

ANTROPOFAGIA E CONTROLE DO IMAGINÁRIO

Luiz Costa Lima

Em 1928, Oswald de Andrade, na condição de porta-voz da vanguarda, publicou seu *Manifesto antropófago*. Reagindo contra o fraseado contínuo, que em seu caso poderia ser interpretado como imitação da lógica verbosa, Oswald escolheu para seu manifesto o que poderíamos chamar uma lógica de instantâneos—o desenvolvimento das idéias por frases curtas e rápidas, fragmentárias e multidirecionais.

Associando agudeza e humor, o *Manifesto antropófago* tem como base uma questão existencial: a de ajustar a experiência brasileira da vida com a tradição que herdamos. O problema era como alcançá-lo. Provavelmente, a questão encontra sua melhor formulação na glosa tropical da frase shakespereana.

Tupi, or not tupi that is the question

Posso contudo me perguntar como 'tupi' podia dispor uma forma de ser. De acordo com o *Manifesto*, sua resposta envolveria o reconhecimento de que nunca fomos de fato colonizados.

Nunca fomos catequizados. Fizemos foi Carnaval. O índio vestido de senador do Império. Fingindo de Pitt. Ou figurando nas óperas de Alencar cheio de bons sentimentos portugueses.¹

Com o título "Thinking about literature from a marginal place" e sob os auspícios do Dept. of Spanish and Portuguese, este texto foi originalmente apresentado como conferência na Stanford University, em 30 de novembro de 1989. Embora sua destinação oral tenha imposto uma excessiva leveza, preferimos aqui manter a estrita fidelidade ao então exposto. (Fora pequenas mudanças estilísticas, a única é representada pelo acréscimo da nota 11).

1. ANDRADE, Oswald de. *Manifesto antropófago*.

go, (1928). In:—. *Do Pau Brasil à antropofagia e às utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/MEC, 1972. p. 16.

Dependendo do ponto de vista, se poderia pensar que nossa colonização foi ou um fracasso ou uma completa farsa. Contra os catequizadores e antes de sua chegada, o *Manifesto*, declara que “já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista” e que mesmo antes da descoberta lusa, já tínhamos “descoberto a felicidade.”

A partir dessas breves anotações, poder-se-ia supor que o *Manifesto antropófago* seria uma espécie de utopia rousseauísta regressiva. Mas seria desentendê-lo. Oswald não era a tal ponto ingênuo que acreditasse em uma entidade primitiva, estável e indomável que teimosamente teria sobrevivido a séculos de colonização. Em vez de uma arqueologia assim estática, com uma camada primitiva e indelével e outra mais superficial, formada pela herança do branco, Oswald enfatiza uma força primitiva de resistência à doutrinação promovida pelo colonizador. Essa capacidade de resistência seria antes um traço cultural do que o produto de algum estoque étnico. E, por isso, identificada apenas pelo modo como opera; pelo canibalismo simbólico. Em poucas palavras, a doutrinação cristã e européia não teria superado o poder de resistência da sociedade colonial, que se manifestaria na manutenção de nossa capacidade de devorar e ser alimentado pelos corpos e valores consumidos.

Considero por um instante a metáfora da antropofagia. Parece, em primeiro lugar, útil ressaltar que, na antropofagia, o inimigo não é identificado com algo impuro ou com um corpo poluído, cujo contato então se interditasse. Esta antes seria uma concepção própria antes aos puritanos. Deste modo, a negação do inimigo, sua condenação ao completo esquecimento representa o avesso do que postula o *Manifesto*. Em segundo lugar, convém destacar que a antropofagia, tanto no sentido literal como no metafórico, não recusa a existência do conflito, senão que implica a necessidade da luta. Recusa sim confundir o inimigo com o puro ato de vingança. A antropofagia é uma experiência cujo oposto significaria a crença em um limpo e mítico conjunto de traços, do qual a vida presente de um povo haveria de ser construída. De sua parte, o *Manifesto* se origina da busca de “a experiência pessoal renovada”, que se fundaria na incorporação da alteridade. De acordo com as metas do *Manifesto*, essa incorporação agiria ao mesmo tempo nos planos pessoal e social. Conforme enuncia seu último fragmento:

Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud—a realidade sem complexos, sem loucura, sem substituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama.

De fato, o manifesto de 1928 é uma declaração libertária. Neste sentido, assemelha-se a vários outros aparecidos nos anos 20 e 30. Reduzir contudo o *Manifesto* oswaldiano ao denominador comum seria subestimá-lo. A antropofagia é uma metáfora que exige exame mais detalhado. Estarei sugerindo esse caminho analítico pela comparação entre o manifesto de 1928 e uma experiência cumprida dez anos depois, em Paris. Aludo a *Le Collège de Sociologie*, iniciativa pela qual foram responsáveis G. Bataille, R. Caillois e M. Leiris e que durou entre novembro de 1937 e julho de 1939.

Por mais diversos que fossem os contextos sócio-históricos em que estavam inseridos, o *Manifesto* e o *Collège* partilhavam de um fundo comum: a experiência de profundo mal-estar com a situação político-econômica de suas sociedades. No que dizia respeito ao Brasil, esse mal-estar estava relacionado à permanência do que Oswald engenhosamente chamava de “as elites vegetais”, incapazes de se mover senão sob a ameaça de mudanças sociais. (Como um de seus representantes diria, “a questão social é uma questão de polícia”). Até a década de 20, o Brasil fora uma economia agro-exportadora e a República, uma democracia de fachada. O poder era de fato exercido pela aliança do exército com os representantes políticos dos grandes proprietários de terra. A crise internacional dos 20 estimulou uma vontade de mudança, que se tornou visível política e intelectualmente em 1922. Como seria impossível aqui desenvolver uma análise detalhada do Brasil dos anos 20, assinalo alguns traços marcantes.

Convém antes de tudo lembrar que a intensidade do mal-estar brasileiro e latino-americano de então poderia ser comparada com a do europeu contemporâneo. Conquanto isso seja evidente, ao mesmo tempo deve-se ter em conta uma certa similaridade expressa no *Manifesto* e nos textos que integravam o espírito do *Collège*. Minha tarefa será mostrar as semelhanças e diferenças implicadas nas experiências em que se situam.

Enquanto, no Brasil, o *Manifesto* tomava posição contra a República Velha, na França, a experiência do *Collège* fazia face à insatisfação provocada, de um lado, pela democracia burguesa, de outro, pela emergência do fascismo. A diferença implicada nestes contextos sociais deve ser correlacionada à diversidade de tom notada nos textos do *Manifesto* e nos que constituíram o acervo do *Collège*. Quanto ao primeiro, acentue-se que sua agressividade canibalística é temperada com uma dissipação de energias alegre, bem humorada e otimista. Se então nos voltamos para os textos do *Collège*, encontraremos aquela feliz beligerância convertida em algo distinto. Estes textos, sobretudo os assinados por Bataille, secretam um outro vitalismo. Ele é de tipo agônico e paroxístico e se revela na passagem em

que, em “L’apprenti sorcier”, Bataille denuncia o caráter da opinião pública nas democracias européias:

Esta multidão exige com efeito que uma vida segura não depende mais que do cálculo e da decisão apropriadas.²

E antepõe ao conformismo dominante um vitalismo alimentado pelo risco iminente da morte e da paixão:

Mas esta vida “que se mede somente pela morte” escapa àqueles que perdem o gosto de incendiar-se, como fazem os amantes e os jogadores através de “as chamas da esperança e do pavor”. O destino humano quer o que o acaso caprichoso propõe; o que a razão substitui à rica vegetação dos acasos não é mais uma aventura a viver senão que a solução vazia e correta das dificuldades da existência.³

Tal ênfase na morte, dentro do quadro de uma vitalismo paroxístico, é de fato bem dissonante da agressividade alegre e irreverente do *Manifesto*. E essa diferença é reforçada pelas funções diferentes que Oswald e Bataille conferem ao mito. Em Bataille, é a ausência de um mito vivo que assinala o abismo entre sua proposta e a vida social presente. A convocação para e pelo mito aparece-lhe como a única solução possível contra o amorfismo e a insensibilidade coletivos que corroiriam a sociedade européia, mais precisamente a democracia burguesa.⁴

(O mito) seria ficção se o acordo que um povo manifesta na agitação das festas não o convertesse na realidade humana vital. O mito é talvez fábula mas esta fábula está posta no lado contrário da ficção se se encara o povo que a dança, que a faz agir e de que ela é a verdade viva. (...) Um mito não pode portanto ser assimilado aos fragmentos esparsos de um conjunto dissociado. Ele é solidário à existência total de que é a expressão sensível.⁵

Em Oswald, ao contrário, o mito é uma ficção crítica, um instrumento zombeteiro e capaz de assinalar que a colonização européia não domou uma energia primitiva. Em suma, posso dizer que, enquanto a ênfase de Bataille na morte e no mito proclama seu próprio *Angelus novus*, em Oswald o canibalismo jovial e a função pragmática do mito concretizam o cubismo construtivo do *Serafim* e do *João Miramar*.

2. BATAILLE, G. *L'apprenti sorcier*. Apud HOLLIER, D. *Le Collège de Sociologie*. Paris: Gallimard, 1979. p. 53.

3. *Ibidem*. p. 53-54.

4. Sobre este aspecto é particularmente valiosa a leitura de um ensaio de autor que se tornaria o pensador político mais importante a aderir ao nazismo. Refiro-me a *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923), de Carl Schmitt.

5. *Ibidem*. p. 55-56.

Chegado a este ponto da exposição, pareço escutar uma voz que indaga pelo significado das últimas frases. Seria ainda necessário, sussurra ela, que alguém tomasse a palavra para nos declarar que o contexto da vanguarda européia era dessemelhante aos contextos latino-americano e brasileiro?! Ou que a experiência européia de angústia e de frustração social era, na América Latina, substituída por um otimismo combativo?

Se a comparação que apresento resumir-se a estes dois pontos, por certo que perdemos nosso tempo. Presumo contudo que outro resultado é possível. Para que o formule, é suficiente que continuemos a reflexão que fora interrompida pela hipotética voz. Baste-me apenas acrescentar que, se enfatizasse apenas as diferenças entre Oswald e Bataille e, por fim, as explicasse pela situação divergente de seus continentes, elidiria dois aspectos de rendimento ao menos surpreendente: 1. Pergunto-me o que usualmente significa correlacionar o vitalismo paroxístico de Bataille com a cena européia de entre as duas Grandes Guerras. Será algo mais que um subproduto, uma espécie de homenagem automática à velha conexão entre condicionamento histórico e produtos culturais? E o que é mais sério: 2. Essa correlação habitual não pressupõe um evolucionismo não confessado? Explicitamente: o otimismo oswaldiano não poderia ser promovido senão em uma sociedade menos sofisticada, que não resistiria à maior complexidade da sociedade européia, a qual estaria sim “representada” pela posição de Bataille.

A explicitação permite entender melhor por que aquele tipo de comparação é ou evitado ou julgado desnecessário. É óbvia a razão de ambas as decisões: se não nos contentarmos com um resultado banal, seremos pressionados em ir além e então correremos o risco de descobrir que, sob o clichê do senso comum, se deposita um pressuposto evolucionista. Ora, ser evolucionista hoje em dia não parece uma bela identidade para o intelectual.

O risco porém não se encerra nesta desagradável descoberta. Pois que sucede se aceitarmos que um fantasma evolucionista rondava e travava a evitada explicação? Produz-se um resultado não surpreendente mas paradoxal. Formulando-o de forma direta: se supomos que o vitalismo agonístico de Bataille era um sinal da maior complexidade de sua sociedade, não é então igualmente suposto que o nazismo era um rebento dessa complexidade? O nazismo então não seria uma experiência política regressiva mas sim um dos efeitos iminentes da sociedade industrial e pós-iluminista.

Como entretanto o nazismo entrou no argumento? Porque, como é provável que já se tenha notado, a ênfase na morte e na função a ser exercida pelo mito eram tragicamente próximas ao mundo da praxis nazista—não importa o quanto Bataille o abominasse. Não é

então por acaso que o nazismo tivesse simpatizantes dentro do próprio *Collège*; na verdade se tratava de um colaborador fortuito, Pierre Libra, bastante claro porém em sua concordância com “a política de força do nazismo.”⁶

6. Cf. HOLLIER, op. cit.
p. 121-128.

Assim, para evitar seja a pressuposição evolucionista, seja a consequência paradoxal de sua adoção, parece necessário articular a diferença manifesta entre o *Manifesto antropófago* e os textos de Bataille com a percepção da proximidade peculiar que os envolve. Estarei pois me indagando que têm em comum o canibalismo otimista de Oswald e o vitalismo agônico de Bataille.

Suspeito que esse fundo comum se origina da mesma crítica a que o racionalismo ocidental é submetido. Testo a hipótese.

Depois da Segunda Grande Guerra, a crítica do racionalismo fora convincente e pungentemente formulada por Horkheimer e Adorno, na *Dialética do Iluminismo*. Para quem conheça suas páginas, não será difícil entender por que Oswald e Bataille introduziram a necessidade de uma descontinuidade com a sua tradição.

A civilização ocidental costumou e costuma pensar-se a si mesma como um agregado contínuo, que, começando na Grécia, prosseguiria, com maiores ou menores ansiedades apocalíticas, até nossos dias. O *Manifesto antropófago* e *Le Collège de Sociologie*, na verdade como inúmeros outros movimentos e autores contemporâneos, começam a considerar a ruptura, a descontinuidade, não só como uma ferramenta mental e uma categoria intelectual mas também como uma exigência histórica. Desde esse ponto, a tradição pode significar duas coisas distintas: ou uma transmissão regular de valores ou o contato problemático com um solo rugoso. A partir de então, essas duas possíveis maneiras de experimentar a tradição emblematizarão, respectivamente, o pensamento conservador e o transformador. A opção de Oswald e Bataille é indiscutível.

Em suma, a apresentação até agora consistiu em ressaltar dois aspectos básicos: tomando o *Manifesto* e o *Collège* como exemplos paradigmáticos da cena intelectual dos anos 20 e 30, procurei acentuar suas semelhanças e diferenças. Por fim, em ambos os casos sublinhou-se a sua crítica contra a transmissão de valores fundada sob a égide da continuidade.

Agora o movimento expositivo será outro. Partindo do suposto que o *Manifesto* apresentava uma interpretação que implicava uma descontinuidade com o modo pelo qual se costuma conceber a relação efetiva ou desejada da sociedade latino-americana com os valores ocidentais, indago-me agora pelo grau em que a descontinuidade era concebida.

Se é verdade que Oswald ironizava e desprezava as velhas fórmulas que se consideravam necessárias para que a civilização

chegasse aos trópicos—o embranquecimento da raça, as anquinhas postas aos instintos, a sisudez das barbas ancestrais—por outro é também evidente que seu canibalismo simbólico se encarava a si mesmo como o depositário fiel dos valores ocidentais. Que significa fundamentalmente a metáfora antropofágica senão que as forças, a energia, a vitalidade do inimigo capturado serão incorporadas a seu devorador? É certo que, se continuamos no nível da metáfora, na digestão canibalista há uma transformação patente. Como o próprio *Manifesto* estatui, glosando o famoso título de Freud, a antropofagia significa a transformação do tabu em tótem, i.e., a metamorfose do símbolo de excludente em includente. Mas estatuir que aí se dá uma transformação significa mais radicalmente que, sob a ação de uma metamorfose, o valor prévio permanece e continua a circular em um novo corpo. Lembrando Nietzsche, poder-se-ia acrescentar que a ênfase na devoração— na necessidade cultural da devoração do outro—assumia o significado de uma “reabilitação da sensibilidade do gosto.” (“Rehabilitierung des Geschmackssinlichkeit”), que vinha corrigir a tendência descorporizante acentuada desde o Iluminismo. Isso, com efeito, parece significativo e correto, embora não contradite o prévio enunciado. Combinando-os, pode-se postular: o *Manifesto antropófago* representa uma ruptura no processo da internalização brasileira dos valores ocidentais, se bem que seja uma ruptura restrita. Essa internalização é encenada por Oswald como não mais implicando a destruição do mundo não-branco primitivo senão que a transfusão dos valores do branco em um corpo nativo. Noutros termos, a intuição oswaldina consistia em declarar que a autonomia intelectual brasileira (e latino-americana) implicava o diálogo entre uma capacidade local—canibalizar o quer que aqui chegasse—e o acervo ocidental. Além disso, através da canibalização, os valores ocidentais poderiam recuperar seu traço sensível, perdido pelo abstracionismo da razão iluminista. Mesmo porque não fomos totalmente colonizados pelo Ocidente, poderíamos ajudá-lo a corrigir-se...

Supondo que esse passo da demonstração tenha sido bem feito, pergunto-me agora por que enfatizei os limites da descontinuidade implícita na proposta interpretativa de Oswald. Por que disse que a profunda ligação do *Manifesto* com os valores ocidentais limitam sua ação operacional? Assim o fiz porque manter uma estreita dependência quanto aos valores do Ocidente ou implica que eles são no fundo isentos de crítica ou praticamente se abrandam a crítica que se lhes faça. Eles seriam uma espécie de lar que tanto apreciamos que inibimos seu questionamento. Mas, por que insisto em que, ao invés de man-

termos essa aliança, necessitamos desenvolver seu agudo questionamento?

Para que justifique essas postulações, é necessário observar que, entre o *Manifesto antropófago* e o nosso próprio tempo, dois fenômenos sócio-históricos exerceram um impacto decisivo. Refiro-me (a) à experiência do Holocausto e (b) à onda de regimes ditatoriais que varreram a América Latina entre os anos 60 e 80. Umhas poucas palavras sobre cada um.

Parece um ato de estúpida arrogância ainda lembrar a unicidade da experiência do Holocausto. Chamo apenas a atenção para o fato de que essa unicidade não se justifica em termos de estatística. É ridículo, para não dizer repugnante, comparar o número de mortos neste e noutros holocaustos conhecidos. Pode-se mesmo dar por suposto que o massacre das populações indígenas durante a conquista foi muitíssimo maior que o conseguido pelas câmaras de gás. Neste campo, o cálculo matemático não tem o que fazer. O Holocausto só pode ser entendido em termos qualitativos. Quero dizer: os massacres registrados pela história antiga e moderna se fundavam na existência de certos valores. E, junto com eles, implicavam a atualização de respostas emocionais. Eram eles de fato impensáveis sem tais respostas. Posso estar certo de que esses valores provocam um sentimento de horror—seu reconhecimento nos leva a pensar que faz parte do processo de amadurecimento do ser humano e consciência de que somos repulsivos. Que poderia ser mais repulsivo do que a justificação do massacre das populações indígenas em nome do cristianismo? Basta contudo lerem-se os contemporâneos espanhóis e portugueses para constatar-se que esta era a sua crença. I.e., que a religião não era invocada apenas por cinismo. A propósito do Holocausto, contudo, não havia valores que explicassem o extermínio dos judeus e doutras minorias. Em vez de valores e as respostas emocionais conseqüentes, o Holocausto era produto de um puro cálculo. Implicava o foco de uma razão pura, não embaçada por sentimentos, justificada pelo que se considerava um fato científico—a necessidade de extirpar o mundo das raças “inferiores”. Obedecia-se à razão com perfeita assepsia. Candidatos à câmara de gás eram todos aqueles que a “ciência” determinara como pertencentes a raças espúrias. O Holocausto era executado por uma razão tão puramente eficiente que os engajados em seu aparato funcionavam com uma despreocupada frieza. (Lembremo-nos do testemunho de Primo Levi, em *Se questo è un uomo*).

Com o Holocausto, o Ocidente revela uma das faces de seu estimado logos, de sua louvada razão. Depois de saber-se do Holocausto, em vez de convocarem-se nossas energias para a propagação da razão, recomenda-se a cautela de repensar a própria razão. Neste sentido, o Holocausto não pertence ao passado. É o signo fundamen-

tal e incômodo de hoje. (Embora meu argumento tenha um desenvolvimento independente do de Lyotard em *Le Différend*, é aqui evidente a sua concordância).

Não estou sugerindo que a razão deva ser repudiada ou posta de lado ou que deva ser confundida com um instrumento necessariamente imperialista. Quero simplesmente dizer que se torna forçoso repensar e reconsiderar seus limites, em vez de apenas aprender-se a “aplicá-la.”

Ao lado do Holocausto, é a experiência recente das ditaduras latino-americanas que me forçou a estabelecer uma distância entre minha própria reflexão e o horizonte aberto pela metáfora da antropofagia.

Não insinuo que essa pressão tenha atuado de forma consciente; exatamente, ela foi mais poderosa porque não o sabia. Usando uma argumentação semelhante à exposta há pouco, anoto que seria um contra-senso confiar a uma análise estatística a determinação do lugar ocupado pela recente onda ditatorial latino-americana. Ousaria acrescentar que, de um estrito ponto de vista sócio-político, nada parece diferenciar o fenômeno recente da praga usual, na América Latina, dos *pronunciamientos*. Entretanto, quem quer que tenha vivido sob a ditadura brasileira—aquí singularizada porque foi a verdadeira iniciadora de uma experiência, logo exportada para os países vizinhos—, será capaz de testemunhar sua macabra originalidade. O golpe de estado de 1964 fora concebido e executado de acordo com o figurino habitual: a defesa da ordem, de nossas caras tradições e a preservação de nossa firme aliança contra o perigo vermelho. Mas já no início dos anos 70 essa justificação se restringia às falas oficiais. Na vida cotidiana efetiva, a ditadura inovava: a tortura política empregava e desenvolvia uma tecnologia “de ponta”, sua sofisticação era acompanhada por uma, digamos, extrema limpeza. A despeito dos casos hoje publicamente conhecidos de sadismo, que se passavam mesmo em centros “avançados” de investigação, a tortura se tornara uma profissão. Será excessivo dizer-se uma profissão liberal? De qualquer modo, uma profissão complexa, que envolvia vários técnicos, médicos e psicólogos. No fim da jornada de trabalho, como um homem de negócios ou outro qualquer profissional liberal, o torturador lavava as mãos, tomava seu carro e retornava a seu papel de pacífico pai de família.

Em suma, em ambos os casos, tanto no Holocausto como nas recentes ditaduras latino-americanas, o massacre e a tortura afastavam o envolvimento emocional, mero resquício de uma conduta romântica e antiquada, e ressaltavam a eficiência da razão técnica. A razão pura se tornará uma razão instrumental. Foi isso um mero acidente, uma perversão eventual, como pensa Habermas, para quem

insistir nisso seria uma prova de neoconservadorismo? Ou essa lógica implica converter a razão em fetiche?

Os dois fatores acima esboçados explicam por que, embora confesse meu débito à inteligência rápida de Oswald, minha própria interpretação do fenômeno literário tomou um rumo divergente. Antes de especificá-lo acentuo ainda um dado correlato: Oswald de Andrade estava interessado em interpretar o curso que, de acordo com seu modo de pensar, seria o mais vantajoso para a vida social e cultural brasileira. De minha parte, meu interesse interpretativo não se restringe à situação brasileira e, por outro, não tenho a competência necessária para refletir sobre a cultura como um todo. Se tiver alguma competência, ela se limita ao objeto literário. Portanto, minha ambição como intérprete é ao mesmo tempo mais ampla e mais restrita. Noutras palavras, o que tenho pesquisado e procurado mostrar em meus últimos livros é o que poderia caracterizar o fenômeno literário face à razão moderna. (Assinale-se a propósito que a atenção exclusiva aos tempos modernos tem apenas uma justificação operacional).

Qual seria então o solo da hipótese com que tenho trabalhado? Formulando em palavras bem simples: a razão moderna é fortemente caracterizada por sua incapacidade ou, ao menos, sua inabilidade em reconhecer, i.e., em legitimar aqueles objetos culturais em que ela, enquanto razão, imediatamente não se reconheça. Esse é o motivo por que a razão moderna tem privilegiado a matemática—seu raciocínio dedutivo, o vôo livre do cálculo, não sujeito aos órgãos do sentido e às paixões de seu agente, transforma a pura ciência dos números em uma ciência ideal. A matemática torna-se então privilegiada como o caminho para a descoberta da verdade do objeto. Pelo mesmo motivo, porém, a razão moderna cultiva a suspeita ou mesmo condena a imaginação. Se a razão está confortável diante dos instrumentos de cálculo, ao invés, sente-se extraviada diante das imagens, cujo desvio da fonte perceptual tende a considerar como desvio da possibilidade mesma de apreensão da verdade.

É neste sentido que tenho me empenhado em conhecer melhor o controle moderno do imaginário. Nada de decisivo contudo impede de considerar o controle em uma extensão temporal bem mais ampla. Posso mesmo presumir que a existência, ao menos latente, do controle ocorreu desde que *logos* concebeu a verdade como uma propriedade do mundo, negando a contribuição do agente humano senão como seu revelador. Neste sentido, uma primeira manifestação do poder controlador de *logos* poderia ser vista na vitória de Platão sobre os sofistas. Seria neste ponto produtivo explorar a relação estabelecida por Stanley Rosen entre a condenação platônica da *mimesis* e a capacidade de sua doutrina das idéias de corroer a aprioridade previamente concedida ao movimento e à mudança.⁷ Ou é ainda conce-

7. G. ROSEN, S. *The quarrel between philo-*

bível estabelecer-se uma relação entre o poder de controle da razão e a passagem da oralidade para a escrita—um tema recentemente sublinhado por E. Haveloc e Paul Zumthor. De qualquer maneira, parece injusto insistir em um tipo de pesquisa que não tenho realizado e que envolve conhecimentos que não domino. Apenas então concluo a sugestão de ampliação da hipótese com que tenho trabalhado, chamando a atenção para a passagem do *De anima*:

Porque as imaginações permanecem nos órgãos do sentido e se assemelham a sensações, os animais em suas ações são amplamente guiados por elas, alguns (i.e., os brutos) em virtude da não existência neles do pensamento, outros (i.e., os homens) em virtude do eclipse temporário neles do pensamento, pelo sentimento ou moléstia ou sono.⁸

Por uma série de fatores que não posso aqui detalhar, nos tempos modernos a imaginação foi submetida a um minucioso escrutínio da razão. Essa indagação alcançou seu primeiro clímax com Pierre Bayle. Do ponto de vista de meu tema, sua obra fundamental é a *Réponse aux questions d'un provincial*, publicada em 1704.

Na *Réponse*, na qual é explícita a influência de Malebranche acerca da imaginação, Bayle respondia às mais diversas questões. A que mais me importa dizia respeito à feitiçaria e aos processos contra as feiticeiras. Não obstante sua oposição aos católicos, o emigrado protestante recusava-se a endossar a opinião conforme a qual a feitiçaria era a conseqüência criminosa da manipulação exercida pelos padres; i.e., Bayle negava-se a interpretar a feitiçaria como a conseqüência de uma credulidade induzida. Ao invés de repetir uma acusação então trivial entre seus companheiros de fé, ao longo de suas reflexões sobre a história da religião, Bayle bravamente acentuava a convergência da religião com a magia e a superstição. Como seria possível para um homem religioso como o autor, que fora perseguido por sua crença e em um tempo em que a dissensão religiosa estava no auge, manter sua fé e a confiança de seus parceiros, ao insistir em que a religião estava sempre sob o risco de contaminação com a magia? Fora do âmbito privado, interessa-nos saber como explicava a existência incessante da feitiçaria.

A resposta de Bayle põe em funcionamento o processo contra a imaginação. Assim, com relação aos que eram trazidos aos tribunais, escreve:

(...) Estou persuadido que só a desordem da imaginação pode produzir pretensos possuídos (*possedés*) e que não é

sophy and poetry. London: Routledge and Kegan Paul, 1988.

8. ARISTÓTELES. *De anima*. In:—. *The complete work of Aristotle*. I. BARNES, ed., vol. 1. Princeton: Princeton University, 1984. p. 429 a 3-9.

9. BAYLE, P. *Réponses aux questions d'un provincial*. Amsterdam: 1704. p. 285.

necessário que a fraude ou que o suborno sempre esteja em jogo.⁹

Sua explicação mais circunstanciada parte da ação provocada pela imaginação. A imaginação produz o terror. Ativado pelo terror e ajudado por um meio social adequado, a credulidade impede o intercâmbio necessário com os sentidos externos e submete a criatura humana ao exclusivo efeito das sensações internas.

A imaginação será mais forte do que a vista e pintará seus objetos como presentes, de modo que, ainda que se esteja acordado, acreditar-se-á ver uma coisa, que não está presente aos olhos mas apenas aos sentidos internos. Considerem um pouco o que se passa em nossos sonhos. As mais razoáveis cabeças desvairam ao dormir e se formam quimeras mais bizarras que os loucos, a quem encerramos nos hospícios. Estes objetos dos sonhos parecem como presentes aos sentidos externos: acredita-se que se vêem faunos e sátiros, escutar uma árvore ou um regato falar, etc. De onde vem tudo isso? Da interrupção da ação dos sentidos e de que a imaginação domine.¹⁰

10. Ibidem. A concepção de imaginação em que se respalda o autor é melhor compreendida se consideramos a caracterização proposta por Malebranche: "(...) Esta faculdade de imaginar ou a imaginação consiste na potência que tem a alma de se formar imagens dos objetos, produzindo uma mudança nas fibras desta parte do cérebro que se pode chamar parte principal, visto que ela responde a todas as partes de nosso corpo (...) MALEBRANCHE. *De la recherche de la vérité*. In: *Olivres*. v. I. G. Rodis Lewis ed., com a colaboração de G. Malbreil. Paris Pléiade, 1974. 1^a partie, p. 144.

Ora, se recordamos a influência de Bayle sobre Hume e de Hume sobre Kant, podemos melhor compreender a progressão do que tenho chamado a hipótese do controle do imaginário, tal como exercido pela razão moderna. E, se aceitamos, mesmo que em termos provisórios, que a literatura—melhor, o que tecnicamente definimos como discurso ficcional—é a forma discursiva por excelência de manifestação do imaginário, estaremos mais habilitados a captar por que esse controle tem-se exercido sobre a literatura.

Cerca de mil páginas cobrem a trilogia do controle. Seus volumes lidam com temas, problemas e/ou autores situados entre os séculos XVI e XX. Para lhes oferecer uma idéia mais clara de sua disposição, desenhe-se um certo mapa.

Dois tipos de controle são descritos. O primeiro, chamado controle religioso, expande-se entre os séculos XVI e XVII. O segundo principia com o Iluminismo e, com maior ou menor resistência, se estende até hoje. É necessário acrescentar que cada um desses tipos é analisado em uma entre três situações: a européia, a hispano-americana, a brasileira. Sendo aqui impossível uma análise menos superficial, apenas assinalo que não considero que a problemática do controle possa ser devidamente visualizada como uma mera questão

de expansionismo metropolitano. A conseqüência prática dessa recusa faz com que, em cada uma das situações mencionadas, se encontrem mecanismos específicos de resistência ou de cumplicidade com as agências controladoras.

Seria excessivamente ingênuo de minha parte se supusesse que os resultados têm a plenitude que desejaria. Reconheço ao contrário que a tarefa implicada pela hipótese do controle de muito ultrapassa a capacidade de um único investigador.¹¹ A única desculpa que tenho em realizá-la consiste em que, se não a fizesse, ninguém mais poderia corrigi-la.

Não é entretanto à impossibilidade pessoal de chegar ao estágio de pesquisa e reflexão necessários que guardo minhas últimas palavras, mas sim ao fato de que tal hipótese tenha ocorrido a alguém que pertence e vive no eufemisticamente chamado terceiro mundo. Ligado a esse fato, gostaria de concentrar minha última reflexão nas possíveis conseqüências imediatas do controle. Elas concernem à reflexão da literatura e a seu ensino. Assinalo as mais importantes.

A. Postular que a razão moderna tem domesticado a imaginação implica a oposição imediata à abordagem documentalista, (também conhecida como gênero do testemunho). Tal abordagem pode ser descrita pelos seguintes traços: 1. Toma-se como incontestável que há obras literárias; i.e., considera-se inútil e ocioso a procura de uma melhor demarcação do que a literatura (entenda-se: o discurso ficcional verbalmente configurado) poderia ser; 2. Considera-se que, de uma ou de outra maneira, as obras literárias são explicadas, se não determinadas, pelas condições sociais envolventes; 3. Daí é deduzido que a ênfase na análise social é o modo adequado para captar o significado de uma obra literária.

Embora o documentalismo, sobretudo na América Latina, se apresente a si mesmo como uma corrente politicamente progressista, na verdade ele não ajuda senão a manter e a propagar os mecanismos de controle. Convém não esquecer que a primeira função do controle do imaginário consiste em obstruir as alternativas à chamada realidade, i.e., ao mundo já existente.

B. Do fato de me opor à abordagem documentalista não se deve inferir alguma simpatia pela abordagem textualista ou por sua variante desconstrucionista. A hipótese do controle supõe que a obra ficcional mantém-se em interação, numa interação tensa, com as idéias contemporaneamente em circulação; com essas idéias, as instituições a que se ligam e com a própria opinião pública. Tal múltipla interação não está de modo algum condensada dentro de um texto. Tampouco é melhor visualizada pela ampliação da idéia de texto, que hoje muitas vezes atinge as raias de uma verdadeira metafísica. Confrontar essa interação só é possível pela análise do ficcional dentro da topografia

11. O epílogo de Ludwig Pfeiffer à recente edição alemã do *Controle* toma mais visível a necessidade da colaboração de especialistas noutras áreas. Dedicando-se a detalhar a presença do controle na tradição da filosofia empirista, implicitamente Pfeiffer assinala a necessidade do desdobramento de sua pesquisa noutras frentes (cf. Pfeiffer, L.: "Nachwort Die Kontrolle des Imaginären. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1990, 349-361 (Nota à versão brasileira).

dos discursos de uma época, que concretize as expectativas asseguradas a cada um, sobretudo sem descuidar as características do que, então, se tome por o discurso da verdade.

C. Parece óbvio que o maior adversário para a fecundidade da hipótese do controle é constituído pela manutenção do princípio de divisão das literaturas de acordo com um mero critério nacional. Essa separação é uma herança da historiografia politicamente orientada do século XIX. Em termos concretos, essa separação tem promovido a progressiva incompetência do especialista em literatura. Conhecer Cervantes, Dostoiévski, von Kleist é uma obrigação que contraímos desde que decidimos estudar a literatura. Se levamos a sério o critério nacional, devemos estar certos que ninguém lerá efetivamente todos os autores indispensáveis, a exemplo daqueles, porque ninguém, no curso de uma vida, poderá ser ao mesmo tempo hispanista, eslavista e germanista. Além do mais, a divisão dos campos literários de acordo com o critério nacional, à medida que engendra a ignorância recíproca, é potencialmente mais danosa para as literaturas dos países periféricos do que para a dos países metropolitanos, que, em princípio, sempre atrairão maiores contingentes de interessados. Em suma, ao contrário do que pensa o nacional-populismo, o isolamento nacional das literaturas só ajuda a preservação do *status* colonial.

A hipótese cujos primeiros passos mostrei na trilogia do controle pode de fato progredir apenas através de uma efetiva abordagem comparativa.¹² Creio que só deste modo a reflexão sobre a literatura, desenvolvida a partir de um lugar marginal como o Brasil, pode superar seja a atitude colonialista, seja o complexo do colonizado.

Stanford: outubro-novembro, 1989

12. Não estou pensando na Literatura Comparada como um simples ato de aproximar autores pertencentes a duas ou mais literaturas nacionais, i.e., como uma pseudo-Grenzwissenschaft, mas sim como ocasião de apagar os substancialismos nacionais redivivos, em favor de uma efetiva abordagem teórico-analítica do discurso ficcional verbalmente realizado.