ao lado e ao mesmo tempo, numa idêntica novidade, numa dualidade sem apelo. (Foucault, 1999, p.450)

A esta altura já se pode assumir que é o impensado o que mais interessa aos propósitos deste trabalho. Desde que o homem só adquire história no já começado da vida, da produção e da linguagem que lhe são anteriores, múltiplas e heterogêneas, esta passividade logo será invertida, adquirindo ele mesmo (o homem) uma história, embora mais radical, por causa de “uma impressão interior constante que, insensivelmente, fá-lo deslizar sobre si mesmo”. É na biologia, no trabalho e na linguagem que ele pretende se encontrar. Esta “vontade de saber” do homem só se torna possível por causa do limite que se anuncia neste impensado e que a razão ocidental construiu para si como conhecimento empírico e que promete, ao mesmo tempo, a transcendência, a verdade. As contraciências da psicanálise e da etnologia servirão como meios de aprofundar este impensado.

Para a Psicanálise seria importante com a prática da escuta fazer o outro entender que pode se libertar do objeto perdido e que a morte certamente lhe ocorrerá; nas margens da representação espreitam os limites do Desejo, a Morte e a Lei. Com a ciência da Etnologia e na relação que ela possuiria com o

historicismo, Foucault sugere a importância que tem ao suspender “o longo discurso ‘cronológico’ pelo qual tentamos refletir nossa própria cultura no interior dela mesma, para fazer surgir correlações sincrônicas em outras formas culturais” (Foucault, 1999, p.522). A este limite do saber e à possibilidade que pertenceria à história da cultura ocidental, uma “relação fundamental com toda história, e que lhe permite ligar-se às outras culturas à maneira da pura teoria” seria um aspecto positivo para a soberania do “pensamento europeu e da relação que o pode confrontar com todas as outras culturas e com ele próprio” (Foucault, 1999, p.522).

E por mais paradoxal que possa parecer, Foucault reconhece que é a partir da situação histórica da razão ocidental e na relação desta com todas as outras culturas que uma prática que não as assimile só se dê na prática de “escavá-la e nela se instalar” para então resplandecer com as “formas singulares de cada cultura”. Disposto a situar-se nas margens das experiências da modernidade, o limite que a etnologia lhe permite enxergar, para além de ser “tradicionalmente o conhecimento dos povos sem história” é a linguagem do outro na sua forma “quase” pura:

[...] o contorno das representações que os homens, numa civilização, se podem dar de si mesmos, de sua vida, de suas necessidades, das significações depositadas em sua linguagem; e ela vê surgir, por trás destas representações, as normas a partir das quais os homens cumprem as funções da vida, mas repelindo sua pressão imediata, as regras através das quais experimentam e mantêm suas necessidades, os sistemas sobre cujo fundo toda significação lhes é dada. (Foucault, 1999, p.524)

Que empreendimento é este? É certo que no auge do estruturalismo,⁶⁰ Foucault pensa em uma etnologia que privilegia as “invariantes de estrutura” (Foucault, 1999, p.522). Mas é na pretensão de apreender as “correlações sincrônicas em outras formas culturais” que melhor se pode revelar o seu pensamento; ele crê sobremaneira que a apreensão da história de outras culturas possa destituir a “cronologia” do historicismo e permitir uma variação temporal “cumulativa ou circular, progressiva ou submetida a oscilações reguladoras, capaz de ajustamentos espontâneos ou submetida a crises” (Foucault, 1999, p.523).

⁶⁰ Foucault sempre negou ter sido um estruturalista. A este respeito ver Foucault, 2008.

Embora o argumento de todo o livro de Foucault parta do princípio de historicização do próprio metatexto do homem - a História e a sua promessa transcendental - é fácil notar que o Outro cultural de Foucault encontra-se numa posição de desvelamento, talvez próxima a uma perspectiva estrutural como os invariantes de Lévi-Strauss. É na crença da “correlação sincrônica em outras formas culturais” que a razão europeia como Sujeito privilegiado do conhecimento revela o quanto Foucault compreende a cultura no seu posicionamento de isolamento (solidão?) com relação ao restante do mundo. Enquanto tarefa ainda a ser executada a modernidade se incumbe da “vontade de saber”.

Uma outra contradição é ainda possível de ser explorada, a da literatura. Depois de explicar que o discurso literário é desinteressado pela plenitude da verdade sendo capaz de através da exploração da linguagem direcionar-se para o desconhecido e o impensado - com o que de outra maneira dificilmente poderia proporcionar ao homem a reflexão sobre sua própria condição -, Foucault libera o seu desejo de apreensão das experiências modernas. Com o surrealismo, com Kafka, Bataille e Blanchot surgem a “experiência da morte (e no elemento da morte), do pensamento impensável (e na sua presença inacessível), da repetição (da inocência originária, sempre lá, no extremo mais próximo da linguagem e sempre o mais afastado); como experiência da finitude (apreendida na abertura e na coerção dessa finitude)” (Foucault, 1999, p.532).

Com a literatura, somos levados a inferir que o pensar em questão se refere à constituição de um meditar ainda não sustentado pelas categorias predicativas (representação), ou seja, à possibilidade de se constituir um pensar não fixado por paradigmas filosóficos (nesse sentido, um pensar o impensado). É para esse “pensar” que o discurso literário aponta, psiquicamente, cultural, político e esteticamente. É a partir desta condição finita que o homem moderno confere para si a condição de avizinhamento dos seus duplos (fantasmas). Mas para Foucault este é um empreendimento histórico, ainda a ser alcançado, em outra *episteme*, após a superação da modernidade.

A desfamiliarização com que Foucault se viu surpreendido ao confrontar a sua cultura com a alteridade “metafísica” dos textos de Borges pode voltar aqui para revelar o quanto Foucault joga com as dobras da modernidade. Permito-me

voltar ao início da leitura de Foucault sobre Borges, o exato momento em que se perde o “‘comum’ do lugar e do nome”.

[...] a esse quadro sem espaço coerente Borges dá como pátria mítica uma região precisa, cujo simples nome constitui para o Ocidente uma grande reserva de utopias. A China, em nosso sonho, não é justamente o lugar privilegiado do espaço? Para nosso sistema imaginário, a cultura chinesa é a mais meticulosa, a mais hierarquizada, a mais surda aos acontecimentos do tempo, a mais vinculada ao puro desenrolar da extensão. [...] Sua própria escrita não reproduz em linhas horizontais o vôo fugidio da voz; ela ergue em colunas a imagem imóvel e ainda irreconhecível das próprias coisas. [...] haveria assim, na outra extremidade da terra que habitamos, uma cultura voltada inteiramente à ordenação da extensão, mas que não distribuiria a proliferação dos seres em nenhum dos espaços onde nos é possível nomear, falar, pensar (Foucault, 1999, p.xiv-xv).

Ao se distanciar da história do outro feito na *História da Loucura*, Foucault buscava com *As Palavras e As Coisas* formular uma “história da ordem das coisas” e que, segundo suas palavras, seria a “história do Mesmo – daquilo que, para uma cultura, é ao mesmo tempo disperso e aparentado, a ser portanto distinguido por marcas e recolhido em identidades” (Foucault, 1999, p.xxii). Vê-se, assim, o exótico da cultura de Foucault. Borges lhe possibilitou pensar a existência de uma ordem que se constitui em momentos específicos para arregimentar a dispersão que se reagrupa em torno de um corte soberano. Seria possível, no entanto, questionar se os limites (finitude) que Foucault define como condicionantes para o conhecimento não estariam subordinados a uma “vontade de potência” que é mais do desejo de um outro mundo do que deste? Um mundo mais ideal, tal como em Borges, do que deste mundo mesmo, no “despertar das coisas”, como pretende ensinar o mago Melquíades?

Em respeito à complexidade de um pensamento como o de Foucault, poder-se-ia levantar a hipótese de certo idealismo de princípios libertários que corresponde com a maneira com que Borges desfamiliariza o familiar, como argumentava Zamora? Afinal, a “prática milenar do Mesmo e do Outro” que Borges o permite apreender no “encanto exótico” contido na “enciclopédia chinesa” é o da justaposição de seres maravilhosos e reais. Mas isto não interessa a Foucault, ele mesmo diz; interessa-lhe “o que transgride toda a imaginação”, a saber, a “série alfabética (a,b,c,d)” que organiza todas as categorias nomeadas e inconcebíveis, o “lugar” em que as coisas podem se avizinhar (Foucault, 1999,

p.x). Os seres da fábula de Borges, listados na enciclopédia chinesa, habitam um não-lugar da linguagem, a voz imaterial da escrita é retirada do seu lugar comum:

Eis porque as utopias permitem as fábulas e os discursos: situam-se na linha reta da linguagem, na dimensão fundamental da fábula; as heterotopias (encontradas tão frequentemente em Borges) dessecam o propósito, estancam as palavras nelas próprias, contestam, desde a raiz, toda possibilidade de gramática; desfazem os mitos e imprimem esterilidade ao lirismo das frases. (Foucault, p.xiii)

Mas como pôde Foucault se surpreender com uma disposição sintática (ocidental) em torno de nomes familiares cuja designação de seres ao mesmo tempo tão similares e diferentes o faz sentir a afasia? O que permite a construção do estranhamento, o heteróclito, é a heterotopia que Foucault menciona com grande surpresa: “A China não é o lugar privilegiado do espaço?” A esta região precisa Foucault a concebe para o Ocidente como “uma grande reservas de utopias” (Foucault, 1999, p.xiv). Poderia Foucault pensar a relação de diferença e identidade que existem nos seres das palavras e as coisas sem um aspecto imaginário e que Borges lhe confere ao mencionar a China como “uma grande reserva de utopias” constituída na sua diferença em relação ao Ocidente? “Seria a desordem que faz cintilar os fragmentos de um grande número de ordens possíveis na dimensão, sem lei nem geometria, do heteróclito” (Foucault, p.xii) Que relação de alteridade há neste pensamento em que a “prática milenar do Mesmo e do Outro” concebe heterotopias e uma história descontínua para o Ocidente enquanto confere a uma região de fábulas o lugar da China, eterna: “Haveria assim, na outra extremidade da terra que habitamos, uma cultura votada inteiramente à ordenação da extensão, mas que não distribuiria a proliferação dos seres em nenhum dos espaços onde nos é possível nomear, falar, pensar”. A utopia chinesa (cognitiva) lhe permite fazer um salto para o estranhamento ocidental. O estranho para Foucault se parece mais com a “fábula” de Borges, a de um outro mundo que não este, imaginativamente concebido.

3.3.3. A hipótese dos fragmentos temporais

A busca do impensado em Foucault ajuda a compreender as estruturas de relação que o Ocidente teve com os outros e consigo mesma. A racionalidade do

Ocidente, através das idéias de supremacia, soberania e universais, construíram na relação com o outro o rebaixamento a uma posição de objeto do conhecimento, porque é lá mesmo, no desconhecido, que a Razão procura a sua origem, algo que lhe proporcione a reconstituição de Si mesma, como ordem. Foucault, agora, em vez de restituir à pedra de toque da Razão a responsabilidade pela elisão do outro (no caso do louco), reconhece a inevitabilidade desta mesma Razão como limite mesmo do pensar. É no limiar entre os códigos ordenadores e as reflexões sobre a ordem que se aloja o desafio do homem moderno: “o essencial é que o pensamento seja, por si mesmo e na espessura de seu trabalho, ao mesmo tempo saber e modificação do que ele sabe, reflexão e transformação do modo de ser daquilo sobre o que ele reflete” (Foucault, 1999, p.452). É neste sentido e por isto mesmo que uma abertura para a possibilidade do pensamento pós-colonial, na sua forma contestatória e interpelativa, pode emergir. A partir de uma contigüidade do pensamento.

No âmago do duplo foucaultiano de onde lhe seria possível historicizar a própria História, o homem? Que tipo de centelha iluminatória confronta o Mesmo com a Outridão? A que Foucault tem acesso para constatar que o Mesmo pode ser diferente do lado exterior do Mesmo? No que resta deste capítulo, pretendo sugerir que é porque temos a “experiência” do extemporâneo de Si o que nos possibilita a historicização de outros tempos ou sociedades. Este empreendimento mantém a distinção entre sujeito-objeto; historiador e evidência. Em Foucault são os loucos, os delinquentes, os doentes, aquilo que está à margem da sociedade e do pensamento que lhe possibilita a historicização. Por que, afinal, o privilégio a estes excluídos? Será que a utilização da máxima “se não és um louco como sabê-lo?” pode ajudar a compreender porque os excluídos são tão preciosos para a crítica?

É a partir dos fragmentos habitamos que podemos ter acesso àquela figura excluída. Subalternidade e história não são mutuamente exclusivas. É o deslocamento desta fronteira que torna possível ao “moderno” ou ao “laico” historicizar. É porque temos, de alguma forma, a experiência daquilo que torna o presente como não contemporâneo de si mesmo. Habitamos fragmentos de outros tempos, passados e futuros; constantes e inconstantes, e com diversos ritmos. É somente através de um ato soberano que podemos fazer a mútua exclusão entre os

vencedores e vencidos; o passado e futuro; sujeito e objeto. Permito-me encerrar este longo capítulo com algumas experiências iniciais de Gabriel García Márquez.

O que ocorre num dos momentos mais cruciais da vida do Coronel Aureliano Buendía e que nos é exposta diante dos nossos olhos pelas mãos de Gabriel García Márquez, no momento em que abrimos o seu livro? “Muitos anos depois, diante do pelotão de fuzilamento, o Coronel Aureliano Buendía havia de recordar aquela tarde remota em que seu pai o levou para conhecer o gelo”. O que torna possível a Gabriel García Márquez a desfamiliarização é o manejo do tempo. O tempo que nós somos. No leitor, Gabriel García Márquez faz relembrar o momento em que tudo era novidade; mas não é de um simples exercício cognitivo ou de crença que depende o sucesso do estranhamento. São primordialmente as práticas cotidianamente vividas aquilo que é dado como experiência ao sujeito.

Na autobiografia de Gabriel García Márquez descobrimos como práticas de um outro tempo permanecem na modernidade. Ele recorda que certa vez, no consultório homeopático de seu pai entrou um homem alarmado: “- Doutor, eu vim para que o senhor tire o mico que fizeram crescer dentro da minha barriga”. Sabendo que isto estava fora do alcance de sua ciência, o pai pretendeu indicar-lhe a um cirurgião que “não encontrou o mico que o paciente esperava, mas um engendro sem forma porém com vida própria” (Márquez, 2003, p.340). Este sujeito era oriundo de uma região que se chamava La Sierpe e que García Márquez se interessou nos seus tempos de jornalista:

Os habitantes de La Sierpe eram católicos convictos mas viviam a religião à sua maneira, com orações mágicas para cada ocasião. Acreditavam em Deus, na Virgem e na Santíssima Trindade, mas os adoravam em qualquer objeto no qual pensassem descobrir faculdades divinas. (Márquez, 2003, p.340)

Mas o mais inverossímil era que “alguém em cujo ventre crescesse uma fera satânica fosse tão racional a ponto de apelar para a heresia de um cirurgião” (Márquez, 2003, p.340). As práticas de um mundo moderno, aqui representado pelas da ciência ocupam o mesmo lugar que o de um homem que acredita ter no ventre um macaco que lhe fizeram crescer por feitiçaria. Em outra passagem de *Viver para contar* (2003) se pode perceber como o conhecimento destas práticas

tem em Marquezinha, “dona e senhora daquele vasto reino”, um grande manancial cultural:

Conheciam-se orações secretas para fazer o bem e o mal, para levantar do leito um moribundo não sabendo dele nada além da descrição de seu físico e o lugar exato onde ele estava, ou para mandar uma serpente através dos pântanos para que depois de seis dias desse morte a um inimigo.

A única coisa proibida para a Marquezinha era a ressurreição dos mortos, por ser um poder reservado a Deus. Viveu todos os anos que quis, e supõe-se que chegaram a duzentos e trinta e três, mas sem ter envelhecido nem um dia depois dos sessenta e seis. (Márquez, 2003, p.341)

Diferente do que uma consciência história possa supor ao querer reservar estas práticas a um julgamento de crença ou de antropologização de uma teoria social, reservá-la para um lugar originário ou tradicional na narrativa histórica, trabalho com a hipótese de que o encantamento nunca foi expulso do mundo. As narrativas do historicismo e do predomínio da ontologia do social facilmente identificariam estes habitantes como alienados. De algum modo, porém, o interesse por este tipo de sujeito - os relatos e experiências que estes habitantes dão e que permitem à razão capturar os seus sonhos pessoais e o imaginário coletivo – envaidece e reproduz a ciência. A ciência também busca o mistério das coisas. O que o imaginário científico e histórico é bloqueado em conceber são as práticas que estão suscetíveis aos imprevistos e adaptações não-hegemônicas, à maneira do que Michel de Certeau chamou de “artes de fazer” (de Certeau, 1990). Para a consciência histórica, é cada vez mais inconcebível reservar um poder exclusivo a Deus para ressuscitação dos mortos, já que a ciência arroga ela mesma esta esperança com os projetos do genoma e criogenia. O que no fundo está em jogo é a tentativa de alcançar uma impossibilidade. Mesmo o mundo desencantado de Weber continua a perseguir o mistério das coisas, o brilho das mercadorias é um destes encantos.

Para além do contato com as práticas mais esdrúxulas e, até mesmo, contra-históricas, será com dom Ramón que Gabriel García Márquez encontrará um meio adequado para lidar com o problema da representação. Um de seus grandes ídolos de juventude, dom Ramón o auxiliará com o manejo de fazer representar outras temporalidades na escrita. Gabito repassa em revisão talvez a maior de todas as suas lições neste pequeno excerto. Ainda quando escrevia mal e na ocasião em que se deixou ler por dom Ramón, ele recorda:

Leu sem um gesto, sem um tremor de pele, sem uma mudança da respiração, com um topete de arara movido apenas pelo ritmo de seus pensamentos. Quando terminou duas tiras completas tornou a dobrá-las em silêncio com uma arte medieval, e fechou a pasta. Então guardou os óculos no estojo e colocou-os no bolso do peito.

- Vê-se que é um material ainda cru, como é lógico – disse com uma grande simplicidade. – Mas está indo bem.

Fez alguns comentários paralelos sobre o manejo do tempo, que era meu problema de vida ou de morte, e sem dúvida o mais difícil, e acrescentou:

- Você precisa estar consciente de que o drama já aconteceu e que os personagens só estão ali para evocar o ocorrido, e portanto você vai ter de lidar com dois tempos. (Márquez, 2003, p.113).

Diante da finitude e do emaranhado de tempos que estamos submersos, onde está a verdade? É somente com um julgamento que esta “verdade” pode começar a ser produzida. Porque na modernidade o homem se torna o criador soberano da representação e dos conceitos, e de passivo torna-se ativo no mundo, é que um problema temporal se avizinha para os seres. Como ensina Foucault, deve haver agora, na modernidade, uma instituição de linguagem mental para todos os homens, a História. E é porque as culturas são feitas por homens que as instituições humanas podem ser conhecidas. O homem da consciência histórica é capaz de adquirir conhecimento sobre outras culturas porque acredita que a linguagem o expressa. É justamente por isto que uma suposta “visualização na mente” (Zamora) do leitor se faz nos estudos literários, supondo que possa ser apreendida por qualquer ser humano do ambiente internacional: “the current attraction of the mode to postcolonial writers worldwide” (Zamora, 2005, p.31). Sobremaneira, uma ontologia se torna dependente de uma epistemologia que o define como *Realismo Mágico*, o que, por sua vez, é retornada como expansão ontológica, envolvendo-se em uma circularidade de distanciamento e aproximação (Warnes).

Onde se revela o etnocentrismo de Foucault - a “violência calma de uma relação singular e da transferência” – em que a etnologia tal como a psicanálise requerem só pode ser assumida na “soberania histórica do pensamento europeu”. Desta condição primeira emerge a contrapartida, os seus fantasmas: a etnologia “definiria como sistema dos inconscientes culturais o conjunto das estruturas formais que tornam significantes os discursos míticos, dão às regras que regem as necessidades sua coerência e sua imprescindibilidade, fundam, não na natureza,

não nas puras funções biológicas, as normas de vida” (Foucault, 1999, p.526). Na cadeia significante, experiências individuais (psicanálise), sociais (etnologia) e de literatura encontram-se os modelos formais da linguagem e no limite desta as relações que tornariam possível conhecer o homem na sua positividade. É assim que a influência de Foucault se faz sentir na teoria contemporânea, onde as unidades da “linguagem, do homem e da nação” (Bartelson, 1995a) e o jogo entre ausência e presença capacitam e limitam a significação.

Mas os fantasmas de Foucault podem ser atormentados por um fantasma ainda mais poderoso. Neste jogo de vai-e-vem, o “entre” é a condição de possibilidade mesma para a re-significação pós-colonial. Uma dualidade temporal – “evocar o já ocorrido” - e não apenas do “tempo presente infinito”, como propunha Bartelson, é a chave de interpelação com a qual Gabriel García Márquez nos ajuda a compreender: “eu ainda estava demasiado cru para perceber que os romances não começam como a gente quer e sim do jeito que querem” (Márquez, 2002, p.100). Abordar este “entre”, do lugar e do tempo, será o desafio das próximas páginas.