

5 Evocando fantasmas

No quartinho isolado, aonde nunca chegou o vento árido, nem a poeira, nem o calor, ambos recordavam a visão atávica de um ancião de chapéu de asas de corvo que falava do mundo de costas para a janela, muitos anos antes que eles nascessem. Ambos descobriram ao mesmo tempo que ali sempre era março e sempre era segunda-feira, e então compreenderam que José Arcadio Buendía não estava tão louco como contava a família e sim que era o único que dispusera de lucidez bastante para vislumbrar a verdade de que também o tempo sofria tropeços e acidentes e podia, portanto, se estilhaçar e deixar num quarto uma fração eternizada.

Gabriel García Márquez, *Cem Anos de Solidão*

Muitos estudiosos têm conferido ao oxímoro do *Realismo Mágico* a capacidade de erodir as dicotomias, os estereótipos e o realismo que trabalha a favor do império. Esta bibliografia responsabiliza a “ideia” de expansão da razão, do historicismo e do progresso a um momento histórico e complexo como a modernidade. Grande parte da crítica à epistemologia das Relações Internacionais também a reduz à pedra de toque da modernidade. Em todo caso, o que o “cognitivismo ético” destas teorias pós-modernas (agora também “pós-colonial”) deixa de conceber é o comprometimento político dos efeitos do julgamento: “It proclaims modernity an absurd dream from which we are about to escape, but it does not tell us what to do with those who never started to dream of progress and transcendence, but who have nourished themselves on the exported positivity of revolution and war, and now are knocking on the door of what to some appears as the post-historical world” (Bartelson, 1995a, p.248). Neste capítulo, pretendo argumentar que o “discurso da modernidade” é dependente de uma permanente reinvenção do sujeito através da interpelação de práticas cotidianas que

reconstróem este discurso. O principal argumento desta dissertação – a poética da solidão – é ensaiada como possibilidade de questionar o indivíduo, a comunidade e a ontologia das relações internacionais que liga o ser humano a uma soberania territorial. A ética solitária interpela a relação absoluta e linear do sujeito consigo mesmo, demonstrando que outros modos de ser e se relacionar emergem quando o encontro com o outro e com o outro de si toma uma atitude de hospitalidade.

5.1.

Cem Anos de Solidão: arquétipo da América Latina

Em *Myth and Archive* (2006[1990]), Roberto González Echevarría argumenta que a literatura moderna do *Realismo Mágico* significa, na verdade, uma colonização por outros meios. É como se discurso do *Realismo Mágico* exprimisse uma verdade sobre a América Latina e sua identidade, mas que funciona no fundo como um discurso derivado. O sucesso do Boom é explicado não por causa de uma autonomia “conquistada” pelos seus autores, mas porque foram capazes de representar a continuação de uma história para a Europa (e os seus colonizadores “mestizos” da América Latina). A identidade da América Latina teria um aspecto dual onde mito e história caminhariam paralelamente para a construção de uma narrativa sobre si mesma.

Echevarría concebe o funcionamento de um discurso hegemônico que se desenvolveu pelas práticas institucionais que se revezaram desde o século XVI. Para ele, o enunciado dos textos tem como meta a preservação de um segredo sobre a América Latina sob os auspícios do Estado moderno. Três momentos se alternaram com a capacidade de legitimar um discurso verdadeiro: a) A Lei, instaurada no século XVI através da colonização espanhola; b) as ciências naturais, num período que vai do século XIX até os anos 1920; c) e o discurso antropológico, característico de boa parte do século XX, sucedido doravante pelo discurso literário do *Realismo Mágico*.

5.1.1.

A “origem” do Arquivo: colonização escritural

Para que a narrativa da América Latina seja autenticada ela deve representar inicialmente uma verdade, o que corresponde a um poder institucional

hegemônico que permita a validade do seu discurso. Isto é o que Echevarría chama de Arquivo. O Arquivo não contém nada em si, ele é apenas uma invenção, um simulacro, e que deve ter seu vazio preenchido por algum tipo de narrativa suplementar. Mas no Arquivo não há apenas a acumulação de textos. Há hiatos que tornam possíveis a continuidade ou a descontinuidade.

O momento fundacional do Arquivo é a Lei. A Lei é o código primordial de uma dada sociedade, a chave-mestra de todos os códigos: “Power, secrecy, and law stand at the origin of the Archive; it was, in its most concrete form, the structure that actually housed the dispensers of the law, its readers, the magistrates” (Echevarría, 2006, p.31-32). Enquanto uma cultura de bacharéis, em relação à enorme quantidade de advogados que existem na América Latina, ela quer afirmar uma valorização de si mesma. Foi esta constituição de entidade única e autônoma em relação ao discurso totalizador europeu que sustentou a crença na ciência e na antropologia, discursos que existiam embrionariamente desde o período colonial. A tradição da resistência identificatória se faria sempre com relação a um centro autoritário.

Latin American history and fiction, the narrative of Latin America, were first created within the language of the law, a secular totality that guaranteed truth and made its circulation possible. It is within this totality that Garcilaso de la Vega, el Inca, wrote his *Comentarios reales de los incas* (1609), for, as will be seen in greater detail, the mestizo's book is an appeal to exonerate his father. Like Lazaro, Garcilaso addresses a letter to a higher authority to gain enfranchisement. (Echevarría, 2006, p.10-11)

Com um estudo genealógico, afirma que os textos ficcionais modernos são uma derivação oriunda da estrutura textual oficial do movimento colonizador do Novo Mundo. Esta estrutura secular garantiu a manutenção da verdade e a circulação do poder. Ele explica que “it is no accident that the word “archive”, according to Corominas, appears to have entered Spanish in 1490, during the reign of the Catholic Kings, two years before the Discovery of America” (Echevarría, 1990, p.32). Essencialmente, não há nenhum conteúdo no Arquivo. Seu funcionamento depende simplesmente do poder do “mistério”, do “poder” e da “lei”. O Arquivo é um repositório de documentos legais que possibilitam a narração da história da América Latina, uma acumulação executada pelas instituições hispânicas de quando o Novo Mundo estava sendo criado. Mas ele

não canoniza. Posto que a primeira lei é uma negação, um corte que permite organizar e dispersar, agrupar, selecionar ou garimpar. É a sacralização da morte que torna possível a recontagem deste mito (Lei) até o romance moderno latino-americano.”This negation is represented by the phantasmic figure of Columbus, present as a ghost in his own trial; present and absent at the very moment when his sacralization is denied. That afterlife of Columbu’s is the escape from the Archive, the thrust to freedom forever present in the narrative, only that it is a fictive supplement, a fake afterlife” (Echevarría, 2006, p.37). Com este argumento defende que a América Latina não é o outro da Europa. Ao contrário, é parte constituinte do mundo Ocidental, modelada através de uma história “estrangeira” que é apenas contada como se fosse outra.

Latin American appears to be constantly explaining itself in “foreign” terms, to be the helpless victim of a colonialist’s language and image-making. There is a level at which it is true and deplorable. However, in Latin America, in every realm, from the economic to the intellectual, the outside is also always inside; García Márquez and Vargas Llosa hardly think like “llaneros” or “campesinos”. (Echevarría, 1990, p.41)

O segredo do Arquivo é a dialética entre a perda e o ganho do acúmulo de conhecimento, ou seja, da produção cultural que é intertextual. A recriação pode, por isto, se dar infinitamente. Um texto pode ser a imagem de outro texto – fantasmas ou simulacros incapazes de remontarem a uma “verdadeira” origem, mas capazes de se sustentarem sobre determinada circunstância sócio-econômica através do poder que lhe é conferido para dizer a “verdade”. Isto porque a verdade é um mistério impossível de ser expresso, um momento originário que é o próprio limite do conhecimento. A função da literatura é então a de (re)fundação e recontagem de uma origem como nos mitos das sociedades primitivas, isto porque o Arquivo é também um mito, ou seja, um meta-mito. Os mitos ordenam e servem para conferir sentido a uma subjetividade.

Este dilema do homem moderno é assim descrito: “if our individual subconscious is not made up of nice stories about mommy and dead, neither is our history composed of epic tales leading to independence and cultural identity, yet both are irreducible ours, and part of our stories” (Echevarría, 1990, p.41). É assim que a ideia de culturas nacionais e culturas mundiais fazem parte da nossa vocação de escritores. Ela contém a própria origem, daquele que cria e do que está

sendo criado, aquele que narra e está sendo narrado. Mas se assim é, por que vários teóricos exaltam o *Realismo Mágico* como a literatura pós-colonial por excelência, capaz de erodir fronteiras entre o centro e periferia (Faris,)? Apoiado em Foucault, Echevarría conta uma história sobre o Mesmo. Este meta-mito que é o Arquivo - o tema primordial do Duplo de Foucault – está intrinsecamente associado às redes estruturais.

The Archive and the novel appear at the same time and are part of the same discourse of the modern state. Latin America became a historical entity as a result of the development of the printing press, not merely by being "discovered" by Columbus. Latin America, like the novel, was created in the Archive. It may very well have been Carlos Fuentes in his *Terra Nostra* who most clearly saw the connection, making Cervantes the inner historian in that novel. In terms of the novel's ability to retain and pass on cultural values, the message contained in books such as Fuentes' and *Cien años de soledad* is indeed disturbing, for they tell us that it is impossible to create new myths, yet bring us back to that moment where our desire for meaning can only be satisfied by myth. (Echevarría, 2006, p.30)

A meta-narrativa é obrigada a estar sempre se reinventando. Mas para Foucault e Echevarría não há diferença possível dentro da identidade. O suplemento (a subtração do início) é uma teia inconsútil. É verdade que tal como a suposta identidade da América Latina, o romance deve conter a sua própria origem: “O mundo era tão recente que muitas coisas careciam de nome e para mencioná-las se precisava apontar com o dedo” (CADS, p.7). Ela é uma entidade histórica que resulta da criação da imprensa. A Lei é a linguagem judicial, o poder punitivo e de aprisionamento das estruturas ocidentais. E é no acordo dos termos desta mesma Lei que os nativos e seus descendentes devem negociar sua liberdade: na convenção da legalidade, dentro do simulacro que disfarça o poder arbitrário.

5.1.2. A cultura do Realismo Mágico

Para Echevarría, a legitimação do romance latino-americano e a explicação do *Boom* advêm do discurso antropológico recente (moderno), representada pela revisitação crítica de antropólogos de meados do século XX como Clifford Geertz. Após o massacre das duas guerras mundiais estes antropólogos passaram a reconhecer no âmago da sua disciplina a violência por

ela perpetrada, corolário principalmente da importação dos métodos de análise das ciências naturais.

No século XIX, o século do cientificismo, a antropologia concebia os nativos e seu conhecimento como relíquias de um outro tempo, passando a expô-los como “culturas primitivas” em museus e coletâneas de folclore. As ciências naturais teria emprestado à antropologia a metodologia de descrição da cultura material e física dos nativos. É justamente deste período que data a presença de estrangeiros que vinham documentar a fauna e flora como Alexander von Humboldt e Darwin. Mas foram principalmente as crônicas e relatos de frades que enormemente contribuiu para a construção de conhecimento daquele nativo. Com o confronto da Primeira Guerra, o Ocidente dava como incertas as ideologias do século XIX, momento no qual também a América Latina deixaria de acreditar no positivismo. A disciplina da antropologia passa a fazer uma revisão do seu exercício, valorizando as características “irracionais” da vida humana e criticando, por conseguinte, o determinismo científico.

É neste contexto que ideia de “cultura mundial” passa a ter mais relevância do que a de culturas plurais. Passa-se não tanto a querer saber o que o nativo tinha a dizer, mas a querer conhecer o conhecimento do outro. O sujeito cognoscente é visto legitimamente como um sujeito político que deve estar consciente da negociação envolvida acerca de como o outro pode ser conhecido. Porém, apesar desta atitude crítica com respeito à “visão de mundo do outro”, as práticas assimilacionistas não deixariam assombrar. A nova antropologia não deixou de preservar a distinção entre natureza e cultura. Como argumenta Walter Mignolo acerca da “idéia da América Latina” a noção de “natureza” se diferenciava da noção de “cultura”, por ser a primeira concebida como criação de Deus. E a “cultura” como criação humana. Esta noção de cultura foi assumida pela antropologia e deu suporte a uma definição não mais baseada na crença mas a de lugar de nascimento originário:

When a term was needed to designate a new type of community not based on faith, it was necessary to conceive and put into practice a new institution, “the community of birth” or the nation-state, which was defined in conjunction with “national culture” in order to create subjects with “national identity.” Imperial national identities, in their turn, established a measuring stick to rank and (de)value the national identities of the “independent states” from the nineteenth century until today. Imperial national identities managed by the state have served

to redraw, since the nineteenth century, the colonial difference, and the “idea” of Latin America was part of such imperial redrawing. (Mignolo, 2005, p.xvii)

Com esta “modernidade”, enquanto a Europa se constituía como civilização, o lado obscuro desta, a “colonialidade”, estava destinada a uma existência de segundo plano. Durante os séculos XVIII e XIX, o restante da maioria da população do mundo fora da Europa era compreendida como “cultura”. Mas isto diferia de “civilização”. As civilizações Maya, Azteca e Inca foram de algum modo reconhecidas como tal, mas como estavam relegadas a um passado distante e esquecido, a “ideia da América Latina” ganhou contornos de cumplicidade com a ideologia da “latinidade” francesa. Ela ganhou o status de civilização de segunda ordem. Apesar da independência espanhola e britânica, a estrutura da colonialidade permaneceu como legitimadora de uma identidade latino-americana.

O discurso da antropologia do século XX apareceu como sendo capaz de integrar a comunidade política regional da América Latina às culturas não européias. Como argumenta Echevarría, a antropologia moderna serviu aos países desta região do mundo (mas, principalmente à sua elite) a oportunidade de um novo começo, diferente daquele do Ocidente. É por isto que ele sugere que nos rastros da etnografia da época, a literatura passou a também não aceitar o discurso institucional do método como um dado.

Dotado de “auto-reflexividade”, este sujeito-antropólogo está consciente do seu envolvimento político e não mais olha para as crônicas e relatos de frades do período colonial como fontes autoritárias. Para este novo sujeito do conhecimento, os textos outrora vistos como autoritários possuem agora, um forte potencial de serem questionados, estimulando outras vozes, plurais e heterogêneas. O texto não é mais visto como um mero meio de acesso direto ao real, mas como estando inserido na circulação de textos de uma época⁷⁶. A recusa em aceitar a literalidade das representações do outro funcionou em conjunto com a antropologia reflexiva do século XX. Ela se preocupava com o outro dentro de

⁷⁶ Esta noção de época está em conluio com as suposições epistêmicas de Foucault. Porém, como pretendi demonstrar no segundo capítulo, os acontecimentos não se restringem a uma totalidade. Estes acontecimentos podem ser um sintoma, embora haja, com certeza, diferenças de grandeza no que diz respeito às conseqüências destes acontecimentos.

si. A produção fictícia do romance teria, por isto, se legitimado a partir da retórica etnográfica que achava apropriado conhecer a cultura de uma sociedade através da pesquisa local e regional dos mitos, constituindo uma relação implícita entre antropologia e literatura.

There is a sense of loss in those telluric novels a nostalgia for a past when traditional values prevailed and non-European cultures were true to their nonhistorical “essence”. The recuperation of that state is the mission of the novels, a mission that can be achieved by finding a modern, all-encompassing myth that will make whole the disparate fragments of the present: one Venezuela, one Argentina, or one Mexico, united in an apotheosis of cross-cultural communion. (Echevarría, 1990, p.159)

É após a ocorrência das duas primeiras guerras do século XX que a “mundialização” ocorre. O “cosmopolismo regional” refletido pelo *Realismo Mágico* dependeria da descoberta nostálgica de uma essência original (não-histórica) mas que embora fragmentada poderia estar reunida sob a comunhão maior da cultura latino-americana: portanto, desde a publicação de *Los pasos perdidos* [1953] de Alejo Carpentier até o sucesso de *Cem Anos de Solidão* o que se fez foi contar a “realidade” de uma região ou de um povo nativo. A heterogeneidade de culturas, línguas e outras fontes seriam a expressão de uma essência nacional ou continental. A seguir tentarei aprofundar esta visão continuísta de Echevarría, na medida em que o seu privilégio ao enunciado deixa de conceber as forças centrífugas que se contrapõem ao discurso nacional. Para isto, recorro à mágica.

5.1.3. O impulso mítico

Cem Anos de Solidão é, segundo Echevarría, o modelo de ficção arquetípico do Arquivo porque representa a história de fundação dos mitos da América Latina como um todo.⁷⁷ Ele explica que a dualidade entre história e mito estão contidas nos dois tempos que correm de forma paralela no romance, em dois lugares: 1) O quarto de Melquíades, o lugar do Arquivo, e que representa o mundo

⁷⁷ O estudo de Mircea Eliade (1969) sobre antigas civilizações e suas cosmogonias explica que os mitos possuem uma disposição do tempo cíclica. O cristianismo, ao contrário, seria a religião do homem “desiludido”, destituído de qualquer paraíso arquetípico.

da escritura da História e de interpretação através dos seus manuscritos; 2) E o tempo exterior ao quarto, onde se passa a história da família Buendía, de caráter circular e repetitivo. Duas temporalidades são assim concebidas: enquanto o tempo é circularmente mítico na ficção, o quarto de Melquíades é histórico, sucessivo e teleológico.

Echevarría equipara o cigano Melquíades com um tipo de narrador-protagonista que descreve Macondo a partir da ótica de um viajante. Um viajante que se assemelha com as ambições do cientificismo novecentista: “A consciousness that express itself in the language of the scientific travelogue mediates the writing of Latin American narratives in the nineteenth century” (Echevarría, 2006, p.11-12).⁷⁸ Entretanto, a temporalidade da escrita (Arquivo) que busca um significado para a cultura latino-americana – narração das origens e da identidade - e que pretende o acúmulo de conhecimento só será possível através daquilo que impele este escritor/leitor/historiador a descobrir o mistério que se esconde por trás do mito, uma entidade primitiva que poderá ser capaz de explicar a sua própria existência. Ou seja, o próprio mito é tomado como objeto de conhecimento. É através da interpretação metodológica, científica e racional, com feições modernas, que o conhecimento sobre si mesmo será buscado. O conhecimento que pretende enquadrar o outro como objeto.

Esta consciência “lúcida” do Ocidente fez dos instrumentos de pesquisa o privilégio de conhecimento sobre o outro (objeto) servindo ao mesmo tempo de justificativa autoritária e intervencionista. Isto só foi possível através do “impulso mítico” que a modernidade alicerçou para si mesma: os livros, a leitura, a escrita e os instrumentos de pesquisa que explicam o mundo tal qual os antigos mitos explicavam. Mas se o saber científico é também o mito de nosso tempo, que forças seriam capazes de gerar os mitos? Os mitos são gerados através de um mistério que circunda os objetos, a “mágica” que tenho tentado tornar visível neste estudo. Para Echevarría, contudo, esta mágica simplesmente não existe. A mágica que o *Realismo Mágico* propugna não passaria de mais um engodo. *Cem Anos de Solidão* é, para ele, um modelo arquetípico porque consegue revelar as

⁷⁸ A argumentação do continuísmo cientificista de *Cem Anos de Solidão* pretende ser comprovado por Echevarría através da presença neste romance de elementos contidos em crônicas e textos jurídicos como: *Viaje a las regiones equinociales del Nuevo Continente* de Alexander von Humboldt, a *Enciclopédia Inglesa* e o conto das *Mil e Uma Noites*.

forças que dominam a criação do mito. A escrita. A escrita é o fim e o começo, uma vez que nada está no texto enquanto não for escrito.

A impossibilidade de acesso ao delírio e à mitologia circular total acontecem precisamente porque o homem moderno depende de uma temporalidade que não é meramente linear ou cronológica, mas porque constituída através da escrita: “while its writing may be mired in myth, it cannot be turned into myth, that its newness makes it impervious to timelessness, circularity, or any such delusion” (Echevarría, 2006, p.29). O escritor sujeita os eventos a uma temporalidade da escrita, como acontece no Arquivo. Por outro lado, o mito, os eventos repetitivos que acontecem fora do quarto de Melquíades – a cripta de Rincón (1995) - espreitam o domínio da escrita como uma condição de possibilidade para a revisão do Arquivo. Arquivo e Mito são duplamente constitutivos por negação.

The truth of the Archive, the secret of its secret, is that it contains no truth but that "dispersion that we are and make," as Foucault put it, the image of which in *El arpay la sombra* is the lisanateca, the collection of bones to be disseminated throughout the world, relics of an order that only exists in the dissembling memory of the Archive, or in our desire to project our fictive capacity upon it. (Echevarría, 2006, p.37)

A parcela desejante que projeta nossa imaginação fictícia sobre esta ausência fundacional é compreendida por Echevarría como estando representada no romance pelos elementos abundantes de morte, decrepitude, senilidade e o incesto. Para ele, a presença destes personagens moribundos representam uma ligação com o passado, depositários do conhecimento cuja memória é seletiva. Seus corpos representam a mutação do tempo, a mutilação e a monstrosidade ao mesmo tempo que, por causa do esquecimento senil, são capazes de criatividade e originalidade na reconstituição mnemônica. Consequentemente, infere-se que o que tem feito a literatura latino-americana do *Boom*, em vez de exprimir uma essência e valores culturais - o programa político de emancipação, auto-estima e singularidade – é retornar para a estrutura narrativa meta-histórica que permitiu a colonização em primeiro lugar: a Lei, o discurso legal como meio básico das trocas. No mundo de Echevarría e da prisão foucaultiana que lhe influencia, a mágica existente no mundo é uma ficção. Este “double bind” impossibilita qualquer autonomia.

Echevarría conclui *Myth and Archive* afirmando que conquista e conhecimento estão intimamente conectados. A antropologia que foi praticada sob os auspícios da organização imperial estava implicada com o genocídio cultural e genético. “Hence the Archive is not a Bakhtinian carnival but, if it is, it takes place within the confines of Foucault’s prison” (Echevarría, 2006, p.186) Por outro lado, o que se vê para além desta análise é também a presença da hermenêutica do Primeiro Mundo, em teoria e em cultura. Elas também narram as fontes do Terceiro Mundo. Mas com que gesto pode o escritor pós-colonial retribuir a esta violência epistêmica? É possível para o intelectual pós-colonial situado na periferia retribuí-lo satisfatoriamente através deste “impulso mítico” que é a sede de conhecimento e de conquista?

5.2. Fantasmagorias

5.2.1. Fantasmagoria espacial: o lugar do internacional

O problema do internacional é na maioria das vezes entendido como um lugar onde relações entre unidades estatais acontecem. Neste lugar, a analogia doméstica é muitas vezes requisitada, em claro paralelo com os indivíduos que formam uma sociedade. Para a visão tradicional o seu caráter é necessariamente anárquico, lugar em que as unidades constitutivas soberanas têm de lidar com seus outros a partir do princípio maior da liberdade e a ameaça que esta mesma liberdade representa. Liberdade e segurança são, portanto, elementos indissociáveis. Na ausência de reconhecimento de uma autoridade superior, os Estados reivindicarão sempre a soberania na medida em que a anarquia perdure. No ambiente maior e irresponsável da anarquia, a política, por outro lado, é concebida como ocorrendo dentro e a partir dos estados.

A fim de mitigar as condições da anarquia a solução apresentada é a instauração de um poder coercitivo maior que o dos Estados individuais ou a institucionalização de normas que obriguem a consecução de objetivos comuns. Enquanto efeito de uma “prática heróica” (Ashley, 1988) a reivindicação moral pressupõe de antemão para onde estaremos todos indo (inevitavelmente?) (Wendt, 2003). A solução contra a desigualdade, pobreza e guerra, é o estabelecimento da

paz através de uma terceira instância, mediadora de conflitos (instituição jurídica) com poder de força mundial. Enquanto isto não ocorre, a tensão entre a unidade (humano, sistema estatal, cosmopolitismo) e a diversidade (singularidades, especificidades, individualidades); os problemas da incomensurabilidade e as promessas de transcendência dos nacionalismos e fronteiras culturais (emergência de uma sociedade mundial) reúne o melhor destes mundos em lugares específicos. Em resposta à tensão do universal com o particular, da estrutura e da mudança, o imaginário moderno concebe a política como ocorrendo no corpo do trinômio sujeito-estado-sistema internacional.

Mais recentemente, Walker (2010) tem sugerido que é do encontro destes lugares fronteiro que a violência inevitavelmente eclode. Definida em termos de escala, antes e depois, aqui e lá, o imaginário da racionalidade moderna constrói uma narrativa – na verdade, particular na sua essência – que demarca as fronteiras de tempo e espaço. O que vem depois é entendido como algo melhor do que veio antes; o que está lá, melhor do que o que está aqui. Melhor a “cosmopolis” do que a “polis”, a globalização do que a anarquia internacional, a ética do que a política.

Este imaginário político moderno também é compartilhado pelo potencial literário do *Realismo Mágico*, muitas vezes entendido como um diluidor de fronteiras ou como representante de um verdadeiro universal. Escrevendo na década de 1990, Zamora e Rincón ilustram bem este anseio moral. Sobre o potencial dos fantasmas do *Realismo Mágico* diz Zamora: “By means of their galleries of ghosts, magical realists may describe the inhabitants of Argentina and Massachusetts, Mexico and Texas, at the same time that they project a universal human condition free of essentializing stereotypes” (Zamora, 1995, p.544). Com um inimigo a ser enfrentado - o individualismo, a razão, o realismo literário, as fronteiras nacionais – Zamora apóia-se numa concepção universal próxima a do “inconsciente coletivo” animista de Carl Gustav Jung. Segundo ela, os padrões comportamentais do ser humano extrapolam a do sujeito moderno (eu, pessoa, cidadão, sujeito transcendental) ou o inconsciente individual freudiano. A história familiar dos Buendía em *Cem Anos de Solidão* é interpretado como um arquétipo, um mito paradigmático.

The Buendías are more significantly connected to prior human patterns than to prior individuals. Only when the novel was translated into English, in deference

to the expectation of readers for individualized characters, was the genealogy added. With or without the genealogy, one José Arcadio is in some sense all José Arcadios, one Aureliano all the rest; the Buendía twins, who seem to reverse the archetypal patterns, may, we are told, have been switched at birth. It is, then, as if the José Arcadios and Aurelianos are their own dead precursors, their own ghost. (Zamora, 1995, p.502)

Mas à diferença de Echevarría, a interseção entre os membros dos Buendía tem a intenção deliberada de levar o leitor a não se identificar com personalidades autônomas. De fato, a alma dos Buendía ultrapassa uma linearidade genealógica. Porém, Zamora, conclui isto apenas para defender a tese da preservação dos laços comunitários e dos antepassados pré-modernos. Ela faz uma notável comparação entre as experiências colonizadoras do continente americano tendo como ponto em comum os fantasmas como guias de outra realidade (Zamora, 1995, p.498). As marcas e impressões acerca da morte são entendidas como uma inevitabilidade necessária e universal, um arquétipo.

As produções mágico-realistas dos Estados Unidos e do restante da América Latina são diferenciadas como dependente das experiências coloniais do Novo Mundo, promovidas por uma cultura inglesa e hispânica. Para ela, a produção e representação dos fantasmas nos Estados Unidos (Borges é incluído neste paradigma) permitem objetar o realismo romanesco através de um panteísmo ou idealização fantasmática: os mortos vagam no mundo como ilustração figurativa da capacidade do ser humano em imaginar sua própria morte (transcendência tornada imanente). Os textos da América hispânica, por sua vez, são a herança mitológica de crenças do território ameríndio. A fonte para se pensar a ancestralidade e a nostalgia de uma inocência perdida por causa do advento da modernidade. Neste sentido, o ser desencantado da modernidade buscaria a transcendência naqueles elementos mais primários, em alusão ao apetite voraz de Rebeca (a ancestral guajira do romance) que comia terra e a cal das paredes, em estreita conexão com o sentimento de pertencimento aos atributos do solo.

Mas mais importante é a diferenciação feita com relação à solução política dos projetos colonizadores para lidar com a alteridade. Ela sustenta que o padrão inglês foi totalmente refratário a qualquer possibilidade de inclusão dos autóctones, dizimando-os quando não se conseguia ignorá-los. Por conta disto a construção da imagem fundacional de sua origem política se deu em termos

filosóficos e idealistas, onde uma espécie de pureza a orientaria para o futuro.⁷⁹ No caso da colonização hispânica, há a hipótese de que a pluralidade da *mestizaje* permitiu a separação, a simples tolerância ou a ignorância, como exclusão em um arranjo socialmente hierárquico. De qualquer forma, para ambas as experiências coloniais, o sentimento de pertença a uma comunidade que uniria natureza e divindade (puritana, no caso inglês, ou ameríndia, no caso hispânico) encontrou-se ameaçado por causa da exploração capitalista e do nacionalismo messiânico. De acordo com Zamora, a resolução destas comunidades políticas modernas seria: a) *unidade*, no caso dos Estados Unidos, quando uma sociedade de completa exclusão optaria pelas formas da política revolucionária e da justiça social; b) *coerência*, no caso hispânico, onde a diferença cultural seria afirmada através de uma estabilidade central ou de reconciliação comunitária.

Contra a modernidade, o “pós-modernismo” é o momento que corrigirá a expansão racional. Este problema da diferença também é concebido por Rincón. Em *The Peripheral Center of Postmodernism: On Borges, García Márquez, and Alterity* (1995), Rincón quer mostrar como o *Boom* condicionou o descentramento do sujeito da pós-modernidade. Numa perspectiva que relaciona centro e periferia, a exaltação da erosão de fronteiras internacionais demonstra a perda de *status* do centro e os efeitos deletérios de um ego individual e alienado: “anomie, fear of existence, and private revolt” (Rincón, 1995, p.233). Este cede espaço para uma subjetividade de visão cosmológica (global) de sobreposições culturais e temporais.

Today, the imaginative way of thinking, which was given new value by romanticism, and then surrealism, has begun to correct rationalism’s self-expansion. This new turn of mind emphasizes the qualitative mutation that the electronic mass media have created with their upgrading of the imaginery and their inclusion of fiction in the production cycle of commodities and images. (Rincón, 1995, p.238).

Contra a racionalidade moderna, uma possível reconciliação no momento pós-*Boom*. Tendo em vista que o tipo de romance mágico produzido anteriormente (Hawthorne e Borges, de orientação puritana) não se insurgia contra a

⁷⁹ Esta assertiva de Zamora corrobora com alguns dos argumentos levantados ao longo desta dissertação. A orientação programada para o futuro, para a liberdade e a pretensão de saída da modernidade.

modernidade como os das décadas de 50 e 60 (William Goyen, Elena Garro e Juan Rulfo, entre outros): “the ghosts who still inhabit magical realist fiction contest the annihilation of the traditional self by the modern self: paradoxically, magical realists are most postmodern in their recuperation of premodern conceptions of subjectivity” (Zamora, 1995, p.544). Sem dúvida, há para estes autores uma compreensão sucessiva da temporalidade. A modernidade totalizada é vista como o mau presente que deve ser evitado; a pós-modernidade é a sua esperança, orientada para o futuro, embora seja a “pré-modernidade” uma origem perdida (comunalidade) que deve ser recuperada.

Através dos fantasmas arquetípicos e de um animismo cosmológico (místico, ideal, de pureza) a recuperação pode ocorrer. Mas até que ponto este anseio de reconciliação com os sentimentos desenraizados não estão condicionados a um desejo de ordem individual (autoral?) camuflado de uma linguagem coletiva? Um sentimento de nostalgia que não corresponde com o desejo do “real subalterno”?⁸⁰

Embora evitem a simples noção de uma produção que parte primeiro do centro e depois para a periferia, estes autores “pós-modernos” defendem que a condição de perda da sua centralidade se deve a uma alteridade constitutiva. A dúvida é se este mundo “pós-histórico” que defendem Zamora e Rincón pode refazer o problema da diferença em uma comunhão universal. Desde que a subjetividade moderna esteja fundada num imaginário territorial (Warner, 1999) – corpo, estado, região – em quê implicaria uma comunhão planetária com relação aos vários e heterogêneos modos de existência? Diante das pretensões da globalização ou de um Estado mundial – o que quer que isto signifique – os fantasmas não povoam o mundo apenas para trazer a lembrança “figurativa” ou “imaginativa” acerca da inevitabilidade da morte. O internacional (mundial ou global) como o “lugar” do tempo da “pós-modernidade” ou “pós-colonialidade” não deve ser visto como o espaço último e totalizado do mundo. Embora talvez mais do que nunca a condição de hibridização esteja em vigor, não significa que as forças de uma forma territorial deixe de movimentar suas forças centrípetas.

⁸⁰ Sendo a subjetividade subalterna heterogênea, como os desejos deste sujeito podem ser agenciados, travestidos em torno de que linguagem e com quais intenções?

Também o anseio por uma reunião universal como a globalização não significa o fim da história. A explicação do mundo através da ideia de estado-nação e mundialização inter-cultural necessariamente requerem a produção de identidades subjetivadas. O conluio entre as instituições do historicismo e do estado-nação colocam um dilema para a resistência pós-colonial. Na tentativa de traduzir a sua visão de mundo a partir de histórias – na medida em que não podemos deixar de escrever histórias – o sujeito colonial e pós-colonial se vê na difícil situação de ter seu empreendimento frustrado por causa da compreensão universalista (e imperialista) das instituições modernas. Diante desta incapacidade, ele se encontra no entremeio daquilo que Bhabha chama de ato mimético. Os aspectos realísticos do mágico, suas forças sobrenaturais e que coexistem com o social, são incapazes de serem reconhecidas na sua diferença. É o clamor de alguns autores pós-coloniais que outros universais tenham o direito de coexistir com o particular universal europeu. Por isto mais do que uma “cisão do sujeito”, é somente sob a “cisão temporal” que este “entre-lugar” se pode fazer representável.

5.2.2.

Fantasmagoria diferencial: tempo e espaço disjuntivo

O ato de conhecer é baseado em uma escolha política (soberania epistemológica). Nenhum sujeito é soberano no sentido espiritual do conhecimento. O espírito manifesta-se apenas esporadicamente para o sujeito-conhecedor na forma do fenômeno. Aqui uma possível confusão em torno da noção de espectro deve ser desfeita. Como demonstra Derrida, a noção de espírito é anterior à de fantasma.⁸¹ Os fantasmas (espectros) são as virtualidades, os mortos-vivos que de alguma maneira são visíveis porque escondem sua invisibilidade.

Tal como demonstra *Cem Anos de Solidão*, a recorrência familiar mais do que uma circularidade do eterno retorno significa a existência de estruturas diferenciais, onde nascer e morrer é um contínuo rasurado. Neste sentido, contra a ontologia que liga a soberania territorial com o ser humano baseado na

⁸¹ De acordo com Derrida, espírito é o impossível que está além do fenômeno, diferentemente da fantasmagoria que obsidia, ver e falar para o mundo sob diversas maneiras.

espacialização do tempo e da identidade, a espectrologia emerge como um atributo para tentar tornar visível o invisível.

Mas enquanto constituição de um signo fendido, esta imagem de identidade jamais poderá se fazer autêntica. A diferença temporal (ela repete algo que veio antes) e espacial (ela torna presente algo que está sempre ausente) faz com que esta imagem seja uma fronteira movediça de identidade. É desta forma que Bhabha reivindica a textualidade da modernidade (o presente no seu potencial de diferença) como a condição para que os sujeitos possam reescrever a história pós-colonial. Da mesma forma, Chakrabarty assume que as condições que tornam possível a re-inscrição das “minorias”⁸² deve lidar não com a rejeição mas com o ato tradutório que pode deslocar o “universal” secular e de justiça social. A dualidade temporal de *Cem Anos de Solidão* ajuda a compreender esta disjunção espaçotemporal.

Enquanto uma “cripta” (Rincón, 1995), o quarto de Melquíades na casa dos Buendía é um lugar que como um fórum se pode discutir a (in)capacidade de conhecimento e o destino dos habitantes de Macondo. Este é um lugar onde se pode preservar um “homem morto” e para onde tudo retorna: “the persistence of sexual endogamy and of the failure to establish a relationship with the other brings the constant possibility of the return of a crypt and the body preserved in it” (Rincón, 1990, p.230). A “cripta” permite a existência de um morto-vivo, do fundador de Macondo, José Arcadio Buendía, e de seu co-fundador, Melquíades, o primeiro “estrangeiro” a trazer a morte. O mago exilado é o primeiro a ser “enterrado” em Macondo:

The room which he lives and writes his chronicle splits the system of place that the house of the Buendía, which has been erected both to keep a dead man alive and to bury him, represents. In the enclave of the room, which is isolated from the course of time, time itself becomes a spatial interior. (Rincón, 1995, p.230)

No isolamento do enclave, o tempo é capturado neste mesmo lugar que possibilita a escrita – o Arquivo de Echevarría. Este é o lugar onde a morte

⁸² A definição de minorias para Chakrabarty: “Subaltern pasts, in my sense of the term, do not belong exclusively to socially subordinate or subaltern groups, nor to minority identities alone. Elite and dominant groups can also have subaltern pasts to the extent that they participate in life-worlds subordinated by the “major” narratives of the dominant institutions. (Chakrabarty, 2000, p.101)

acontece e onde um morto e sua memória são preservados. Através da escrita do mito (o outro) a autoridade que pretende gerar e conhecer conhecimento sobre o outro pode ser negada, sem deixar, contudo, de gerar um perigoso tipo de conhecimento sobre si e sobre sua própria mortalidade. As pretensões textuais (conhecimento) para descodificação do pergaminho representam com o último Aureliano o desejo de conhecer sua própria origem:

[...] naquele instante prodigioso revelaram-se as chaves definitivas de Melquíades e viu a epígrafe dos pergaminhos perfeitamente ordenada no tempo e no espaço dos homens: *O primeiro da estirpe está amarrado a uma árvore e o último está sendo comido pelas formigas*. Em nenhum ato da sua vida Aureliano tinha sido mais lúcido do que quando esqueceu os seus mortos e a dor dos seus mortos e tornou a pregar as portas e as janelas com as cruces de Fernanda, para não se deixar perturbar por nenhuma tentação do mundo, porque agora sabia que nos pergaminhos de Melquíades estava escrito o seu destino. (CADS, p.363)

O auto-conhecimento de Aureliano Babilonia ao mesmo tempo que o leva para o conhecimento de sua origem o leva inexoravelmente para seu próprio fim. Porém, é somente neste “tempo e espaço dos homens” que uma representação adequada pode se fazer.

Neste ponto, impaciente por conhecer a sua própria origem, Aureliano deu um salto. Então começou o vento, fraco, incipiente, cheio de vozes do passado, de murmúrios de gerânios antigos, de suspiros de desenganos anteriores às nostalgias mais persistentes. Não o percebeu porque naquele momento estava descobrindo os primeiros indícios do seu ser [...] só então descobriu que Amaranta Úrsula não era sua irmã, mas sua tia, e que Francis Drake tinha assaltado Rioacha só para que eles pudessem se perseguir pelos labirintos mais intrincados do sangue, até engendrar o animal mitológico que haveria de pôr fim a estirpe. (CADS, p.364)

Ao decifrar o manuscrito constatamos que o fim é também o início. Ao pretender exorcizar os fantasmas através do conhecimento de si absoluto (origem e destino) Aureliano Babilônia termina por finalizar a narrativa de *Cem Anos de Solidão*. Isto demonstra que evocar os espíritos que nos rondam depende e é limitado pela capacidade de narrar. O romance moderno oferece uma racionalidade e coerência para que se leve conhecimento a um público ávido pela sua vida (ou pela morte que nela habita). A dificuldade deste ato mimético (Cf. Bhabha, 2010), corresponde a uma necessidade de revisão das epistemologias que pretendem identificar o anseio pela modernidade de sujeitos como simples

assimilação (mente colonizada) ou como atitude irônica e irreverente contra a lógica da razão moderna. A este respeito, Ferguson (2002) demonstra como o apelo por modernização – direitos econômicos e sociais como educação, saúde, alimentação e direitos para menores de idade – de jovens refugiados africanos está em desacordo com os pressupostos da antropologia moderna e da epistemologia das relações internacionais. Dirigindo-se não mais às tradicionais instâncias governamentais nacionais e locais, o apelo por reconhecimento é feito para as instituições emergentes globais (“members and officials of Europe”; “America, World Bank, NATO, or whatever name you choose to disguise yourself in”):

In invoking, however wishfully, such a supranational moral order, the authors of these letters make a challenging claim: that a meaningful solution to the African crisis requires a recognition of a kind of global, supranational belonging, the sort of moral and political recognition of Africans as “members of the new world society” that Wilson had already anticipated in 1941. (Ferguson, 2002, p.564)

Endereçando-se a uma Europa hiperreal (universal) a demanda destes africanos é a de inclusão comunitária em novas condições mundiais, o que vem significar sobretudo a perseguição fantasmática que ronda um Ocidente que insiste em não reconhecer o outro e a outridão do outro. Da mesma forma, não há razões para crer porque a ausência de Estados-nações é uma norma que deve ser seguida à caminho da reconciliação mundial. A transposição de uma condição para outra não parece representar mudanças significativas se o que se supõe disto é o interesse particular travestido de uma apresentação universal. É por isto que ao contrário do anseio de reunião universal em uma comunhão universal de seres vivos e de fantasmas, a hipótese de Stephen Hart aproxima-se a do gesto pós-colonial de tradução:

There is an enormous bibliography on the subject of magical realism and, rather than review even part of it, I shall propose a working definition (the secret of magical realism lies in its ability to depict reality objectively but with a magical dimension) and test the following hypothesis: the phantom in magical realist fiction is the projection within an ideologically riven nation of a subaltern forced to “disappear” as a result of lying (in both senses of the term) on the wrong side of the political, gender, or race line. (Hart, 2007, p. 84)

Esta “nação dividida ideologicamente” de Hart é a projeção de outros modos de ser e habitar que se veem obrigados a objetificar-se de modo a manter

vivas as esperança de outros tempos e mundos possíveis. O mundo não acaba no “global” ou no “mundial”, se entendidos como superação da unidade “internacional”. Esta ambição moderna funciona somente porque é capaz de afirmar uma falta (aqui, acolá, antes ou depois) que garante a sua presença. Esta falta é ela mesma camuflada. Isto porque enquanto ambição do internacional em internalizar o(s) outros(s) mundo(s), ele traz na sua constituição o discurso de que é puramente impossível tudo internalizar. Há autorização da diferença no internacional moderno apenas enquanto apelo de que a marginalidade seja trazida para dentro (inclusão), o que torna extremamente difícil qualquer garantia de experiência da diferença absoluta. Apropriando-se de signos que são intimamente deslocados - metonimicamente e não apenas metaforicamente – os sujeitos pós-coloniais (colonizador e colonizado) veem-se na difícil incumbência de transposição da incomensurabilidade.

Não resta dúvida que a reivindicação por justiça social ajudaria a amenizar as demandas urgentes da desigualdade material. Não há, por isto, razões suficientes porque a subalternidade não deveria tomar para si este presente que a modernidade europeia legou. Isto não quer dizer, todavia, que esta inclusão seja o único modelo disponível de justiça. Deve-se levar em conta a busca por uma crítica ainda mais radical. Da mesma forma, as lições do passado devem se tornar a fonte para novas reivindicações.

5.2.3.

Fantasmagoria interpelativa: o problema da tradução

Viu-se anteriormente como os enunciados estão temporalmente espacializados no discurso da América Latina. Enquanto narração de uma “diferença na identidade” a valorização dos acontecimentos de uma espacialidade europeia transplantada como imagem de Si oblitera as instâncias de recusa e negociação que não conseguem ter um espaço adequado para sua representação. O Estado funciona como a forma prescritiva de um espaço coeso, enquanto a nação é a possibilidade de uma continuidade para a identidade.

Se encararmos apenas o enunciado no seu conteúdo de acontecimento ou ideia de uma época, corre-se o perigo de que a posição da autoridade seja vista como uma totalidade. Echevarría menciona uma interessante história sobre o

peruano José María Arguedas. Ele sentiu profundamente as contradições inerentes do relacionamento entre antropologia e literatura que acabou levando-o ao suicídio: “When he killed himself in 1969, Arguedas was expressing not only a measure of his despair, but also perhaps of his guilt for having made use of anthropological knowledge to approach a part of himself [sua primeira língua era o quíchua e não o espanhol], a process that was already a kind of partial suicide”. O componente transferencial de Arguedas, investido no Outro se volta contra si mesmo projetivamente. Comenta Echevarría: “Feeling, perhaps, that he had stilled through inscription one of the voices within him, he felt that the proper thing to do was to annihilate the Other” (Echevarría, 2006, p.160-161). Aqui, um problema maior se avizinha: como traduzir a crença ou a memória que no fundo só podem ser anti-históricas para os modelos universais do Ocidente?

Uma das respostas possíveis de Warnes (“entre a crença e a irreverência”) seria a do encantamento do leitor ocidental: “This way of seeing frequently corresponds anthropologically to the world-view of a non-Western culture, though it should be added that certain popular modes of reading the novel pay scant heed to this dimension, focusing instead on the novel’s capacity to re-enchant the Western reader” (Warnes, p.95-6). A antropologia - a soberania da primazia social - permanece como o elemento primordial de leitura e interpretação da cultura não-Ocidental. Então, como discutir os termos de um universal secular que vê a morte como o limite de tudo que existe em relação a um outro universal que exaspera reunião com o cosmos, entre mente e corpo, com o outro e o outro que existe dentro de si mesmo?

O pós-vida (transcendência) pode significar uma escapatória do Arquivo, um empurrão para a liberdade sempre presente na narrativa. Como um objeto cultural moderno, o romance é a sacralização da morte em um ambiente desprovido de experiência utilitária. Destinado a retransmitir ao indivíduo isolado uma centelha mínima de sabedoria (sentido para a vida), o romance comete o mesmo assassinato de Deus que o romancista almeja perpetrar ao exercer sua vocação como escritor.

Mas é através dos pequenos acontecimentos (“pétits récits”) que a interpelação dos signos da modernidade (e em nome dela) pode ocorrer. As diferenças na cultura e no poder são constituídos através das condições sociais de enunciação. Mas somente a cisão do sujeito não é suficiente. A cesura temporal é

o momento historicamente transformador. A tradução é feita em nome da modernidade na distância temporal do texto, onde um nome pode ser construído para si, emergindo da indecidibilidade e responsabilidade da cena histórica. Esta é uma responsabilidade que deve ser assumida como **legado**, reafirmando uma dívida que deve ser enlutada, trabalhada e filtrada.

Esta leitura deve ser revista a partir de uma indecidibilidade espectral que ocorre nas primeiras páginas do livro e que tem passado relativamente ausente das análises literárias pós-coloniais: o episódio em que o antigo desafeto do patriarca de Macondo ressurgiu. É daí que melhor se pode efetuar uma *externalidade do interior*, em um ato de estranhamento e de defasagem temporal e espacial em que algo retorna (mesmo se não existem, não são mais, ou ainda nem são) para assombrar as narrativas hegemônicas, de progresso, superioridade e narcisismo.

Numa noite em que não conseguia dormir, Úrsula saiu para beber água no quintal e viu Prudencio Aguilar junto à tina. Estava lívido, com uma expressão muito triste, tentando tapar com uma atadura de esparto o buraco da garganta. Não lhe produziu medo, mas pena. Voltou ao quarto para contar ao esposo o que tinha visto, mas ele não ligou. “Os mortos não saem”, disse. “O que acontece é que não agüentamos com o peso da consciência.” Duas noites depois, Úrsula tornou a ver Prudencio Aguilar no banheiro, lavando com a atadura de esparto o sangue coagulado do pescoço. Outra noite, viu-o passeando na chuva. José Arcadio Buendía, irritado com as alucinações da mulher, foi para o quintal armado com a lança. Ali estava o morto com a sua expressão triste (CADS, p.26)

Pode-se observar como o julgamento inicial de José Arcadio Buendía de que a presença de espíritos existem somente no nível da consciência – “não agüentamos com o peso da consciência” - desliza para o testemunho ocular da presença do moribundo: “Ali estava o morto”! O seu rival torna-se uma marca indelével do acontecimento, um trauma que o acompanha numa proximidade lateral: “- Vá pro caralho! – gritou-lhe José Arcadio Buendía. – Cada vez que voltar, eu o mato de novo”. Neste outro nível, a ontologia como crença perde seu sentido quando o vivo interpela diretamente o morto:

Numa noite em que o encontrou lavando as feridas no seu próprio quarto, José Arcadio Buendía não pôde agüentar mais.

- Está bem, Prudencio – disse-lhe. – Nós vamos embora deste povoado para o mais longe possível e não voltaremos nunca mais. Agora vá sossegado.

Foi assim que empreenderam a travessia da serra. Vários amigos de José Arcadio Buendía, jovens como ele, encantados com a aventura, desfizeram as

suas casas e carregaram com as mulheres e os filhos para a terra que ninguém lhes havia prometido. (CADS, p.26-27)

José Arcadio Buendía e Úrsula testemunham a invasão de um morto-vivo. A alma penada de Prudêncio Aguilar o perturba de tal maneira que ele procura se distanciar do seu passado. Foi por isto que ele partiu para a travessia de mais de dois anos para fundar a aldeia em que habitarão as sete gerações da sua estirpe: “sonhou essa noite que naquele lugar se levantava uma cidade ruidosa, com casas de paredes de espelho. Perguntou que cidade era aquela, e lhe responderam com um nome que nunca tinha ouvido, que não possuía significado algum, mas que teve no sonho uma ressonância sobrenatural: Macondo” (CADS, p.27-28) É na relação da angústia que a memória tem com o passado que a fundação de Macondo ocorrerá. O fantasma de Prudencio – esta presença parcial que não existe corporalmente, embora não totalmente invisível – é o “passado projetivo”. Em meio aos desatinos empreendedores de progresso civilizacional e de modernização, ainda espreitava na alma do fundador de Macondo a dor daquele homicídio. Após vários anos, agora na velhice, sem o amigo Melquíades e o sentimento de remorso eterno por Prudencio Aguilar, a sensibilidade senil seria o momento oportuno para a vinda espectral. Na liminaridade entre a vida e a morte, a visitação de Prudencio Aguilar surge como uma estranha herança (*unheimlich*) impossível de ser esconjurada totalmente.⁸³

Quando por fim o identificou, assombrado de que também os mortos envelhecessem, José Arcadio Buendía sentiu-se abalado pela nostalgia. “Prudencio”, como é que você veio aqui tão longe!” Após muitos anos de morte, era tão imensa a saudade dos vivos, tão premente a necessidade de companhia, tão aterradora a proximidade da outra morte que existia dentro da morte, que Prudêncio Aguilar tinha acabado por amar o pior dos seus inimigos. (CADS, p.73-4)

A responsabilidade pesara na vida do mais vivo dos vivos. O tempo necessário para o esquecimento e o anseio de um novo começo é sobressaltado pelo espanto daquele elemento estranho. O *unheimlich* - “tudo que estava oculto mas que veio à luz” - ocorre não por vontade de José Arcadio Buendía mas por

⁸³ O (*um*)*heimlich* freudiano representa a ambiguidade de “tudo o que deveria ter permanecido secreto e oculto mais veio à luz” (Freud, 1976, p.282). Em Freud, contudo, há ainda uma distinção clara entre literatura e vida real, o absurdo da literatura com a normalidade da vida e de suas leis.

causa da vinda do fantasma: Prudencio sentia “saudade dos vivos” e um medo mais aterrador que a da própria morte, “a proximidade da outra morte que existia dentro da morte”, isto é, o esquecimento. Embora a tentativa inicial de se distanciar do momento traumático levasse José Arcadio Buendía para outra região, é neste outro lugar que uma memória lhe obsidia. O espaço também está *out of joint*. A recusa em se confrontar com o objeto de sua responsabilidade – a morte de Prudencio – retorna mesmo que ele não quisesse, para lhe indagar: “era tão imensa a saudade dos vivos, tão premente a necessidade de companhia [...] que tinha acabado por amar o pior dos seus inimigos”. Esta visitação, entretanto, não aparece sempre de forma pacífica com visão amigável. A visita também pode desenvolver uma “inspeção severa ou perquisição violenta” (Derrida, 1994, p.138) como o sonho daquele colono que Fanon traduz com atitude anti-edípica.

Nada pode estar tão esquecido. O (re)encontro com a diferença (presença fantasmática) em Macondo é marcado pela consequência de um acontecimento ocorrido numa disputa de rinha de galos. Na época, corria o boato de que José Arcadio não mantinha relações conjugais com Úrsula. José Arcadio Buendía assassinara Prudencio Aguilar em resposta à provocação que o perdedor lhe fizera, em clara atitude de difamação pública: “Você está de parabéns. Vamos ver se afinal esse galo resolve o caso da sua mulher”. Prudencio Aguilar havia insinuado que era ele o responsável pela ausência dos deveres matrimoniais. Na verdade, era a jovem Úrsula que naquela época temia as consequências do incesto.

Uma tia de Úrsula, casada com um tio de José Arcadio Buendía, teve um filho que passou toda a vida de calças larguíssimas e frouxas, e que morreu de hemorragia depois de ter vivido quarenta e dois anos no mais puro estado de virgindade, porque nascera e crescera com uma cauda cartilaginosa em forma de saca-rolhas e com uma escova de pêlos na ponta. Um rabo de porco que nunca deixou ser visto por nenhuma mulher, e que lhe custou a vida quando um açougueiro amigo lhe fez o favor de cortá-lo com a machadinha de retalhar. (CADS, p.24)

Pode-se talvez imputar a relação de causa e efeito entre perpetrador e vítima? A quem cabe a responsabilidade da morte de Prudencio Aguilar? De onde adviria a causa primeira? Do medo do incesto? De Úrsula? Do temperamento do patriarca? De um reflexo inconseqüente oriundo da difamação de Prudencio? A ausência de relação conjugal entre o casal de primos? Não. O assassinato de Prudencio Aguilar ocorreu como um acontecimento, singular no espaço e tempo,

assim como a sua visitação. É nisto que ela é histórica, entregue ao caos, ao inominável e que só pode se apresentar sob a forma do impalatável, do terror, do horror. Imputar uma causa (julgar a ação) seria definir soberanamente (mas quem autoriza este julgamento?) quem é sujeito e quem é objeto.

É aqui que se apresenta um problema de justiça. Porque foi “classificado como um duelo de honra” (CADS, p.26) - mas que “em ambos ficou uma dorzinha de consciência” – quer significar, antes de qualquer coisa, o poder da significação que só existe como realidade cultural, quando um sentido é conferido aos acontecimentos na tentativa de oferecer uma inteligibilidade. Essa inteligibilidade está necessariamente associada a um legado, a heranças com a qual o sujeito deve se ocupar. O que marca a situação colonial, ou o problema da diferença é a ausência de um significante comum (Lei do Pai) que Fanon enxerga no racismo e que Bhabha recupera a partir de uma interpretação lacaniana do Outro.

Daquele esmagador vazio da náusea, Fanon constrói sua resposta. O homem negro quer o confronto objetificador com a alteridade; na psique colonial há uma negação inconsciente do momento negador, fendente, do desejo. O lugar do Outro não deve ser representado, como às vezes sugere Fanon, como um ponto fenomenológico fixo oposto ao eu, que representa uma consciência culturalmente estrangeira. O Outro deve ser visto como a negação necessária de uma identidade primordial – cultural ou psíquica – que introduz o sistema de diferenciação que permite ao cultural ser significado como realidade lingüística, simbólica, histórica. Se, como sugeri, o sujeito do desejo nunca é simplesmente Eu Mesmo, então o Outro nunca é simplesmente um Aquilo Mesmo, uma frente de identidade, verdade ou equívoco. (Bhabha, 2010, p.86)

A identidade não é um fenômeno fixo e transhistórico por si. Citei longamente esta passagem de Bhabha para demonstrar o poder que a inscrição negadora possui na significação da realidade representacional. E se coloquei em perspectiva o conflito transferencial - para utilizar um termo psicanalítico, agora bastante oportuno - existente entre Prudêncio Aguilar e José Arcadio foi para demonstrar que o trauma colonial não deve ser observado à luz das narrativas fenomenológicas e dicotômicas entre eu e outro, interior e exterior. O problema do colonialismo não é só o de uma invasão estrangeira e exterior: do império, do progresso, do capital, do internacional. Ela é um problema que cerca a maneira que se dá o jogo entre ausência e presença (re-presentação). Ela só se torna completamente estrangeira na medida em que uma imagem de inimizade é

facilmente aceita. Na recusa de uma imagem imposta está o desmembramento: o que está para além do sujeito-indivíduo e do sujeito-coletivo. O que está para além da identidade latino-americana, do homem, da mulher, da raça e da classe. Este desmembramento alienatório ecoa na interpretação de Doris Sommer na situação em que: “*these are families that fight one another, mistake foreign interest for mere curiosity, and resist the talented outsiders whom romance should have invited in*”. (Sommer, 1993, p.27) Dentro da narrativa indecível de *Cem Anos de Solidão* não há inscrição do grande Outro. *Cem Anos de Solidão* aliena tanto o colonizador quanto colonizado questionando-os a partir dos efeitos deletérios da solidão. Mas nem por isto é uma ontologia da falta. Ele não é nem aporética nem negativamente dialética. Esta é uma narrativa que carrega a subalternidade em forma de contos, lendas e mitos que lembram ao sujeito moderno a possibilidade de outros modos de *ser e estar* no mundo.

García Márquez has said that the Caribbean gave him the ability to see the magical side of life: ‘In the Caribbean, to which I belong, the unbridled imagination of the black African slaves got mixed up with the beliefs of the pre-Colombian natives and then with the fantasy of the Andalusian’ (Hart 1994: 12 Apud: Hart, 2007, p.85).

O hibridismo do *Realismo Mágico* funciona como uma afirmação de que nada no mundo é tão irremediável. No momento diferenciador do hibridismo o que parece o Mesmo é na verdade sempre Outro. No momento de significação, a imagem fetichista que encobre uma ausência – o momento traumático – emerge como uma possibilidade de inscrição deslocada. É nos confins da identidade, da autoridade e dos símbolos que uma imagem modela as lutas psíquicas e políticas que se dispersam como representação. No caso desta dissertação, a representação de elementos subalternos (História 2) em meio ao sucesso internacional do *Boom*, no mercado livresco, midiático e acadêmico. A interpelação como fundamento de busca interminável pela justiça funciona como a inversão do mapa geopolítico de maneira similar a da lógica *Pachakuti*, como é traduzida por Walter Mignolo.

“After America” is a process and a continental movement that is eroding the ethnic (Latin/Anglo) and geographic (North/South) frontiers. I began with the T-in-O map translated into Mercator’s and Ortelius’ “Orbis Universalis Terrarum.” Thus, I finish with the radical dislocation of the Americas and of Latin America by Waman Puma, who translated *Pachakuti* as “the world upside down.” He, too, drew his own map, not by following Ortelius but by updating Andean cosmology

to account for a world that was not only turned upside down by the Spaniards but had, like the one around us, become a world where different logics co-exist(ed), although linked by the colonial matrix of power differentials. (Mignolo, 2005, p.161)

Walter Mignolo tenta apreender o seu tempo presente com a catacrese do “pós-América”. A ontologia das relações internacionais e sua aspiração universal, segundo muitas das narrativas a qual esta dissertação faz objeção continua a obstacularizar a adequada representação daqueles que resistem à simples “ideia de América Latina” (Mignolo, 2005). Portanto, se a América Latina é vista como (ou se faz de) vítima ao usar uma narrativa contraimperialista (Echevarría), um argumento que funciona melhor para as elites nacionais do que para os “reais subalternos” (a heterogeneidade que resiste à subjetivação) não devemos pensar que é uma totalidade cultural que sofre. As vítimas são inúmeras e estão numa relação de co-dependência. Não há uma fácil solução para os problemas do mundo. O anseio por normas idealmente regulatórias (língua universal), a construção de um estado mundial ou a supremacia de um dever humanitário (liberal) - o discurso corrente de um mundo “globalizado” – são propostas pouco plausíveis e insuficientes se continuarem a deixar de reconhecer os elementos de diferenciação temporal e espacial.

Portanto, não é improvável que “ouvir” ou “enxergar” o sofrimento do “verdadeiro” subalterno seja uma tarefa cada vez mais difícil. Os seus fragmentos estão enredados numa relação de significação cultural, simbólica, linguística e histórica que é reunida somente no ato de tradução, onde o conteúdo de alguns elementos sofrem e ganham novos significados à medida que são traduzidos. Mas como pensar este não-pensado fantasmático, da espectrologia? A partir do tema da **solidão** podemos suscitar novos começos.

5.3. Poética da solidão

5.3.1. A “solidão” como ética

Nesta seção procuro argumentar que o tema da solidão permite questionar o sujeito moderno nos seus três níveis: individual, comunitário e do sistema internacional. Viu-se no início deste capítulo como a gênese do discurso do

Realismo Mágico ao representar a América Latina enquanto entidade cultural pode ter sido, na verdade, confabulada como uma história do ponto de vista do “estrangeiro”. Mas é somente com muita dificuldade que se pode definir o conteúdo de *Cem Anos de Solidão* como um tempo mítico (ideológico). Gabriel García Márquez estava ciente disto quando rejeitou o epíteto do *Realismo Mágico*, entregando-se a outra empreitada com o *Outono do Patriarca*. Esta não é uma rejeição fácil, haja vista que o *Realismo Mágico* encontra-se no circuito de produção e consumo que o capitalismo e a modernidade propiciam. No ano de 1971, em uma de suas raras entrevistas concedidas, a noção política da **solidão** foi assim sugerida:

I think the critics who most nearly hit the mark were those who concluded that the whole disaster of Macondo—which is a telluric disaster as well— comes from this lack of solidarity—the solitude which results when everyone is acting for himself alone. That’s then a political concept, and interests me as such—to give solitude the political connotation I believe it should have. (Guibert, 2007, p.15)

Como um desastre telúrico, a poética do desterro que Gabriel García Márquez sugere é a de que nenhum dos personagens possui um lugar próprio. Nenhum deles pode ser narrado linearmente, estando sempre sujeitos a algum tipo de estranhamento consigo. A ida e vinda de ciganos, árabes e estrangeiros, o deslocamento incessante do coronel Aureliano Buendía e a aparição de seus vários filhos “bastardos” indica o permanente estado de transitoriedade. Neste sentido, os seus personagens refletem o argumento de Michael Dillon (1999) em torno do “escândalo do refugiado” servindo de lembrança aos seres humanos domesticados de sua volatilidade intrínseca que é suprimida pelo discurso territorial.

Através da analogia doméstica, também o Estado pode conferir unidade para seus cidadãos. O tema da solidão lhe serve como anseio por uma reunião universal. O historiador Gerson Meneses explica como o centenário de independência da Colômbia (1910) funcionou como propaganda simbólica e recurso para construir um estado nacional que a “tirasse das guerras e de sua vocação solitária” (Meneses, 1999, p.81). A utilização do estado como agente histórico da civilização no calendário histórico ocidental foi aproveitado pela classe dirigente que se incumbiu de formular um novo projeto nacional que esconjurasse os acontecimentos de um passado de guerras civis e de lutas

regionais. O discurso de criação de uma comunidade imaginada exasperava ao “progresso, a paz, a civilização, a educação”. A solução, como em outros lugares era a modernização: “o país seria feliz se o povo fosse culto e civilizado. A infraestrutura, embora insuficiente, poderia melhorar e favorecer novas alternativas. O café teria que se converter finalmente na redenção do país” (Meneses, 1999, p.112). Para juntar-se ao clube das nações, a contribuição de solidariedade do país seria a pauta de produtos primários de exportação. É para subverter esta narrativa da divisão internacional do trabalho que Gabriel García Márquez oferta uma **poética da solidão** em contraposição à parca noção modernizadora.

Uma realidade que não é a do papel, mas que vive conosco e determina cada instante de nossas incontáveis mortes cotidianas, e que sustenta um manancial de criação insaciável, pleno de desdita e de beleza, e do qual este colombiano errante e nostálgico não passa de uma cifra assinalada pela sorte. Poetas e mendigos, músicos e profetas, guerreiros e malandros, todos nós, criaturas daquela realidade desaforada, tivemos que pedir muito pouco à imaginação, porque para nós o maior desafio foi a insuficiência dos recursos convencionais para tornar nossa vida acreditável. Este é, amigos, o nó da nossa solidão. (Márquez, Discurso para o Prêmio Nobel)

Cem Anos de Solidão revela que o progresso e seu encanto maravilhoso sobre os objetos e sobre os outros pode levar a diversos caminhos. Quando as narrativas ocidentais interpretam este conteúdo como uma busca pela origem, aquilo que vem antes do presente ou que ainda virá, ela apenas define uma fronteira que elucida a sua posição de enunciação. Essas condições são criadas através de um ato de violência impõe à subjetividade, à diferença e à heterogeneidade que a constitui uma identidade ao mesmo tempo que oculta os seus mecanismos de usurpação. Os universais dependem deste mecanismo, o que deve ser paradoxalmente violado; porém, isto também nos lembra que outras temporalidades, outras formas de habitar o mundo e existir, coexistem e são possíveis. O oxímoro do *Realismo Mágico* demonstra isto através da sua indecidibilidade constitutiva. Há, por isto, o risco de que para livrar-mo-nos dos binarismo do qual dependem o imperialismo, tenhamos de habitar este entre-meio nas profundezas da tensão entre o universal e o particular. Neste ínterim, a contingência de um sujeito dividido revela a perplexidade de quem vive o inabitável.

Porém, enquanto a incomensurabilidade é para muitos uma constatação fatídica, para outros ela vai além do significante deslizante e da anarquia aporética. Seja como essencialização estratégica ou como transcendência criativa *alguém não pode não* querer habitar os universais. A conotação da solidão revela que interpelar quem somos é uma questão ética, mais do que de imperativos morais. Embora proveniente de um ressentimento existencial (Connolly, 1999) que insiste em remeter a uma política do espaço, eximir-se de perguntar quem somos nós na atualidade não muda o fato de se continuar a procurar por uma solidariedade ou um lar (Warner, 1999). É por isto que argumento que *Cem Anos de Solidão* não incorpora apenas uma narrativa “maior” sobre a solidão, como se a vitimização servisse como passaporte para o clube das nações ou do cosmopolitismo.

O argumento que entende o livro como repositário antropológico funciona como repetição do Mesmo (Echevarría, 2006). Mas esta subsunção da diferença na identidade ainda pode ser questionada. Um dos estereótipos bastante frequentes é o da imagem do latino como o amante incondicional, onde amores cruzados representam regiões, raças, partidos ou interesses econômicos ambicionando a união nacional ou regional. Uma “política erótica” (Sommer, 1990) pode reverter este quadro demonstrando como a noção de amor idílico e racional é rejeitada. A personagem de Amaranta é este sujeito (anistórico) que vive em meio à perplexidade e que se vê incapaz de revelar para o outro e para si qualquer sentimento de compaixão ou de amor idealizado. Em algumas páginas do romance, o que fugazmente a matriarca Úrsula percebe em Amaranta é o desejo que vai além da compreensão de uma solidão sem limites. Úrsula percebe que Amaranta, a quem todos imaginavam nunca ter amado ninguém sofria de algo muito mais profundo:

[...] as injustas torturas a que submetera Pietro Crespi não eram ditadas por uma vontade de vingança, como todo mundo pensava, nem o lento martírio com que frustrara a vida do Coronel Gerineldo Márquez tinha sido determinado pelo fel ruim da sua amargura, como todo mundo pensava mas sim que ambas as ações tinham sido uma luta de morte entre um amor sem medidas e uma covardia invencível, e triunfara finalmente o medo irracional que Amaranta sempre tivera do seu próprio e atormentado coração. (CADS, p.223)

Os limites da razão lhe impediram de aceitar uma norma convencionalmente aceita, a do casamento. A sua ética solitária é a de manter-se fiel aos seus princípios, quaisquer que fossem os motivos. Os personagens não morrem de amores como no sentido racional e romântico (faculdade da mente, amor idealizado ou amor puro). O amor, aqui, é carnal, amor de desejo físico. É sobre o inconsciente primário não edipianizado de que se trata a genealogia dos Buendía. Devemos pensar, assim, que o desejo desmesurado do qual são acometidos alguns personagens do romance deva ser compreendido como irracional? Certamente que sim. Completamente “irracional” para uma intelectualidade que já tem nos seus modelos teóricos prescritivos o julgamento para práticas de outros modos de existência que se diferenciam dos seus. Em *Cem Anos de Solidão*, a reprodução desenfreada de proles humanas e de animais, o tema da fertilidade e do incesto familiar como desejo sexual contradizem o amor idealizado e de reprodução da família nuclear. Ainda assim, pode advir daí o interesse absorvente do leitor:

O pacto faustiano cuja tentação o dispositivo de sexualidade inscreveu em nós é, doravante, o seguinte: trocar a vida inteira pelo próprio sexo, pela verdade e soberania do sexo. O sexo bem vale a morte. É nesse sentido, estritamente histórico, como se vê, que o sexo hoje em dia é de fato transpassado pelo instinto de morte. Quando o Ocidente, há muito tempo, descobriu o amor, concedeu-lhe bastante valor para tornar a morte aceitável; é o sexo quem aspira, hoje, a essa equivalência, a maior de todas. (Foucault, 2010, p.170)

Foucault demonstra no seu “espaço contemporâneo” europeu que a hipótese repressiva incitou e descortinou mais do que reprimiu a sexualidade, favorecendo o nascimento do sujeito moderno. No capítulo *Domestic Cruelty and the Birth of the Subject* de *Provincializing Europe* (2000), Chakrabarty explica como a consciência europeia, definida como entidade desistoricizada dotou o corpo do homem como um universal (natural) dotado de uma interioridade (subjetividade) que deveria e poderia ser escrutinizada. Esta concepção generalizada e abstrata permitiu a este sujeito sofrer no lugar do outro: “The person who is not an immediate sufferer but who has the capacity to become a secondary sufferer through sympathy for a generalized picture of suffering, and who documents this suffering in the interest of eventual social intervention – such a person occupies the position of the modern subject” (Chakrabarty, 2000, p.119).

A intervenção do imperialismo – ao deter-se no lado de cá da distinção entre natureza-cultura – promoveu através da “missão civilizadora”, a documentação (o papel da antropologia) com a finalidade de intervir onde se julgava que estivesse o sofrimento: a prática de imolação das viúvas na Índia, o selvagerismo e indolência dos ameríndios e africanos, o analfabetismo do Terceiro-Mundo, o “xamanismo” e culto aos Deuses não oriundos da teodicéia judaico-cristã e o que as práticas humanitárias da “comunidade internacional” de hoje representam como a mais viva herança. É este o espectro civilizacional com que temos de lidar.

Na minha argumentação, o que faz Gabriel García Márquez é jogar com este interesse do sujeito moderno (empírico-transcendental). A procura pela subjetividade é alargada ao se pretender encontrar a voz interior do oprimido no Estado (sociedade civil), na família, no indivíduo e agora na sociedade mundial.⁸⁴ O conhecimento legitima a ação de intervenção. Mas isto depende do ponto de partida e do ponto de chegada, bem como da resolução que se dê para os termos de uma tensão entre o universal e particular. Gabriel García Márquez instala dentro da universalidade ocidental uma outra configuração subjetiva que não necessariamente tem a ver com o cidadão de uma comunidade do bem-estar e que separa o público do privado. A família estendida dos Buendía não cessa de incorporar novos sujeitos, como animais, eventos climáticos e milagrosos.

É atravessando os intrincados desentendimentos do tempo que o último Aureliano (que é também o primeiro) desvanece quando a narrativa chega ao fim. Aquele que iria morrer num pelotão fuzilamento é, na verdade, quem morre por último. Já pudemos constatar que a interpretação feita sobre o livro esteve condicionada à falta: fracassos, inabilidade em amar e decifrar o mundo e o aborto do futuro. Mas a falta não é o oposto da presença, é a sua condição mesma de possibilidade. A morte pode aparecer na vida mesma. É isto o que está contido na subjetividade narrada por *Cem Anos de Solidão*. O julgamento que a centenária matriarca Úrsula atribui para o Coronel Aureliano Buendía, seu filho mais querido, finalmente debilitado após tantas aventuras é assim descrita:

Percebeu que o Coronel Aureliano Buendía não tinha perdido o afeto à família por causa do endurecimento da guerra, como ela acreditava antes, mas que nunca

⁸⁴ Não é, aliás, uma característica do massacre moderno que o encontro entre estas subjetividades transborde para a violação do corpo das mulheres como forma simbólica de ocupação territorial?

tinha amado ninguém, nem sequer a sua esposa Remedios ou as incontáveis mulheres de uma noite que haviam passado pela sua vida e muito menos ainda os seus filhos. Vislumbrou que não tinha feito tantas guerras por idealismo, como todo mundo pensava, nem tinha renunciado à vitória iminente por cansaço, como todo mundo pensava, mas que tinha ganho e perdido pelo mesmo motivo, por pura e pecaminosa soberba. Chegou à conclusão de que aquele filho por quem ela teria dado a vida era simplesmente um homem incapacitado para o amor. (CADS, p.222)

A soberba do Coronel Aureliano o levava às várias guerras que apreendeu. É “a pura e pecaminosa soberba” e não o idealismo que faz as guerras. O Coronel Aureliano segue os seus princípios éticos (desejo), abstratos ou injustificados. Isto quer dizer que supor deitar o coronel Aureliano Buendía no divã para encontrar nele as razões que o fizeram se aventurar fora de Macondo será uma perda de tempo. Querer edipianizar a trama familiar dos Buendía significaria uma colonização efetuada por outros meios, a colonização interior (Deleuze e Gattari, 2004).⁸⁵

Não há, portanto, um observador/*self* universal que testemunhe tudo. Isto só seria possível na condição em que a noção de natureza seja introduzida como uma variante de uma percepção muito particular e dogmática construída pelo sujeito empírico-transcendental. Contra esta noção, a **poética da solidão** de Gabriel García Márquez traz a importante lembrança de que a narrativa permanece apesar da transitoriedade da vida humana, mas sempre na vida e pela vida.

5.3.2.

Des-limite do internacional: violência continuada

No que resta deste capítulo, pretendo demonstrar que o internacional não é o limite do mundo, mas uma concepção particular de mundo, derivada de uma noção universal e violenta do Estado soberano. Mas a sua autorização é mística. Ela encontra-se alhures e depende do signo (representação). No capítulo 4 desta dissertação viu-se como Benjamin considerava a modernidade oca e decadente. A

⁸⁵ É no sentido de um dispositivo sexual, aliás, que tanto Freud - com a metáfora do complexo de Édipo - e Jung pretenderam execrar a divindade, apenas para identificarem nos símbolos míticos a essência do divino. A transmutação do desconhecido que outrora partia de Deus, se dá na psicanálise em direção ao interior do homem secular, o inconsciente como sendo capaz de expressar um sentido.

parafernália técnico-científica e a decadência do parlamento (“vertretung”) seria responsável pela separação de um contato direto entre os homens. Em resposta a esta situação ele clamava por uma utopia revolucionária. Esta sua **ética não-moderna** clamava por um passado projetivo que possibilitasse novos começos. A modernidade pós-colonial é também o momento (sintoma) em que uma interpelação à moral travestida sob o manto da ética ocorre. Aliás, ela ocorre a todo instante. Diante das novas conexões mundiais, o rearranjo de comunidades isoladas *deve* se fazer a partir da tarefa que Benjamin impôs ao tradutor: “redimir, na própria, a pura língua, exilada na estrangeira, liberar a língua do cativo da obra por meio da recriação [*Umdichtung*]” Benjamin, 2010, p.117)

É com mas também principalmente contra Walter Benjamin que Derrida trabalha para resguardar a *impossível possibilidade* da desconstrução. Em *Força de Lei*, a crítica feita à violência mítica (direito) de Benjamin é tomada no sentido de recusar o aspecto revolucionário de uma violência pura. Derrida aproxima a violência silenciosa (divina) – a que pode aniquilar tudo mas jamais a alma do vivo (“die Seele des Lebendigen”) - à “solução final” nazista como uma antecipação anunciada por Benjamin ainda em 1940. Esta suposta manifestação da cólera de Deus o deixa desconfortável. Mas não seria o racismo técnico-científico do nazismo apenas um deslocamento da situação colonial do além-mar trazida para dentro de casa? Benjamin traz um conhecimento inacessível (exterior) que parece não condizer com a indecidibilidade aporética de Derrida. Benjamin defende uma violência que não seja por fins ou meios. A violência pura se manifestaria espiritualmente, por exemplo, através da cólera ou do clamor público pelos criminosos que desafiam o direito.

Contra a violência conservadora do Estado, uma decisão excepcional como a greve geral ou a guerra são atos restauradores de uma nova ordem, de um novo Estado ou de um novo pacto de paz. Isto porque a greve é sancionada dentro mesmo do direito, assim como a guerra o é em relação ao direito internacional. Na distinção entre violência mítica e violência divina, a primeira é uma violência que apenas re-estrutura a ordem. A violência conservadora do Estado através da agência policialesca seria, neste sentido, ilegítima. Ela fundada e conserva a ordem hipocritamente por legislar no subterrâneo. Ela é decadente porque esconde-se sob a Lei. Tal como a luta contra um terrorismo global que não conhece limites, a violência é sancionada em um arranjo de interesses particulares.

É desta mesma forma que a construção do colonialismo se deu nas instâncias da Lei, como demonstrou Echevarría, possibilitando que uma violência fundadora como a da “cultura latino-americana” não reconhecesse o direito já existente no exato momento em que funda um outro. Na disciplina de Relações Internacionais esta mesma lógica de “continuidade descontínua” pode ser ilustrada através do livro de Stefano Guzzini (1998). O construtivista demonstra como a trajetória do realismo político, desde o concerto europeu até o seu transplante oceânico para uma política externa americana, esteve longe de manter uma coerência originária. Sujeita à falhas e incongruências próprias, na teoria e na prática, a tradição “realista” e da “economia política” é, apesar de tudo, a mais viva das correntes de pensamento político do ocidente. O subtítulo deste livro chama-se *The Continuing History of a Death Foretold*, em clara alusão à sobrevivência desta tradição nas mentes e nas práticas dos agentes que carregam suas estruturas narrativas. A seguir, dois excertos merecem uma análise detida em torno da noção de violência.

É na ruptura desse círculo atado magicamente nas formas míticas do direito, na destituição do direito e de todas as violências das quais ele depende, e que dependem dele, em última instância, então, na destituição da violência do Estado, que se funda uma nova era histórica. Se, no presente, a dominação do mito já foi aqui e ali rompida, então o novo não se situa num ponto de fuga tão inconcebivelmente longínquo, de tal modo que uma palavra contra o direito não é inteiramente inócua. Mas se a existência da violência além do direito, como pura violência imediata, está assegurada, com isso se prova que, e de que maneira, a violência revolucionária – nome que deve ser dado à mais alta manifestação da violência pura pelo homem – é possível. (Benjamin, 2011, p.155)

O condicionante “se” exprime uma possibilidade revolucionária. Mas o conhecimento desta possibilidade é, para Benjamin, algo inacessível aos homens. Isenta de generalidade conceitual ou de juízo determinante, Derrida diz, porém, que “o indecível está nos dois lados, e é a condição violenta do conhecimento ou da ação”.⁸⁶ Derrida opõe a desconstrução às relações privadas (isoladas), puras e diretamente cordiais do homem justo de Benjamin.⁸⁷

⁸⁶ Seguindo a aporia da assombração do indecível explica Derrida que o “indecível não é somente a oscilação ou a tensão entre duas decisões. Indecível é a experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, deve entretanto – é de dever que é preciso falar – entregar-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra” (Derrida, 2010, p.46)

Perguntas: aquilo que se chama no singular, se é que há uma e apenas uma, de desconstrução, é isto ou aquilo? Ou ainda outra coisa, ou outra coisa enfim? Se confiarmos no esquema benjaminiano, o discurso desconstrutivo sobre o indecível é mais judaico (ou judaico-cristão-islâmico) ou mais grego? Mais religioso, mais mítico ou mais filosófico? Se não respondo a perguntas dessa forma, não é apenas porque não estou seguro de que algo como *a* desconstrução, no singular, exista ou seja possível. É também porque acredito que os discursos desconstrutivos, tais como se apresentam em sua irreduzível pluralidade, participam de modo impuro, contaminante, negociado, bastardo e violento a todas essas filiações – digamos judeu-gregas, para ganhar tempo – da decisão e do indecível. E depois, que o Judeu e o Heleno talvez não sejam exatamente aquilo de que Benjamin quer nos convencer. E enfim, para aquilo que resta por vir da desconstrução, acredito que em suas veias corre também, talvez sem filiação, um sangue bem diferente ou melhor, uma coisa bem diferente do sangue, mesmo do sangue mais fraternal. (Derrida, 2010 p.130-31)

Não se manifestaria ainda aí a característica da filosofia em querer abarcar tudo? Mesmo que Derrida se arme de dentro dela para tentar implodi-la, atento aos limites que ela mesma impõe, o resquício de uma ambição de saber do homem moderno – mesmo que dissociada da ação – insiste em querer dar forma à (toda) gama de relações misteriosas (judaico-cristão-islâmico) com que o Ocidente está contaminado. Ele quer se isentar de qualquer filiação. Ele anseia por colocar num funcionamento conjunto a *violência mítica* e a *violência divina* que Benjamin tanto se esforçou para diferenciar. Para o marxismo messiânico de Benjamin, ao contrário, interessa a instauração de uma nova era política – abolição do “Staatsgewalt”, da violência do poder estatal - que não precisa se justificar diante de uma lei precedente: o espírito que se manifesta no poder soberano. O absolutamente outro. Deus(es).

O texto de Derrida ainda me parece, por isto, bastante secular. A característica revolucionária de Benjamin não é simplesmente fundada numa “filosofia da história”. Ela é alicerçada pela teologia. A estrutura monádica que pretende explodir o *continuum* da história, a “imobilização messiânica dos acontecimentos, ou, dito de outro modo, de uma oportunidade revolucionária de lutar por um passado oprimido” (Benjamin, 1994, p. 231). Ao lutar pela

⁸⁷ A justiça é um porvir singular que não se basta na pessoa física do homem: “A justiça é o princípio de toda instauração divina de fins, o poder [*Macht*] é o princípio de toda instauração mítica do direito” (Benjamin, 2011, p.148).

apropriação do agora, em que termos o sujeito se vê como pertencente ao “nós” do nível intersubjetivo no exato momento em que vive?

Esta pergunta é evocada no final de *Cem Anos de Solidão* quando o último Aureliano passa a suspeitar de que é, na verdade, irmão da mulher com quem desfrutava as mais ardentes relações carnavais, Amaranta Úrsula. Atormentado pela possibilidade do incesto vai até a igreja procurar “nos arquivos sebertos e furados de traças alguma pista certa da sua filiação”. Alguns vestígios são encontrados, mas nenhum deles lhe esclarece esta incerteza. O padre Nicanor Reyna, embora já artrítico, foi um dos poucos que vivenciou os momentos áureos de Macondo. Ao ver Aureliano mergulhado no desespero, tenta ajudá-lo, advertindo-o para que não se “mate de procurar”. E acrescentou: “Há muitos anos houve por aqui uma rua que se chamava assim e por essa época o povo tinha o hábito de pôr nos filhos os nomes das ruas”. O tormento de mais um esquecimento coletivo deixou Aureliano furioso:

- Ah! – disse – então o senhor também não acredita.

- Em quê?

- Que o coronel Aureliano Buendía fez trinta e duas guerras civis e perdeu todas – respondeu Aureliano. – Que o exército encurralou e metralhou três mil trabalhadores e que levou os cadáveres para jogá-los no mar num trem de duzentos vagões.

O pároco mediu-o com um olhar de pena.

- Ai, filho – suspirou. – Para mim bastaria estar certo de que você e eu existimos neste momento. (CADS, p.358)

Na distância temporal, duas perspectivas conflituam entre si. Uma, a da memória historiográfica (Arquivo), aquela que em busca da justiça social busca a restauração das vítimas (a origem), fazendo ecoar a denúncia subalterna: “Eram três mil trabalhadores mortos...”; de outro lado, a resignação e o suporte da certeza de que “você e eu existimos neste momento” é representada aqui pelo pároco.⁸⁸ A existência aqui não é um dogma da sacralidade da vida que o ocidente concebeu para si. Livre do ressentimento de culpa, a “existência” que a **poética da solidão**

⁸⁸ Vale lembrar que no sincretismo das crenças latino-americanas não é o Deus do dogmatismo católico-apostólico-romano que fornece suporte para a falta dos recursos materiais. Apesar de ter este significante, diante das várias práticas que rondaram o culto, os elementos africanos e caribenhos se “camuflaram” debaixo das estruturas de dominação mais etnocêntricas. À este respeito Cf. Gruzinski, 2003.

narra em *Cem Anos de Solidão* está próxima da concepção que Benjamin têm da sobrevivência (“überleben”). Mais do que a “mera vida” (“bloss Leben”) trata-se do sentido de uma dimensão que transcende o orgânico natural (a ontologia materialista de Marx): “O que é que distingue essencialmente essa vida da vida das plantas e dos animais? Mesmo que estes fossem sagrados, não o seriam pela mera vida neles, nem por estarem na vida” (Benjamin, 2011, p.154). A vida humana não deveria ter valor absoluto em si. A vida humana é por isto em si fantasmática, ela é um ainda-não-ser, um porvir. O principal personagem de *Cem Anos de Solidão* pode mostrar como a obsessão dos espectros são praticamente impossíveis de serem completamente exorcizadas:

O CORONEL Aureliano Buendía promoveu trinta e duas revoluções armadas e perdeu todas. Teve dezessete filhos varões de dezessete mulheres diferentes, que foram exterminados um por um numa só noite, antes que o mais velho completasse trinta e cinco anos. Escapou de quatorze atentados, setenta e três emboscadas e um pelotão de fuzilamento. Sobreviveu a uma dose de estricnina no café que daria para matar um cavalo. Recusou a Ordem do Mérito que lhe outorgou o Presidente da República. Chegou a ser comandante geral das forças revolucionárias, com jurisdição e mando de uma fronteira à outra, e o homem mais temido pelo governo, mas nunca permitiu que lhe tirassem uma fotografia. Dispensou a pensão vitalícia que lhe ofereceram depois da guerra e viveu até a velhice dos peixinhos de ouro que fabricava na sua oficina de Macondo. Embora lutasse sempre à frente dos seus homens, a única ferida que recebeu foi produzida por ele mesmo, depois de assinar a capitulação da Neerlândia, que pôs fim a quase vinte anos de guerras civis. Desfechou um tiro de pistola no peito e o projétil saiu-lhe pelas costas sem ofender nenhum centro vital. A única coisa que ficou de tudo isso foi uma rua com o seu nome em Macondo. Entretanto, conforme declarou poucos anos antes de morrer de velho, nem mesmo isso ele esperava, na madrugada em que partiu com os seus vinte e um homens, para se reunir às forças do General Victorio Medina. (CADS, p.96-97)

A ética solitária faz a suas vítimas. Mas ela é recriação. Os fragmentos mnemônicos se instalam nos logradouros da própria “civilidade” e dos espaços públicos: “A única coisa que ficou de tudo isso foi uma rua com o seu nome em Macondo”. O nome, como um fragmento significante, é já suficiente para que uma história (revisada) seja contada. Em referência à impotência dos homens lê-se: “O Coronel Aureliano Buendía promoveu trinta e duas revoluções armadas e perdeu todas”. As vítimas da incompreensão são inúmeras e jamais se poderá apontar os responsáveis. Assim como Prudêncio Aguilar retornou para ser o amigo de José Arcadio por medo do completo esquecimento, o espaço-tempo disjuntivo é expiatório. Ele externaliza o interior. É neste sentido que a estética, a poesia,

música e seres supernaturais endereçam-se como portadores de um segredo. É na materialidade mesma da escrita, do som e de ritmos que uma transcendência não pode deixar de ser requisitada, sendo talvez o mago Melquíades o personagem que evoca a maior lição de todas: “As coisas têm vida própria, tudo é questão de despertar a sua alma” (CADS, p.8). Mesmo que não reconheçamos estas coisas como sujeitos de imediato, a alma já está nelas. A cidade, a região ou o mundo de Macondo é uma estrutura monádica que interrompe a narrativa de um lugar como a babel do internacional (a forma que reúne entidades linguísticas e nacionais plurais).

O problema paradoxical do internacional e de suas propostas normativas de superação da anarquia evoca, no fundo, o poder [Macht] de uma violência mítica. Ela visa à fundação e conservação de um direito. Um direito que não obstante deve ser continuamente vigiado. O caminho em direção à “paz perpétua” ou a um cosmopolitismo universal de nações é a *expectativa* que uma *experiência* da atualidade impõe como condição de ação. O problema, como expõe Bartelson (1995b) através de Kant, é que o julgamento do agora quando relacionado às suas consequências não-intencionais impede a concretização de suas pretensões iniciais. Mas o impossível é sempre possível. Em vez de um continuum histórico, o que a **ética solitária** ensina é que não há destino definido e que diante de qualquer imperativo moral categórico que exige o julgamento - a (in)decisão aporética - se pode também assumir a responsabilidade de não levá-la em conta. O que há efetivamente depois do globo ou antes do mundo é o *entre-meio* de práticas cujo destino não é inteiramente dado ao conhecimento dos homens. É por isto que mais do que o *dever* dos homens em cuidar dos seus mortos (memória), é o espírito de deuses e afins que deles zela. Eles assombram. Vivos ou mortos, o vivo-morto está em sobrevivência. Eles se aproximam enquanto fenômeno.

Anteriormente eu me referia à hesitação do realismo mágico de Derrida diante da obscuridade do texto de Benjamin sobre a violência não-sangrenta e expiadora da culpa: “Nenhuma antropologia, nenhum humanismo, nenhum discurso do homem sobre o homem ou sobre os direitos do homem pode medir-se nem à ruptura entre o mítico e o divino, nem portanto a essa experiência limite que é um projeto como a 'solução final'” (Derrida, 2010, p.142) A manifestação divina acontece. Ela é um acontecimento cuja linguagem divina tenta ser apreendida pelo mesmo homem a quem lhe é conferido o poder de nomear seu

semelhante e as coisas: “O mundo era tão recente que muitas coisas careciam de nome e para mencioná-las se precisava apontar com o dedo” (CADS, p.7). A mágica está contido na própria realidade. O lugar do internacional (sociedade anárquica) como o limite último terreno é apenas um dogma (crença particular) que protela o encontro da “língua dos homens” com a do absolutamente outro. Apenas a manifestação divina pode transcender as dicotomias (“waltende Gewalt”) do real e do mágico. A erosão destas fronteiras se dá “a não ser por efeitos incomparáveis, pois a força expiatória da violência não é clara aos olhos dos homens” (Benjamin, 2011, p.155-6). É na confluência entre experiência e expectativa que ela se manifesta, deixando o texto em branco para o início de outras possíveis narrativas:

Entretanto, antes de chegar ao verso final já tinha compreendido que não sairia nunca daquele quarto, pois estava previsto que a cidade dos espelhos (ou das miragens) seria arrasada pelo vento e desterrada da memória dos homens no instante em que Aureliano Babilonia acabasse de decifrar os pergaminhos e que tudo o que estava escrito neles era irrepitível desde sempre e por todo o sempre, porque as estirpes condenadas a cem anos de solidão não tinham uma segunda oportunidade sobre a terra. (CADS, p.364)