

UNIVERSIDADE NOVE DE JULHO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

NAILTON SANTOS DE MATOS

**Dyonelio Machado e a literatura do oprimido: vantagem
epistemológica e possibilidade de transcendência**

São Paulo

2013

NAILTON SANTOS DE MATOS

**Dyonelio Machado e a literatura do oprimido: vantagem
epistemológica e possibilidade de transcendência**

Tese apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Educação da Universidade
Nove de Julho para obtenção do título de
Doutor em Educação

Área de concentração: Práticas
Educativas

Orientadora: Profa. Dra. Ana Maria
Haddad Baptista

São Paulo

2013

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE
TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA
FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE

Matos, Nailton Santos de.

Dyonelio Machado e a literatura do oprimido: vantagem
epistemológica e possibilidade de transcendência./ Nailton Santos de
Matos. 2013.
173f.

Tese (doutorado) – Universidade Nove de Julho – UNINOVE, São
Paulo, 2013.

Orientador (a): Profa. Dra. Ana Maria Haddad Baptista.

1. Literatura do oprimido. 2. Educação. 3. Dyonelio Machado. 4.
Lucien Goldmann.

I. Baptista, Ana Maria Haddad

II. Título

CDU 37

FOLHA DE APROVAÇÃO

Nailton Santos de Matos

Dyonelio Machado e a literatura do oprimido: vantagem epistemológica e possibilidade de transcendência

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Nove de Julho para obtenção do título de Doutor em Educação

Área de concentração: Práticas Educacionais

Orientadora: Profa. Dra. Ana Maria Haddad Baptista

Aprovado em:

Banca Examinadora

Profa. Dra.: Ana Maria Haddad Baptista (orientadora)

Assinatura: _____

Profa. Dra.: Francisca Eleodora Santos Severino. Instituição: UNINOVE

Assinatura: _____

Prof. Dr.: Maurício Pedro Silva. Instituição: UNINOVE

Assinatura: _____

Profa. Dra.: Vanessa Beatriz Bortulucce. Instituição: UNIFAI

Assinatura: _____

Profa. Dra.: Maria Elice Brzezinski Prestes. Instituição: USP

Assinatura: _____

*À mulher da minha vida **Kédima Matos**
muito obrigado pelo companheirismo e pelo
apoio incondicional em todos os momentos,
principalmente naqueles de incerteza e
dificuldades, muito comuns para quem tenta
trilhar novos caminhos. Sem você, nenhuma
conquista valeria a pena.*

AGRADECIMENTOS

À Profa. Dra. Ana Maria Haddad Baptista, orientadora desta tese, por todo empenho, sabedoria e, acima de tudo, pelas orientações, correções e sugestões que fizeram com que concluísse este trabalho.

Ao diretor do Programa de Pós-Graduação em Educação, Prof. Dr. José Eustáquio Romão pela oportunidade de crescimento, aprendizado, realização profissional e pessoal e pela confiança em mim depositada.

Ao Prof. Dr. Maurício Pedro da Silva, Profa. Dra. Maria Elice, Profa. Dra. Dislane e Profa. Dra. Roberta por aceitarem participar da Banca de Defesa desta tese, proporcionando discussões e sugestões que servirão para crescimento, aprendizado e incentivo à pesquisa.

À Universidade Nove de Julho pela bolsa de estudo no Programa de Pós-Graduação em Educação.

Aos meus familiares que sempre me deram amor e força, valorizando meus potenciais.

Aos meus amigos Murilo Jardelino, Rita Couto, Edner Morelli, Joel Rosa, Elenice Costa e Yuri Caribe que sempre estiveram presentes me aconselhando e me incentivando.

A Deus que tem sido tão presente em minha caminhada me dando forças para superar os obstáculos com serenidade e alegria.

A todas as pessoas que, direta ou indiretamente, contribuíram para a execução desta tese de doutorado.

“É porque podemos transformar o mundo, que estamos com ele e com outros. Não teríamos ultrapassado o nível de pura adaptação ao mundo se não tivéssemos alcançado a possibilidade de, pensando a própria adaptação, nos servir dela para programar a transformação.”

Paulo Freire – *Pedagogia da indignação*

RESUMO

MATOS, NAILTON SANTOS DE. **Dyonelio Machado e a literatura do oprimido: vantagem epistemológica e possibilidade de transcendência**. 2013. 176 fls. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Nove de Julho, São Paulo, 2013.

A proposta desta pesquisa é analisar as bases epistemológicas que têm sustentado e legitimado a produção do conhecimento nos últimos séculos e seus desdobramentos nos modos de produção cultural no ocidente. Com vistas na dominação, o conhecimento produzido nos últimos dois séculos esteve sempre pautado na visão de mundo europeia. A consolidação da visão hegemônica europeia se fez por um processo de marginalização e silenciamento de outras epistemologias. Os esquemas mentais que orientam a produção cultural burguesa tendem sempre à produção de um saber que jamais pode levar à superação da visão de mundo da classe social que o produziu, mesmo quando esse se reveste de certa intenção revolucionária. Esta pesquisa recupera as principais categorias do método goldmanniano aplicado à literatura: totalidade, homologia, transcendência e consciência possível. O que há de mais interessante no seu método é que, diferente das demais correntes teóricas que veem a literatura como mero reflexo da sociedade, Goldmann destaca que a consciência coletiva é um dos elementos constitutivos da obra de literatura. Para ele, a criação da obra literária não reflete os valores de uma classe social, mas se estrutura por conta deles. Diante da impossibilidade da literatura burguesa superar a visão de mundo de sua classe, esta pesquisa analisa a obra *O louco do Catí* de Dyonelio Machado a fim de recuperar a epistemologia do oprimido, bem como as visões de mundo forjadas pelos oprimidos, como saberes necessários para superação dos esquemas mentais burgueses que aprisionam os sujeitos e legitimam as estruturas mentais sutis que reproduzem a visão de mundo do opressor. Freire destaca ainda que o processo de libertação das estruturas mentais do opressor só será possível pela ação do oprimido. A superioridade da sua visão de mundo se dá pelo fato de que ele se encontra no centro das contradições e, dessa posição, consegue, ao libertar-se da sombra do opressor, ver a realidade como uma estrutura e como uma totalidade. Esse movimento permite ao oprimido conscientizar-se de que é no embate com a realidade histórica e social que ele se transforma. Sendo assim, verifica-se a importância da literatura de Dyonelio Machado para a compreensão de como se constroem e como se estabelecem as relações de opressão. O viés do oprimido se configura num lugar privilegiado de enunciação capaz de revelar todas as sutilezas da opressão. Paulo Freire destaca que uma pedagogia libertária deve ter como centro a visão de mundo do oprimido.

Palavras-chave: Literatura do oprimido. Educação. Dyonelio Machado. Lucien Goldmann. Paulo Freire.

ABSTRACT

MATOS, NAILTON SANTOS DE. **Dyonelio Machado e a literatura do oprimido: vantagem epistemológica e possibilidade de transcendência**. 2013. 176 fls. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Nove de Julho, São Paulo, 2013.

The purpose of this research is to analyze the epistemological foundations which have supported and legitimized the production of knowledge in recent centuries and its developments in modes of cultural production in the West. Aiming at domination, the knowledge produced in the last two centuries has always been guided by the European worldview. The consolidation of the European hegemonic vision is made by a process of marginalization and silencing of other epistemologies. The mental models that guide the bourgeois cultural production always tend to produce knowledge which can never lead to overcome the worldview of the social class that produced it, even when it is of a certain revolutionary intent. This search retrieves Goldmann's major categories method applied to literature: full, homology and transcendent consciousness possible. What is most interesting about this method is that, unlike the other theoretical perspectives that see literature as a mere reflection of society, Goldmann highlights that collective consciousness is one of the constituent elements of a work of literature. For him, the creation of the literary work does not reflect the values of a social class, but it is structured on their behalf. Faced with the impossibility of literature overcome bourgeois worldview of its class, this research analyzes the work of *O louco do Cati* of Dyonelio Machado to retrieve the epistemology of the oppressed, and the worldviews forged by the oppressed as knowledge needed to overcome the mental schemes that imprison bourgeois subjects and legitimize subtle mental structures that reproduce the worldview of the oppressor. Freire also highlights that the process of liberation from the oppressive mental structures is possible only by the action of the oppressed. The superiority of their worldview is given by the fact that it lies at the heart of the contradictions, and that position can, to free itself from the shadow of the oppressor to see reality as a structure and as a whole. This movement allows the oppressed to become aware of what is in clash with the historical and social reality it turns. Thus, there is the importance of Dyonelio Machado's literature for understanding how to build and how to establish relationships of oppression. The bias of the oppressed is set in a privileged place of enunciation able to reveal all the subtleties of oppression. Paulo Freire emphasizes that a libertarian pedagogy must have at its core the worldview of the oppressed.

Keywords: Literature of the oppressed. Education. Dyonelio Machado. Lucien Goldmann. Paulo Freire

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| 1. INTRODUÇÃO | 10 |
| 2. CAPÍTULO I | |
| Tensões epistemológicas e a legitimação de conhecimentos..... | 18 |
| 2.1. A produção artística como uma epistemologia oprimida | 42 |
| 3. CAPÍTULO II | |
| O estruturalismo genético de Goldmann e a impossibilidade da transcendência..... | 59 |
| 4. CAPÍTULO III | |
| A literatura do oprimido: uma análise de <i>O louco do Cati</i>, de Dyonelio Machado, e a possibilidade de transcendência | 99 |
| 4.1. Dyonelio Machado: o mundo do oprimido | 101 |
| 4.2. A obra literária na perspectiva goldmanniana | 105 |
| 4.3. Dyonelio Machado e <i>O louco do Cati</i> : a forma do conteúdo | 107 |
| 4.4. Dyonelio Machado e <i>O louco do Cati</i> : o conteúdo da forma | 124 |
| 5. CAPÍTULO IV | |
| A literatura do oprimido e a educação na perspectiva de Paulo Freire | 138 |
| 6. CONCLUSÃO..... | 163 |
| 7. REFERÊNCIAS..... | 166 |

INTRODUÇÃO

Não há utopia verdadeira fora da tensão entre a denúncia de um presente tornando-se cada vez mais intolerável e o anúncio de um futuro a ser criado, construído, política, estética e eticamente, por nós, homens e mulheres. (Paulo Freire)

O século XX viu emergir, em meio a tantos conflitos, grandes revoluções no pensamento em diferentes áreas. Em *A estrutura das revoluções científicas*, Kuhn (2003) discute sobre a natureza do conhecimento científico, destacando a historicidade e dinamicidade desse conhecimento.

Essas novas epistemologias, longe de ter pretensões hegemônicas, reconhecem a pluralidade de modelos de mundo e de visões sobre a realidade. Ao reconhecer e legitimar essas múltiplas visões, essas novas abordagens reconhecem também que o ser humano significa a realidade de diferentes maneiras.

A proposta do presente trabalho é analisar as bases epistemológicas que têm sustentado e legitimado a produção do conhecimento nos últimos séculos e seus desdobramentos nos modos de produção cultural no ocidente. Com vistas na dominação, o conhecimento produzido nos últimos dois séculos esteve sempre pautado no mundo europeu.

Dispondo de todo aparato político, econômico, militar e dos instrumentos de divulgação do conhecimento, a visão de mundo europeia tornou-se hegemônica. Esse processo foi se consolidando lentamente à medida que a Europa estabelecia suas colônias ao redor do mundo.

O projeto de dominação se reveste de uma complexidade que vai além da percepção imediata. São tão sutis os mecanismos de dominação que parece quase impossível lutar contra eles. Segundo Boaventura Santos e Meneses (2010, p.18),

[...] o capitalismo global, mais de que um modo de produção, é hoje um regime cultural e civilizacional, portanto estende cada vez mais os seus tentáculos a domínios que dificilmente se concebem como capitalistas, da família à religião, da gestão do tempo à capacidade de concentração, da concepção de tempo livre às relações com os que nos estão mais próximo, da avaliação do mérito científico à avaliação moral dos comportamentos que nos afetam.

Desse modo, a dominação europeia se estabelece no nível da consciência do dominado que passa a enxergar o mundo com as categorias do dominador. Toda *práxis* do opressor (ciência, arte, literatura, filosofia, religião etc.) está estruturada de modo a legitimar a visão de mundo dessa classe social.

O projeto de colonização das mentalidades foi tão bem sucedido pelo capitalismo que, mesmo depois da independência política das colônias, a dominação continuou se perpetuando. Amílcar Cabral¹ (1975, p.72) destacou a necessidade da revolução se dar no domínio do espírito, ao afirmar que a luta pela libertação do domínio do colonizador se dá principalmente pela resistência cultural. Segundo ele, “devemos trabalhar para liquidar na nossa cabeça a cultural colonial”. Esse processo foi denominado por ele “reconversão dos espíritos – das mentalidades” (CABRAL, 1978, p.226). Enquanto o oprimido hospedar o colonizador em sua mente, não é possível superar a visão totalizante da história defendida pelo opressor. Os mecanismos de dominação negam o processo histórico dos oprimidos, impondo sua

¹ Natural da Guiné-Bissau, Amílcar Cabral foi figura importante na luta contra a opressão portuguesa em território africano e fundou o PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné-Bissau e Cabo Verde) em 1956. Nesse mesmo ano, ao lado de Agostinho Neto, fundou o MPLA (Movimento Popular para a Libertação de Angola). Foi assassinado em 1973 na Guiné-Conacri. Defendeu a necessidade de um processo de libertação da África não apenas no âmbito político, mas, sobretudo, no plano cultural.

visão de mundo como a única possível. Cabral defende que o processo de emancipação e libertação deve ter como lastro a emancipação cultural.

Nós somos homens como todos os outros. Os nossos países estão economicamente atrasados. Os nossos povos estão numa fase histórica específica caracterizada por esta condição da nossa economia. Devemos estar conscientes disso. Nós somos africanos, não inventamos muitas coisas, [...] não temos grandes fábricas, [...] mas temos os nossos próprios corações, as nossas próprias cabeças, a nossa própria história. É essa história que os colonialistas nos tiraram. Os colonialistas costumam dizer que foram eles que nos trouxeram para a história: hoje nós mostramos que não é assim. Fizeram-nos deixar a nossa história, para os seguir [...] (idem, 1974, p.63 apud ISHEMO, 2005)

Sendo assim, faz-se necessário recuperar o conjunto de conhecimentos rivais que ao longo dos séculos foram silenciados, apagados e marginalizados pela visão hegemônica europeia. Os esquemas mentais que orientar a produção cultural burguesa tendem sempre a produção de um saber que jamais pode levar a superação da visão de mundo da classe social que o produziu, mesmo quando este se reveste de certa intenção revolucionária.

Paulo Freire (1987, p.30) destaca, em *Pedagogia do oprimido*, a necessidade de resgatar a visão de mundo do oprimido como única possibilidade de superar os esquemas mentais impostos pela burguesia. Cabe ao oprimido “libertar-se a si e aos opressores”. É fundamental recuperar essas epistemologias alternativas como condição para transcender a visão de mundo do opressor e superá-la.

Sem dúvida alguma, a literatura, como um produto cultural, se reveste de um caráter epistemológico importantíssimo. É necessário que a obra literária deixe de ser vista como supérflua, como uma espécie de luxo desnecessário. Toda produção cultural nasce como uma resposta significativa às contingências históricas. No caso específico da literatura, essa resposta se dá por meio de uma representação

simbólica. O autor materializa na forma e no conteúdo literário os esquemas mentais que orientam a visão de mundo da classe em que ele está inserido.

Como produto cultural, a literatura precisa ser vista como forma de conhecimento objetivado e todo conhecimento é função vital. Como conhecimento, a obra literária se coloca como um saber sistematizado, complexo e legítimo. Não é um simulacro do real como pensava Aristóteles. É a representação no nível simbólico da visão de mundo da classe social que a produziu. Desse modo, a literatura se configura em uma racionalidade. Não se trata de um saber concorrente ao da razão científica, mas como uma alternativa epistemológica que pode enriquecer a compreensão do mundo.

Goldmann², em diversos estudos, revelou haver uma homologia entre a forma romanesca e a classe social que produziu a obra literária. Indo além da mimese aristotélica que via a literatura como uma simulação do real, Goldmann defende que na estrutura formal do romance estão presentes as projeções mentais da classe que produziu a obra e que a existência desta se deve ao esforço daquela classe em dar o máximo de coerência possível à sua visão de mundo. Uma visão de mundo é, segundo Goldmann (1979, p. 73),

² Sociólogo e filósofo francês de origem judia, nascido em 1913 e falecido em 1970. Dedicou-se ao estudo dos processos de produção cultural, dando atenção especial aos estudos da produção literária. Em sua visão, toda obra literária é a projeção no plano simbólico da concepção de mundo da visão de uma classe. Goldmann encara toda produção cultural como uma estrutura que tem suas bases na vida social do grupo que a produziu, tenham ou não consciência disso os seus membros. Seu pensamento se estabelece em oposição a duas correntes de pensamentos: existencialismo e estruturalismo. Contra o primeiro, critica o papel determinante atribuído ao indivíduo, uma vez que esse sociólogo entende que, em todo produto cultural, o autor é porta-voz de sua classe social. Em relação ao estruturalismo, Goldmann critica o caráter a-histórico das estruturas. Desse modo, o pensamento goldmanniano defende o que ele chama de estruturalismo-genético que reivindica o caráter histórico e significativo das estruturas. Entre suas obras destacam-se: *Ciências humanas e filosofia*, *Sociologia do romance*, *Crítica e dogmatismo na cultura moderna*, *Structures mentales et création culturelle*.

[...] o sistema de pensamento que, em certas condições, se impõe a um grupo de homens que se encontram em situações econômicas e sociais análogas, isto é, a certas classes sociais. Os filósofos e o escritor pensam ou sentem esta visão até suas últimas consequências e a expressam, através da linguagem, no plano conceitual ou sensível.

O problema central a ser discutido ao longo deste trabalho é resolver o impasse criado por Goldmann ao destacar a impossibilidade de transcendência da visão de mundo burguesa na forma romanesca, uma vez que ela é uma criação dessa classe para representar no plano simbólico seus esquemas mentais. Para ele, não há possibilidade de superar a visão de mundo burguesa fazendo uso de uma invenção legitimamente burguesa.

Para resolver o problema apresentado acima, este trabalho defende a ideia de que a superação da visão de mundo burguesa só é possível através das alternativas de visão de mundo dos oprimidos. Só o oprimido pode oferecer novas possibilidades formais capazes de estruturar novos esquemas para compreender e explicar o mundo.

Ao longo dos quatro capítulos que compõem este trabalho, busca-se entender de modo mais profundo a gênese que explica toda produção cultural, tendo como foco a razão literária.

No primeiro capítulo, intitulado “Tensões epistemológicas e legitimação de conhecimentos”, procurou-se entender os princípios que orientam as diferentes posturas epistemológicas e suas consequências no modo de organização e de legitimação do conhecimento. Tomando-se como base o materialismo dialético e os teóricos selecionados, buscou-se fundamentar uma concepção histórico-cultural da

produção dos conhecimentos como construtos orientados por estruturas psíquicas que são homólogas à vida social.

Nesse capítulo, destaca-se a importância de se resgatar epistemologias oprimidas no processo de produção de saberes por não se coadunarem com a visão de mundo da burguesia. Segundo Marx (2008, p.47), “é o ser social que determina sua consciência”. Toda produção cultural burguesa, nessa concepção, seja produtiva, associativa ou simbólica, é evidência da visão de mundo dessa classe. Desse modo, cabe resgatar a visão de mundo do oprimido como única possibilidade de superação das limitações epistemológicas e gnosiológicas do opressor.

No segundo capítulo, “O estruturalismo genético de Goldmann e a impossibilidade da transcendência”, buscou-se recuperar as principais categorias do método goldmanniano aplicado à literatura: totalidade, homologia, transcendência e consciência possível. O que há de mais interessante no seu método é que, diferente das demais correntes teóricas que veem a literatura como mero reflexo da sociedade, Goldmann destaca que a consciência coletiva é um dos elementos constitutivos da obra literária. Para ele, a criação da obra literária não reflete os valores de uma classe social, mas se estrutura por conta deles.

O estruturalismo genético estabelece a relação dialética entre forma e conteúdo, entre sujeito e o objeto. A proposta goldmanniana recupera o caráter epistemológico da literatura como um saber elaborado por uma classe social como uma resposta significativa às contingências sócio-históricas dessa classe.

Sendo assim, a literatura do oprimido transpõe para o nível das representações simbólicas os esquemas mentais de sua classe. Sendo o romance

uma invenção burguesa, as categorias que estruturam a obra são as mesmas que orientam a visão de mundo da burguesia.

Goldmann vê o romance como uma estrutura que legitima e consolida no plano simbólico a visão de mundo da burguesia. Portanto, para ele, o romance não possibilita a transcendência da visão de mundo burguesa, uma vez que uma classe social representará o mundo nos limites da sua própria consciência.

Há em Goldmann uma visão pessimista em relação à forma romanesca e ao sujeito cognoscente. Limitado por uma visão de mundo hegemônica de estrutura europeia, esse teórico não encontra uma saída para transcender a visão de mundo burguesa. Paulo Freire, entretanto, em *Pedagogia do oprimido*, vê nas representações do oprimido a possibilidade de transcendência. Segundo ele, “é na consciência dos que sofrem” que se encontram visões de mundo que se projetam de outros lugares de enunciação, capazes de oferecer alternativas realmente libertadoras.

No terceiro capítulo, “A literatura do oprimido: uma análise de *O louco do Cati*, de Dyonelio Machado, e a possibilidade de transcendência”, buscou-se identificar os elementos estruturais que caracterizam a literatura do oprimido. Segundo Freire, há uma distinção qualitativa entre a visão de mundo sobre o oprimido e a visão de mundo forjada por ele. Desse modo, não basta ser uma literatura sobre o oprimido, mas forjada com as categorias de mundo do opressor, pois essa terminará por legitimar os mecanismos de opressão.

Segundo Cabral (1978, p. 26), “há uma obra a ação recíproca entre o complexo social e obra poética [...] O que interessa determinar é se tal obra poética constitui um bem ou um mal para aquele complexo, isto é se o serve ou se o trai”.

Uma literatura do oprimido deve fazer emergir no nível mais profundo (formal) a estruturação psíquica do oprimido. É fundamental superar uma tendência de analisar e categorizar a literatura a partir do conteúdo. A literatura do oprimido estabelece uma coerência entre a forma do conteúdo e o conteúdo da forma, estabelecendo o que Goldmann denomina de homologia.

O quarto capítulo, intitulado “A literatura do oprimido e a educação na perspectiva de Paulo Freire”, pretende destacar a importância da valorização da literatura do oprimido para a educação. É fundamental que se recuperem essas epistemologias oprimidas, bem como as visões de mundo forjadas pelos oprimidos como saberes necessários para superação dos esquemas mentais burgueses que aprisionam os sujeitos e legitimam as estruturas mentais sutis que reproduzem a visão de mundo do opressor.

Uma educação verdadeiramente comprometida com a transformação social precisa rever com mais acuidade as visões de mundo que subjazem às teorias e filosofias que norteiam suas práticas e que, muitas vezes, sob o aparente caráter revolucionário, nada mais são que mecanismos sutis de dominação.

CAPÍTULO I

TENSÕES EPISTEMOLÓGICAS E A LEGITIMAÇÃO DE CONHECIMENTOS

[...]

*A Europa quer passar de designação geográfica a pessoa civilizada !
 O que aí está a apodrecer a Vida, quando muito é estrume para o Futuro!
 O que aí está não pode durar, porque não é nada!
 Eu, da Raça dos Navegadores, afirmo que não pode durar!
 Eu, da Raça dos Descobridores, desprezo o que seja menos que descobrir
 um Novo Mundo!
 Quem há na Europa que ao menos suspeite de que lado fica o Novo
 Mundo agora a descobrir?
 Quem sabe estar em um Sagres qualquer?
 Eu, ao menos, sou uma grande Ânsia, do tamanho exacto do Possível!
 Eu, ao menos sou da estatura da Ambição Imperfeita, mas da Ambição
 para Senhores, não para escravos!
 Ergo-me ante, o sol que desce, e a sombra do meu Desprezo anoitece em
 vós!
 Eu, ao menos, sou bastante para indicar o Caminho!
 Vou indicar o caminho!*

ULTIMATUM - Álvaro de Campos – 1917

Em seu artigo “Epistemologias em confronto na internacionalização da educação superior brasileira”, Romão (2009, p. 25) elabora uma síntese das posturas epistemológicas que nortearam a produção do conhecimento no Ocidente. Segundo ele, há “uma espécie de maniqueísmo gnosiológico” quando se analisa as variadas racionalidades: Razão Estrutural *versus* Razão Temporal.

Para Romão (ibidem, p. 26), o conjunto de concepções científicas autorreferenciadas que “consideram a ciência como resultado das formulações dos cientistas a respeito de determinadas objetos de campos específicos do conhecimento” se enquadrariam no que ele denomina *Razão Estrutural*. O autor assevera que

[...] a denominação se justifica, porque os defensores desta concepção consideram a ciência como um quadro acabado – mesmo que sujeito a modificações, axiomas, postulados etc., portanto, como uma estrutura de conhecimento. (ibidem, p. 27).

Ao segundo conjunto, de concepções científicas, ele denomina de *Razão Temporal*. Enquadram-se nessa categoria todas as racionalidades que

[...] consideram como cultura (ciência, arte, religião, filosofia etc.) o próprio processo de produção cultural, ou, mais especificamente, consideram como ciência o próprio processo de investigação científica. Neste caso, as dinâmicas culturais e científicas estão sujeitas (relativamente) aos dinamismos extrínsecos ao fenômeno estudado. O adjetivo “temporal” se justifica, porque todo processo se desenvolve no tempo, na história, no permanente “sendo”. Para esta concepção, não é o ser do fenômeno, mas seus processos relacionais, isto é, a relação de sua própria constituição (“texto”) como processo de estruturação mais amplo que o tem como elemento constitutivo (“contexto”). (loc. cit.)

A razão temporal compreende os fenômenos dentro de sua dinamicidade no mundo, e, para ser coerente com esse postulado, busca-se um sistema totalizador que tome o fenômeno como um sistema-processo. Segundo Lukács (1981, p. 103), “a totalidade não é um fato formal no pensamento, mas constitui a reprodução no pensamento do realmente existente” e o “realmente existente” é um permanente fluir de acontecimentos. Adam Schaff (1980, p. 98) destaca que

[...] o conhecimento é um processo infinito, mas um processo que acumula as verdades parciais que a humanidade estabelece nas diversas fases do seu desenvolvimento histórico: alargando, limitando, superando estas verdades parciais, o conhecimento baseia-se nelas e toma-as como ponto de partida para um novo desenvolvimento. O que acabamos de dizer para o conhecimento é válido para a verdade... É nesse sentido que a verdade é um devir: acumulando as verdades parciais, o conhecimento acumula o saber, tendendo, num processo infinito, para a verdade total, exaustiva e neste sentido, absoluta.

Segundo Bourdieu (2004, p. 21), “é preciso escapar à alternativa da ‘ciência pura’, totalmente livre de qualquer necessidade social, e da ‘ciência escrava’, sujeita

a todas as demandas político-econômicas”. As contingências socioculturais e as lutas internas em um campo científico, numa rede tensa e complexa de relações definem o paradigma legitimado por um dado campo científico.

A emergência de um paradigma científico não se deve apenas à superioridade do modelo em relação a outras racionalidades. São as demandas políticas, sociais e econômicas que definem qual o paradigma que se adéqua aos interesses da classe dominante.

Segundo Romão (2009, p. 29),

[...] não é a competência gnosilógica ou epistemológica que determina, por exemplo, a hegemonia de um modelo explicativo, em última instância, mas a correlação de forças na sociedade, a favor desse ou daquele modelo. Em outras palavras, determinado paradigma científico se torna dominante, o decadente, em qualquer área do conhecimento, não por sua capacidade de resolver problemas, mas por seu reconhecimento na comunidade dos pares. E este reconhecimento é determinado por uma gama de interesses que acabam por encontrar seus fundamentos nos interesses econômicos.

Em *A estrutura das revoluções científicas*, Kuhn (2003) já destacava o caráter complexo da produção científica. Para ele, a ciência normal,³ aquela cujos pressupostos a maioria da comunidade científica legitima, desfruta de certa hegemonia por estabelecer compromissos com certas entidades sociais. Dessa forma, a ciência natural se constrói num movimento de tensões ideológicas e de apagamentos de outras concepções não hegemônicas.

A ciência nem é inteiramente “pura”, no sentido de estar imune a qualquer referencial externo, nem é totalmente “escrava”, no sentido de ser apenas o eco do que se passa em seu exterior. As relações são mais complexas: ela paga tributo às correlações de forças no interior da comunidade científica que, por sua vez, sofre os influxos, em última instância, das determinações

³ Thomas Kuhn (2003, p.29) define “*ciência normal*” como sendo aquela que emerge de posturas consolidadas por certa comunidade científica. Para ele, “essas realizações são reconhecidas durante algum tempo por uma comunidade científica específica como proporcionando os fundamentos para sua prática posterior”.

naturais e sociais, ao mesmo tempo em que goza de relativa autonomia nas suas dinâmicas internas. (ROMÃO, 2009, p. 29)

Segundo Kuhn (2003, p. 45), a hegemonia de um paradigma científico não tem como objetivo trazer à tona outras dimensões do fenômeno, mas somente aquelas que se ajustam ao paradigma. Para ele, “as áreas investigadas pela ciência normal são certamente minúsculas; ela restringe drasticamente a visão do cientista”. Milton Santos (2005, p. 20) coloca que “a perversidade sistêmica que está na raiz dessa evolução negativa da humanidade tem relação com a adesão desenfreada aos comportamentos competitivos que atualmente caracterizam as ações hegemônicas”.

A emergência de uma racionalidade coloca em pauta algumas questões importantes. Durante muito tempo, a ênfase se dava na explicitação das leis e das teorias paradigmáticas. Essa percepção de ciência, para Romão (2009, p. 87), caracteriza a razão estrutural. Kuhn destaca também que a compreensão dos “procedimentos e a aplicação do paradigma são tão necessários à ciência” quanto a sua dinâmica interna.

É certo que a tomada de consciência dessa situação estrutural de inferioridade não chegará ao mesmo tempo para todos os países subdesenvolvidos e, muito menos, será, neles, sincrônica a vontade de mudança frente a esse tipo de relações. Pode-se, no entanto admitir que, mais cedo ou mais tarde, as condições internas a cada país, provocadas em boa parte pelas suas relações externas, levarão a uma revisão dos pactos que atualmente conformam a globalização. (SANTOS, 2005, p. 152)

Santos (ibidem, p. 153) argumenta que “a combinação hegemônica de que resultam as formas econômicas modernas atinge diferentemente os diversos países, as diversas culturas, as diferentes áreas de um mesmo país”.

De acordo com Thomas Kuhn (2003, p. 212), “a massa dos conhecimentos científicos existentes é um produto europeu gerado nos últimos quatro séculos. Nenhuma outra civilização ou época manteve essas comunidades muito especiais das quais provem a produtividade científica”. Entretanto, as bases epistemológicas que sustentam a ciência moderna advêm da legitimação de uma racionalidade “internalista”, tautológica, conforme defende Romão. Para esse autor (2009, p. 41),

[...] toda lógica é tautológica, no sentido de ter que legitimar-se por autorreferencialidades. É preciso substituir a lógica pela dialética que, por seus fundamentos histórico-sociais (temporais), só se permite construir uma teoria do conhecimento que seja sociologia do conhecimento.

Bourdieu (2004, p. 20) destaca a prevalência desse “fetichismo” epistemológico que concebe o “processo de perpetuação da ciência como uma espécie de partenogênese, a ciência engendrando-se a si própria, fora de qualquer intervenção do mundo social”.

Lukács (1979, p. 75) acredita que cada fenômeno social “deve ser visto como parte de um complexo dinâmico de interação com outros complexos, como algo que é determinado – interna e externamente – por múltiplas leis”. Aqui reside o princípio da dialética a partir da qual é possível “compreender e explicar”⁴ os fenômenos dentro de sua singularidade, particularidade e totalidade. Em *A origem da dialética*, Goldmann (1967, p. 21) afirma que “todo aquele que se propõe estudar um sistema filosófico do passado, deve primeiro compreender as ligações entre os elementos

⁴ Para Goldmann, *compreensão* e *explicação* são dois movimentos metodológicos fundamentais para elucidação das estruturas lógicas e epistemológicas; são momentos intercambiáveis no interior de um mesmo processo. No primeiro momento, o pesquisador busca descobrir a estrutura significativa que determina a visão de mundo. O segundo momento consiste em inserir essa estrutura num conjunto mais amplo que permite determinar as condições que tornaram possível aquela visão de mundo. Segundo esse autor, os esquemas constitutivos da estrutura significativa encontram sua matriz na consciência coletiva de um grupo ou classe. Na sociedade burguesa, as projeções da economia capitalista não estão escondidas por detrás da consciência, mas estão presentes na própria consciência.

fundamentais desse sistema e as condições sociais nas quais vivem os homens em cujo seio nasceu e se desenvolveu”. Esse princípio goldmanniano pode ser aplicado à análise de qualquer produção cultural (literatura, ciência, arte, religião, mitologia etc.).

Goldmann busca em Marx e no materialismo dialético as bases de sua teoria sobre a produção cultural. Para Marx e Engels (2007, p. 93),

A produção das ideias e representações, da consciência, aparece a princípio diretamente entrelaçada à atividade material e ao intercâmbio material dos homens, como a linguagem da vida real. As representações, o modo de pensar, a comunicação espiritual entre os homens se apresentam aqui, ainda como emanção direta da sua relação material, tal como se manifesta na linguagem da política, das leis, da moral da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são os produtores das suas representações, das suas ideias etc. – mas se trata de homens reais e ativos, condicionados por um determinado desenvolvimento das suas forças produtivas e pelo intercâmbio a ele correspondente, inclusive suas forças mais desenvolvidas.

Em *Contribuição à crítica política*, Marx (2008, p. 47) destaca categoricamente que “não é a consciência do homem que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência”.

De acordo com Goldmann (1972b), o trabalho do investigador consiste em revelar a estrutura significativa que sustenta todo comportamento humano a partir da compreensão dos traços de singularidade dessa atividade a qual só poderá ser compreendida se inserida dentro de uma estrutura mais vasta que lhe permita perceber os traços gerais do fenômeno dentro de uma totalidade.

Desse modo, se todo fenômeno (literatura, ciência, arte, religião etc.) tem um número maior ou menor de totalidades relativas, conforme destaca Goldmann, e se cada uma dessas totalidades tem sua significação particular no interior dos grupos

sociais que produziu o fenômeno e nos quais se encontram as categorias mentais que estruturaram o fenômeno “a inserção dessa ou daquela visão do mundo em certas épocas precisas, resulta da situação concreta na qual se encontra os diversos grupos humanos no decurso da história [...]” (GOLDMANN, 1979, p. 94).

Sendo assim, as estruturas elaboradas por categorias sociais oprimidas oferecem projeções significativas distintas daquelas produzidas pela burguesia dominante. Portanto, as categorias mentais que emergem desses saberes não orientados pela visão de mundo da burguesia, oferecem outras racionalidades que denotam modos diferentes, o que não quer dizer inferiores, de conceber os fenômenos e de lhes atribuir significações.

Embora seja consenso que a *compreensão* e *explicação* dos fenômenos sociais só sejam possíveis quando os fatos são considerados como *singularidade* e *totalidade*, a produção de conhecimento nos últimos quatro séculos tem se estabelecido dentro do campo da lógica e não da dialética. Em todas as esferas do conhecimento, o que se verifica é a utilização hegemônica da razão científica como única forma de produção de conhecimento válido.

O que se tem observado em quase meio século de produção de conhecimento no ocidente é a cristalização do modo capitalista de produção se impondo como única razão capaz de explicar o mundo. No campo da epistemologia, o que se percebe é que os influxos do capitalismo imprimiram uma dinâmica de opressão no que se refere ao campo da produção científica. Desse modo, cada atividade humana, dentro desse contexto, tende a reproduzir na sua estrutura os interesses e as contradições do capitalismo.

Boaventura Souza Santos (2005b, p. 20) denomina esse processo de “perversidade sistêmica”, uma vez que consolida com o projeto de globalização uma ação para legitimação de um modo de pensar o mundo. Esse projeto hegemônico busca apagar toda e qualquer possibilidade de aceitação de outras racionalidades, consolidando prática e estruturas opressoras.

Na área da educação, o que se tem observado são práticas reprodutoras dessa opressão epistemológica. Toda estrutura acadêmico-científica está permeada por essa perspectiva eurocêntrica. O modo como o conhecimento tem sido produzido revela essa opressão. O que se verifica é a negação de qualquer racionalidade que não se emoldura dos postulados lógicos da razão científica. Embora se perceba em alguns contextos o reconhecimento de outras razões, elas só se legitimarão quando se acomodarem aos princípios da razão científica.

Nos últimos anos, têm sido cada vez mais frequentes discussões sobre a hegemonia da razão científica europeia. O que muitos estudiosos e críticos da razão estrutural têm levantado é um questionamento sobre o monopólio da razão científica europeia como uma forma legítima de explicar os fenômenos. Se “é o ser social quem determina sua consciência”, conforme aponta Marx, não há a possibilidade de uma universalidade do conhecimento. As categorias com as quais os indivíduos compreendem e explicam os fatos devem emergir de seus contextos histórico-culturais.

Em seu texto *Para além do pensamento abissal das linhas globais a uma ecologia dos saberes*, Boaventura Santos faz uma crítica ao que chama de

“pensamento abissal”⁵ e aponta as tensões que cercam a disputa epistemológica moderna. Segundo ele (2010, p. 33),

No campo do conhecimento, o pensamento abissal consiste na concessão a ciência moderna do monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso, em detrimento de dois conhecimentos alternativos: a filosofia e a teologia. O caráter exclusivo deste monopólio está no cerne da disputa epistemológica moderna entre as formas científicas e não científicas de verdade.

Boaventura Santos (2010) destaca ainda a validade dos postulados da razão científica e a impossibilidade que ela tem de estabelecer relações com outras racionalidades que não fazem uso de seus métodos e que podem em seus contextos reivindicar um estatuto de racionalidade superior, uma vez que o método científico não consegue explicar o fenômeno. Isso não quer dizer que a razão filosófica, a razão literária ou mesmo a razão religiosa não tenha coerência e não consiga dar conta de esferas significativas da experiência humana no mundo.

Segundo esse autor (loc. cit.),

Sendo certo que a validade universal da verdade científica é, reconhecidamente, sempre muito relativa, dado ao fato de poder ser estabelecida apenas em relação certos tipos de objeto em determinadas circunstâncias segundo determinados métodos, como é que ela se relaciona com outras verdades possíveis que podem inclusivamente reclamar um estatuto superior, mas não podem ser estabelecidas de acordo com o método científico, como é o caso da razão como verdade filosófica e da fé como verdade religiosa?

É interessante notar que essa percepção da limitação da razão científica tenha ganhado fôlego nos países “periféricos”. É perceptível que as estruturas que

⁵ O pensamento abissal situa a verdade no paradigma da ciência moderna, construída a partir das preocupações do hemisfério norte ocidental. Ao desenhar uma cartografia de saberes, esse tipo de pensamento traçou também uma linha de separação que inabilita, hierarquiza e exclui outras formas de conhecimento igualmente válidas: “Do outro lado da linha [abissal], não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos que, na melhor das hipóteses, podem tornar-se objetos ou matéria-prima para a inquirição científica”.

se consolidam a partir do razão científica de base burguesa não conseguem dar conta das indiossincrasias presentes nos territórios subalternizados. As práticas advindas da razão científica são excludentes e não dão espaço para uma pluriversalidade epistêmica.

Fica evidente que reconhecer outras racionalidades implicaria a derrocada da hegemonia da razão científica possibilitando a legitimação de outras epistemologias que podem oferecer uma compreensão mais significativa dos fenômenos histórico-culturais a partir de novos métodos e novas concepções.

As estruturas legitimadas pela razão científica reproduzem a ideologia da classe social que a produziu ao longo dos séculos. Os modos de conceber o mundo e explicá-lo se dão a partir da concepção do dominador europeu. Seus métodos têm como foco a reprodução e a consolidação do mundo burguês. Segundo Santos (2010, p. 49),

(...) a menos que se defronte com uma resistência ativa, o pensamento abissal continuara a autorreproduzir-se, por mais excludente que sejam as práticas que a origina. Assim, a resistência política deve ter como postulado a resistência epistemológica.

Ao analisar as tendências epistemológicas que estão vindo à tona nos países da América Latina, Ásia e África, constata-se um movimento plural em que cada epistemologia se coloca como uma possível e não única explicação do mundo. Em um momento histórico como esse em que vivemos, no qual a racionalidade burguesa vive uma crise sem precedentes, é fundamental que emirjam outras racionalidades que possibilitem outras percepções do mundo. Santos (2010, p.50-1) coloca que “esta consiste numa amplificação simbólica de sinais, pistas e tendências latentes que, embora dispersas, embrionárias e fragmentadas, apontam para novas

constelações de sentido tanto no que respeita à compreensão como à transformação do mundo.

O que se descortina no horizonte, segundo Santos (2010), são “novas constelações” que precisam ganhar espaço e legitimidade dentro das instituições acadêmico-científicas. Faz-se necessário abrir espaços para um tratamento cuidadoso dessas racionalidades a fim de que sejam reveladas as bases epistemológicas que sustentam essa diversidade de saberes. O autor confirma isso ao destacar que “pensamento pós-abissal parte da ideia de que a diversidade do mundo é inesgotável e que esta diversidade continua desprovida de uma epistemologia adequada” (2010, p. 51).

Segundo Nunes (2010, p. 261), ao longo das três últimas décadas tem sido intensa a discussão sobre o que é e o que não é conhecimento e como esse pode ser validado. Para ele, os critérios de definição tiveram como percurso a “transferência da soberania epistêmica para o social, pela redescoberta da ontologia e pela intenção à normatividade constitutiva e as implicações políticas do conhecimento”.

Essas novas racionalidades trazem consigo saberes que advêm de espaços e contextos variados. Oferecem, portanto, visões de mundo a partir de lugares de enunciação diferentes. É uma nova geopolítica do conhecimento que se centra nas diversidades de saberes e métodos sem pretensão hegemônica.

A novidade do cosmopolitismo subalterno reside, acima de tudo, em ter um profundo sentido de incompletude, sem contudo ambicionar a completude. Por outro lado, defende que a compreensão do mundo excede largamente compreensão ocidental do mundo e, portanto, a nossa compreensão de globalização é muito menos global que a própria globalização. (SANTOS, 2010, p. 51)

Para Goldmann (1972a), estudar todo e qualquer fato social implica apontar estruturas mentais que orientam a consciência do indivíduo e do grupo social no qual ele está inserido. Uma perspectiva que abarque uma visão cosmopolita de racionalidades deve buscar compreender e explicar a complexidade dos fatores históricos e sociais inserindo cada razão em totalidades relativas mais vastas, uma vez que só desse modo é possível compreender a sua significação e necessidade como respostas adequadas ou inadequadas às contingências do contexto.

Santos (2010, p. 54) explicita que a emergência dessas novas racionalidades “tem como premissa a ideia da diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da existência da pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico”.

O pensamento desse autor é muito intrigante, uma vez que coloca em xeque as estruturas produtoras e legitimadoras do conhecimento no ocidente. Se existem outras formas de conhecimento além do conhecimento científico, por que a universidade como espaço de compreensão e explicação sistemática dos fenômenos resiste em dar estatuto de legitimidades a estes saberes? Cabe a ela se debruçar sobre essas razões oprimidas (literatura, filosofia, arte, religião etc.) no intuito de definir as bases que podem validar esses saberes.

Isto implica renunciar a qualquer epistemologia geral. Em todo o mundo, não só existem diversas formas de conhecimento da matéria, sociedade, vida e espírito, como também muitos e diversos conceitos sobre o que conta como conhecimento e os critérios que podem ser usados para validá-lo. (loc. cit.)

Essa nova ecologia dos saberes não nega o lugar do saber científico. O que se coloca em discussão é a pretensão hegemônica da razão científica e não a sua

capacidade de explicar certos fenômenos. Inserir a ciência uma das variadas formas de conhecimento significa dar estatuto de legitimidade aos demais saberes. O reconhecimento desses saberes abre espaço para pesquisas muito interessantes sobre como se estruturam a dinâmica dessas racionalidades no movimento dialético em que se materializam.

A utopia do interconhecimento e aprender outros conhecimentos sem esquecer os próprios. E esta a tecnologia de prudência que subjaz a ecologia dos saberes. Ela convida a uma reflexão mais profunda entre ciência como conhecimento monopolista e a ciência como parte de uma ecologia dos saberes. (ibidem, p. 56)

Goldmann (1972a, p. 27) aponta para a necessidade de se reconhecer “a existência de estruturas diferentes e a necessidade de delimitar, tão cuidadosamente quanto possível, os seus domínios respectivos”. Uma análise da produção desses saberes deverá estar pautada por uma “colocação em perspectiva sistêmica de visões perspectivas que os agentes produzem para as necessidades de suas lutas práticas no interior do campo” (BOURDIEU, 2004, p. 47). Isso implica inserir esses saberes no domínio de suas “demandas sociais”.

Segundo Santos, essa diversidade de saberes oferece a possibilidade de construção de um pensamento alternativo dentro de diferentes alternativas. Ele defende a validade desses saberes e recusa qualquer epistemologia que negue outros diversos modos de conhecer.

É próprio da natureza da ecologia dos saberes constituir-se através de perguntas constantes e respostas incompletas. Ai reside a sua característica de conhecimento prudente. A ecologia dos saberes capacita-nos para uma visão mais abrangente daquilo que conhecemos, bem como do que desconhecemos, e também nos previne para que aquilo que não sabemos é ignorância nossa, não ignorância em geral. (SANTOS, 2010, p. 66)

Em *O resgate da epistemologia*, Nunes (2010) retoma essa discussão destacando que a demarcação do que é ciência e não ciência se faz pelas contingências histórico-culturais e que os critérios que delimitam essas fronteiras não são soberanos, uma vez que esse estatuto é regulamentado pelos atores condicionados pelos métodos e critérios que só se aplicariam ao saber científico.

[...] a produção de conhecimento científico envolve um conjunto de atores, de saberes e de contextos distintos, e que a fronteira que separa a ciência dos seus "outros" (senso comum, saberes locais ou práticos, saberes indígenas, crenças, incluindo crenças religiosas, filosofia e humanidades) obriga a um trabalho de demarcação (*boundary work*) permanente e um esforço de institucionalização das diferenças entre ciência e opinião, ciência e política ou ciência e religião (Eryn, 1999). A demarcação entre ciência e não ciência é, assim, um processo marcado pela contingência, e não uma separação estabelecida de uma vez por todas a partir de critérios "soberanos". (NUNES, 2010, p. 266)

De acordo com essa afirmação, percebe-se que o que é ciência e o que não é ciência é determinado pela classe dominadora. São as contingências da historicidade que vão determinar os critérios de legitimação de uma racionalidade. Ao longo dos séculos, essa validação se deu a partir dos interesses burgueses. São os seus critérios que definem o estatuto de legitimidade. Na perspectiva de Santos (apud NUNES, 2010, p. 274), "o critério de avaliação de um dado conhecimento depende do modo como ele afeta a condição dos oprimidos". Qualquer racionalidade que tem como base a visão do oprimido tende a ser desprestigiada.

A epistemologia que nasce das experiências do oprimido tende a ser uma ameaça à dominação. Os esquemas com que ele lê a realidade lhe permitem perceber outras dimensões do mundo que contrariam a visão hegemônica do opressor. A condição de oprimido lhe dá nuances de outro modo de conceber o mundo que jamais poderiam ser percebidas do lugar de enunciação do opressor.

O critério de validação de um determinado saber deveria se dar pela sua capacidade ou não de intervenção no mundo real. O que se pretende não é dizer somente que todo conhecimento é válido. Deve-se situá-lo dentro de seu contexto e verificar sua pertinência e validade, ou seja, buscar dentro desses saberes categorias intrínsecas a eles que os tornam relevantes e pertinentes.

Goldmann destaca o caráter dialógico de toda produção cultural. Para ele, todo fenômeno cultural deve ser analisado dentro de sua totalidade. É fundamental que se entenda que nenhum fenômeno é uma realidade autônoma. Nele convergem todos os traços salientes da estrutura psíquica que orienta a visão de mundo de uma classe social.

Estudar um fato social é estudá-lo num devir relativo ao grupo em que se encontra no momento da sua gênese, que o constituiu, que está a transformá-lo e que, no seu comportamento, chocará com um certo número de resistência [...] Quando nos encontramos perante um fenómeno social, é necessário interrogarmo-nos sobre qual é o grupo que o criou, [...] qual era a situação concreta que conduziu um certo grupo a criar esta estrutura mental cuja função consiste em permitir-lhe orientar-se no mundo, viver da maneira mais aceitável numa dada situação e por que razão outros grupos não aceitaram esta doutrina e perseguiram o movimento. (GOLDMANN, 1978, p. 141-2)

Santos (2010, p. 279) defende o reconhecimento da dignidade de todos os saberes e destaca que nenhum conhecimento pode ser desqualificado sem antes ter sido posta à prova sua pertinência e validade em condições situadas. Esse autor escreve que a “[...] ecologia dos saberes não concebe os conhecimentos em abstrato, mas antes como práticas de conhecimento que possibilitam ou impedem certas intervenções no mundo real” (Ibidem, p.280).

Seguindo esse mesmo raciocínio, Bourdieu (2004, p. 20), em *Os usos sociais da ciência*, insiste em afirmar que a análise de todas as produções culturais deve ser

realizada levando em consideração “o universo no qual estão inseridos os agentes e as instituições que produzem, reproduzem ou difundem a arte, a literatura ou a ciência”. Ou seja, as categorias e os métodos de análise devem emergir da singularidade de cada campo a fim de que cada racionalidade seja percebida como uma visão da experiência do homem no mundo. Nunes (2010, p. 284) coloca que “as hierarquias dos saberes não podem ser definidas a partir da soberania epistêmica de um modo de saber ou de uma instância 'externa' aos saberes, mas de forma pragmática, isto é, indissociável das práticas situadas de produção de saberes”.

Desse modo, segundo Santos (apud Nunes, 2010, p. 285), a epistemologia passaria a designar não um programa filosófico alternativo, mas um programa alternativo de alternativas, opondo a todas as formas de soberania epistêmica a noção de ecologia dos saberes.

A história da produção de conhecimento no ocidente destacou-se fundamentalmente por uma negação do estatuto de racionalidade às demais racionalidades. Embora se reconheça a existência desses saberes, a razão científica ocupa sempre a primazia epistêmica em relação aos outros saberes. Essas racionalidades, ao serem consideradas, passam sempre pelo crivo da razão científica.

Vale ressaltar que cada racionalidade emerge como uma explicação de mundo orientada por um conjunto de mecanismos que permite aos indivíduos explicar o mundo e intervir na realidade. Segundo Maffesoli (1998, p. 17) “não se pode assimilar a humanidade, também movida pela paixão pela não razão, ao objeto morto das ciências naturais”.

O mais interessante é que essas outras alternativas epistêmicas, como aponta Boaventura Santos, não têm pretensões hegemônicas. O que está em discussão nesta pesquisa não é negar a validade da razão científica, mas a necessidade de incorporar essas outras alternativas e defini-las a partir de critérios que levem em consideração as próprias contingências que dão lastro a esses saberes.

Michel Maffesoli (1998, p. 12), em *Elogio da razão sensível*, defende a necessidade de “apostar na sabedoria relativista”, em um mundo cada vez mais consciente de que não há quaisquer garantias em relação aos modos hegemônicos de explicar o mundo. Entretanto, o autor parece estar equivocado ao se referir somente à razão sensível como relativista. Toda produção de conhecimento é relativo, uma vez que é determinado pelas condições da historicidade.

Segundo esse autor (1998), a razão sensível não se oferece como uma alternativa soberana em relação às demais racionalidades, uma vez que “esta sabe por um saber incorporado, que nada é absoluto, que não há verdade geral, mas que todas as verdades parciais podem entrar em *relação* umas com as outras” (Ibidem, p. 12).

Aqui reside o princípio dialético que deve orientar o modo como cada indivíduo deve conceber toda produção cultural: “entrar em *relação*”. É fundamental entender que os saberes são construídos não a partir de categorias externas e estáticas, mas num constante devir de forças determinadas historicamente.

Os últimos quatro séculos se caracterizaram por uma visão unilateral sobre os modos de conceber a produção cultural. A ciência se consolidou como única

possibilidade válida de explicação da realidade. Seus princípios devem validar ou descaracterizar todo conhecimento. Convém destacar que essa ciência que se impõe como única alternativa resulta da mentalidade eurocêntrica cuja visão consiste sempre num processo de dominação tanto econômica, quanto epistemológica.

Isso quer dizer que, mesmo quando falamos de ciência, estamos falando em ciência positiva concebida a partir da Europa e dos interesses dessa classe no processo de dominação. Segundo Maffesoli (1998, p. 35), “o mito fundador do burguesismo é bem o da razão, com todas as suas consequências: fé no progresso, tensão frente ao futuro, exacerbação da ciência”. Seria importante resgatar a ciência produzida por outros povos e que, no processo de dominação, foi apagada ou invalidada. É o caso das ciências produzidas no oriente e pelos povos autóctones nas Américas. Conhecer essa racionalidade é resgatar os saberes que a humanidade produz e produziu ao longo de sua história. Para esse autor (ibidem, p. 15),

[...] não se trata de fanfarronada mas, sim, de desejo de participar de um debate intelectual que ultrapasse as habituais categorias de um cartesianismo, que tenha engendrado a visão de um mundo contratual, regido por um voluntarismo racional.

O debate sugerido pelo autor deve ultrapassar, segundo ele, as habituais categorias impostas pela razão científica. Isso significa que são necessárias outras categorias de análise que, conforme já foi destacado, não devem ser postas a priori, mas emergir das análises do próprio objeto cognoscente (arte, religião, literatura etc.). Para Goldman (1978, p. 137),

Quando as ciências humanas positivistas tentam elaborar métodos aptos ao estabelecimento de uma espécie de fotografia dos dados tais como se apresentam hoje ao espírito dos homens, fazem abstração do facto de que tanto os factos que estudam como os conceitos que as auxiliam a elaborar o seu estudo são construídos pelos homens e não constituem uma realidade imutável e permanente, de modo que só se podem compreender na sua natureza e no seu significado quando são inseridos numa totalidade de relações de que fazem parte não só o conjunto do mundo exterior como ainda os grupos humanos que produziram e construíram esses factos e esses conceitos.

Qualquer epistemologia que tenha a pretensão de explicar qualquer aspecto da realidade deve, segundo Goldmann, ter em mente que todo fenómeno humano deve ser analisado como processo, ou seja, dentro das relações que viabilizaram a construção dessa realidade. Para ele (1972b, p. 16), os fenómenos humanos se dão de maneira dialética e só desse modo é possível compreendê-los e explicá-los.

Talvez possamos precisar aqui os conceitos de *compreensão* e de *explicação*: a descrição de uma estrutura significativa e de seus vínculos internos é um fenómeno de *compreensão*. Mas a tentativa de descrever o futuro da estrutura mais vasta (pois é claro que estamos sempre em presença de uma estrutura relativa composta de estruturas parciais e que faz parte, ela própria, de estruturas mais vastas) tem um valor explicativo relativamente à estrutura englobada. Se o estudo do pensamento de Pascal como estrutura significativa interna, experimento compreendê-los; mas, se em seguida os insiro como uma estrutura parcial numa estrutura mais vasta, que é a do movimento jansenista, então *compreendo* o jansenismo⁶ e, pelo jansenismo, *explico* o *Pensamento* de Pascal. E se insiro o movimento jansenista na estrutura global da nobreza togada, *compreendo* a história da nobreza togada e *explico* por ela a gênese do jansenismo. Se faço, em seguida, a mesma operação com a nobreza togada na França do século XVIII, eu me situo num nível de explicação para esta nobreza togada e num nível de compreensão para a estrutura global.

⁶ Em *Le Dieu caché*, Goldmann estabelece a relação entre a nobreza de toga como sujeito coletivo da vida trágica do mundo do século XVII. Segundo ele, o jansenismo foi o verdadeiro grito diante da expansão da moral individualista do racionalismo. Esse autor, ao analisar esse movimento cultural do século XVII, identificou como a ação humana está diretamente determinada pela visão de mundo de sua classe. Isso em nada diminui a importância de indivíduos como Pascal e Racine para dar a tal visão rigor e coerência. O procedimento de Goldmann não pretende, de forma alguma, eliminar o papel dos indivíduos na ação histórica ou na criação cultural, mas inscrevê-los no contexto do sujeito transindividual e, particularmente, da classe social a que pertencem. Ver: http://www.uel.br/cch/filcoleg/III_Egressos2011/trabalhos/TEXTOS%20EXPANDIDOS%20DOS%20MNICURSOS/4-O%20PERSPECTIVISMO%20TRaGICO%20DE%20PASCAL.pdf. Acesso: 05 de abril de 2013.

O método goldmanniano de análise dos fenômenos culturais ficou conhecido como estruturalismo genético. Vale destacar que, para ele, as estruturas não são dadas *a priori*. Conforme pode ser percebido no exemplo dado por ele em seus estudos sobre o jansenismo, “a vida dos homens e dos grupos sociais não é um estado, mas um conjunto de processos” (1972b, p. 12) que só podem ser explicados a partir das relações internas dentro daquela estrutura e dessa em relação a outras mais vastas, num processo dialético em busca da totalidade explicativa para os fenômenos.

O que Goldmann coloca em xeque é a pretensão de soberania dessa razão autorreferenciada, fechada sobre si própria. Maffesoli (1998, p. 36) também endossa essa crítica à razão científica ao defender que

[...] o trabalho da razão é um perpétuo recomeço, que em nada se pode enclausurar a realidade, esta que sempre está em vantagem sobre o pensamento que dela se pode ter, e que uma obra científica digna deste nome deve saber questionar todas as certezas, até as mais estabelecidas e, sobretudo, as mais seguras de si. Ao tornar-se um sistema fechado sobre si próprio, o *racionalismo* traiu ambição, sempre renovada da *racionalidade*. Ele se torna uma dogmática morta, seca e esclerosada, um corpo de doutrinas frígidas incapazes de perceber aquilo que faz a vida em seu desenvolvimento.

Aqui retomo novamente o desafio da educação frente a essas questões. Para que serve a educação? Quais as bases que sustentam suas práticas e suas metodologias? A educação tem se configurado numa prática que possibilita inserir seus atores numa percepção dialética da realidade ou serve apenas aos interesses de legitimação das estruturas opressoras, sejam elas simbólicas, econômicas ou culturais?

No âmbito da construção do conhecimento, o que se percebe nitidamente é a prevalência da razão científica positiva. Mesmo quando se busca valorizar aspectos da subjetividade, do contexto de produção e das singularidades do objeto em relação aos processos histórico-culturais, vê-se claramente que o objeto está sendo visto por uma ótica exterior. As categorias com as quais se busca explicar os fenômenos devem aparecer à medida que o analista se aproxima do objeto e o insere dentro de um pluriverso de relações.

A questão central é como desconstruir essa formulação de saber centrada numa visão burguesa que condiciona os esquemas mentais na direção da reprodução de seus mecanismos de estruturação e de dominação. É necessário que emirjam outras epistemologias alternativas. Mas, isso só é possível se desconstruirmos nosso modo de conceber a produção desses saberes. Esse é, sem dúvida alguma, um grande desafio com o qual a universidade se depara e que, segundo Santos (2005a, p. 187), “está associada à rigidez funcional e organizacional, à relativa impermeabilidade às pressões externas, enfim, à aversão à mudança”. Segundo Maffesoli (1998, p. 13),

[...] convém elaborar uma saber “dionisiaco”⁷ que esteja o mais próximo possível de seu objeto. Um saber que seja capaz de integrar o caos ou que, pelo menos, conceda a este o lugar que lhe é próprio. Um saber que saiba, por mais paradoxal que isso possa parecer, estabelecer a topografia da incerteza do imprevisível, da desordem, da efervescência, do trágico, do não racional. Coisas incontrolláveis, imprevisíveis, mas não menos

⁷ Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche utiliza-se dos mitos de Apolo e Dionísio para destacar o modo como a civilização ocidental concebe o conhecimento. Apolo é o deus que representa a racionalidade individualista. Segundo Machado (2006, p.206), “a pulsão apolínea diferenciadora cria forma e, assim, individualidades” (MACHADO, Roberto. “Nietzsche e a representação do dionisiaco”. In: *O nascimento do trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006). Dionísio é a expressão da vida como uma experiência autêntica. O saber dionisiaco incorpora as contradições e as diferenças como parte relevante para uma compreensão ampla da realidade. A razão científica tem caráter apolíneo e a arte se insere no domínio dionisiaco. Para Nietzsche, “somente como um fenômeno estético que a existência e o mundo aparecem como legitimados” (Nietzsche, 1978, p.21, §24). Ver NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia no espírito da música*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978a. 2ª Ed. (Col. Os Pensadores)

humanas. Coisas que, em graus diversos, atravessam as histórias individuais e coletivas.

Fica evidente que não é possível estabelecer essa nova geopolítica dos saberes sem que se repense as bases epistemológicas que tem sustentado a racionalidade no ocidente. É necessário abrir-se para esses novos saberes capazes de oferecer outras soluções para as contingências humanas. Alberto Caeiro, heterônimo de Fernando Pessoa (2004, p. 84), destaca a necessidade de desaprender para aprender.

Procuró despir-me do que aprendi,
Procuró esquecer-me do modo de lembrar que me ensinaram,
E raspar a tinta com que pintaram os sentidos,
Desencaixotar as minhas emoções verdadeiras, desembrulhar-me e ser eu...
O essencial é saber ver.
- Mas isso (triste de nós que trazemos a alma vestida),
Isso exige um estado profundo,
Uma aprendizagem de desaprender...

As pretensões hegemônicas da razão positivista negam o estatuto de legitimidade a outras formas de conhecimento que se utilizem de outros postulados que não seja o científico. A legitimação de outros saberes implica uma “aprendizagem de desaprender”. É fundamental reconhecer o estatuto desses saberes que oferecem outras possibilidades de compreender e explicar o mundo. Ou seja, se continuarmos com as mesmas metodologias, continuaremos logrando os mesmos resultados. Esse é um desafio para educação no século XXI.

[...] não se pode ter medo de tomar parte na destruição de ideais ou teorias obsoletas, ainda que isso deva perturbar algumas sonolências dogmáticas. Com efeito, como notava Rene Char, vivemos em "um mundo em agonia que ignora sua agonia e se mistifica, pois obstina-se em ornar seu crepúsculo com as cores da aurora da idade do ouro." (MAFFESOLI, 1998, p. 13)

Segundo Santos (2005a, p. 187), “a universidade não parece preparada para defrontar os desafios, tanto mais que estes apontam para transformações profundas e não para simples reformas parcelares”. O que se percebe predominantemente é seu caráter de reprodutora da ideologia burguesa que só legitima o saber ancorado na razão científica da qual ela é detentora e defensora.

O reconhecimento e a legitimação desses outros saberes (literatura, arte, religião, senso comum etc.) implica o abandono de sua pretensão hegemônica. A universidade como espaço de produção de ciência tem seus fundamentos em questões históricas muito profundas. A sua existência garantiu a perpetuidade dos valores burgueses ao longo de séculos. Segundo Santos (Ibidem, p. 192), “a crise da hegemonia é a mais ampla porque nela está em causa a exclusividade dos conhecimentos que ela produz e transmite. É também aquela cujos fatores condicionantes têm maior profundidade histórica”.

O grande desafio para a universidade diante dessa concepção de pluriversalidade epistemológica é se configurar como espaço de convergência para esses saberes. Cabe a ela olhar para tais saberes dialeticamente, reconhecendo em seus domínios esses conjuntos vastos de saberes que se colocam como alternativas que podem ampliar nossa compreensão da realidade. O fato é que não são possíveis essas aproximações se não houver uma mudança substancial nas estruturas organizacionais e conceituais que torne a universidade capaz de realizar rupturas significativas, e não apenas reformas parcelares. Segundo Santos (2005a, p. 224), essa nova universidade deve

[...] promover o reconhecimento de outras formas de saber e o confronto comunicativo entre elas. A universidade deve ser um ponto privilegiado de encontro entre saberes. A hegemonia da universidade deixa de residir no caráter único e exclusivo do saber que produz e transmite para passar a

residir no caráter único e exclusivo da configuração de saberes que proporciona.

Boaventura Santos deixa muito claro, tal como Goldmann, que os saberes emergem de práticas sociais e que devem ser considerados dentro dessa perspectiva. A questão de legitimidade não diz respeito à sobreposição de um saber sobre outro. Cada saber deve ser definido dentro de suas práticas sociais e considerado dentro de sua singularidade. A universidade é chamada a participar desse debate sobre os limites de um saber nos contextos das demais práticas existentes naquela sociedade.

A dupla ruptura epistemológica deverá pautar-se pelo princípio da equivalência dos saberes às práticas sociais em que são originados. A prática social que produz e se serve do saber científico é uma prática entre outras. A universidade deve participar na definição das virtualidades e dos limites desta prática no contexto doutras práticas sociais onde se geram outras formas de conhecimento: técnico, quotidiano, artístico, religioso, onírico, literário etc., etc. (SANTOS, 2005a, p. 228)

Essas outras formas de conhecimento devem ser tomadas como legítimas, uma vez que são formas estruturadas de pensamento humano buscando responder às contingências de sua existência. A análise dos modos de organização dessas epistemologias nos permite conhecer melhor as representações sociais, as tensões econômicas e históricas que determinam o emolduramento desses saberes. Segundo Santos (Ibidem, p. 228),

As configurações de saberes são sempre, em última instância, configurações de práticas sociais. A democratização da universidade mede-se pelo respeito do princípio de equivalência dos saberes e pelo âmbito das práticas que convoca em configurações inovadoras de sentido. A universidade será democrática se souber usar o seu saber hegemônico para recuperar e possibilitar o desenvolvimento autônomo de saberes não hegemônicos, gerados nas práticas sociais oprimidas e dos grupos ou estratos socialmente discriminados.

A produção artística como uma epistemologia oprimida

A discussão em torno do papel da literatura tem suscitado inúmeros debates entre os intelectuais que se ocupam de estudar a obra literária. Há um grande número deles que defendem a primazia do estudo dos aspectos imanentes presentes na literatura. Para esses, o que deve ser levado em conta na análise literária para validar a sua qualidade é a genialidade do autor ao elaborar uma representação de mundo a partir de formas linguísticas.

Nessa concepção, a obra literária deve ser vista como um produto da capacidade de abstração do seu autor. O que está em evidência são as estruturas internas que dão configuração à obra: linguagem, personagens, tempo, espaço, enredo etc. Uma das vertentes mais prodigiosas dentro dessa concepção de análise da obra literária foi o formalismo russo.

Conforme já deve ter ficado claro neste capítulo, assumimos uma posição diferente dessa corrente. Entendemos que toda produção cultural deve ser tomada como a expressão de uma consciência coletiva. Goldmann (1993, p. 106) deixa isso muito explícito ao afirmar que

[...] toda manifestação é obra de seu autor individual e exprime seu pensamento e sua maneira de sentir; essas maneiras de pensar e de sentir não são, porém, entidades independentes em relação às ações e aos comportamentos dos homens. Só existem e só podem ser compreendidas em suas relações interindividuais que lhes conferem todo conteúdo e toda riqueza.

Para ele, uma obra artística não é resultado da capacidade cognitiva do seu autor. A riqueza de uma obra literária reside no fato de que ela só existe e só de

tornou possível como expressão das tensões sócio-históricas que lhe deram o lastro necessário à sua materialidade. O sujeito produtor da obra de arte é um sujeito histórico e, como tal, sua produção artística traz marcas profundas de sua classe social.

Goldmann (1993, p. 107) reafirma essa posição ao destacar que “um comportamento ou um escrito só se tornam expressão da consciência coletiva na medida em que a estrutura que exprime não é particular a seu autor, mas comum aos diferentes membros constituintes do grupo social”.

Essa dimensão da produção literária como uma espécie de síntese possível desenvolvida por uma dada classe social, que não faz do autor um gênio capaz de erguer um grande monumento como resultado de seu esforço pessoal e de sua capacidade intelectual, não parece ser coerente. A matéria que alimenta a expressão de uma forma e de um conteúdo está presente na constituição do grupo social do qual o autor faz parte. Goldmann (ibidem, p. 107-8) afirma que

As visões do mundo são fatos sociais, as grandes obras filosóficas e artísticas configuram expressões *coerentes* e adequadas dessas visões do mundo; são como tais expressões *individuais* e *sociais ao mesmo tempo*, sendo seu conteúdo determinado pelo *máximo de consciência possível*⁸ do

⁸ Segundo Goldmann, é fundamental separar a consciência possível duma classe de sua consciência real num certo momento da história, resultante das limitações e dos desvios que as ações dos outros grupos sociais. Uma classe social não consegue alcançar um grau de percepção maior do que aquele na qual a estrutura psíquica de sua classe consegue chegar. Cada classe estrutura seus pensamentos a partir dos esquemas mentais construídos por sua classe. Desse modo, muitos aspectos da realidade escapam da percepção ou chegam a ela deformadas, determinando, assim, a forma de pensar característica de uma classe social. As estruturas do pensamento de uma classe determinam as possibilidades e os limites de sua consciência. Inserida dentro do materialismo dialético, a teoria goldmanniana nega a existência de toda entidade metafísica e especulativa, e defende que todo fenômeno é a expressão de uma realidade humana mais profunda e mais vasta. Para ele, não há consciência supraindividual. A consciência coletiva e a consciência de classe, por exemplo, consistem apenas no conjunto de consciências individuais e de suas tendências tais que resultam da mútua influência dos homens uns nos outros e de suas ações sobre a natureza. O materialismo dialético não acredita que o conjunto de consciências individuais seja a soma aritmética de unidades autônomas e independentes; seu pensamento, numa linhagem que passa por Pascal, Kant e Hegel, diz que cada elemento só pode ser compreendido no conjunto de suas relações com os outros, isto é, em relação ao todo, pela ação que opera sobre esse todo e a influência que este

grupo, em geral da classe social, a forma sendo determinada pelo conteúdo para o qual o escritor encontra uma expressão adequada.

Um exemplo muito claro de como as obras literárias se configuram como expressões coerentes e adequadas de visões de mundo é o caso das obras literárias do Romantismo e as produzidas pelos autores realistas. No caso do Romantismo, tomemos como exemplo *Senhora*, de José de Alencar. Não se trata apenas de uma obra que reproduz o universo da burguesia carioca na primeira metade do século XIX. Alencar não reproduz o universo burguês apenas no plano da expressão de um conteúdo, mas a sua consciência burguesa determina a expressão da forma. As representações mentais da burguesia já estão como conteúdo na forma do romance, ou seja, segundo Goldmann (1993, p. 28-9)

[...] o modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência.

Esse modo de produção da vida material determina o plano da expressão do conteúdo e da expressão da forma. Esse modo burguês de conceber a realidade condiciona a forma do conteúdo e o conteúdo da forma. Alencar, ao tentar elaborar uma síntese possível de sua classe social, termina por consolidar no plano simbólico os esquemas mentais com os quais sua classe apreende o mundo. A forma que ele dá ao conteúdo é um romance. O romance, segundo Goldmann, é uma invenção burguesa. A forma do romance clássico está condicionada pela visão de mundo da burguesia. A presença do herói individual, de uma narrativa que está centrada em valores econômicos e de uma linguagem carregada de metáforas que remetem à

vida material, evidencia, no plano da forma, esquemas mentais de consciência possíveis desse grupo social. Outro aspecto importante é a impossibilidade de transcendência aos esquemas burgueses. Em *Senhora*, embora a heroína pareça perceber a incoerência do mundo burguês, ela não rompe com ele. O autor é coerente com a classe social da qual ele é parte.

Essa mesma impossibilidade de rompimento da visão de mundo do opressor também está presente em obras realistas, como é o caso de *O cortiço*, de Aluísio de Azevedo. Embora o mundo do oprimido pareça emergir na narrativa, a expressão da consciência possível no plano simbólico ainda é a do opressor. A expressão do conteúdo, fazendo referência ao oprimido proletariado, termina por consolidar a visão de mundo do opressor. Os oprimidos são retratados como incapazes de alterar o rumo da história, rendendo-se a um fatalismo histórico que reifica o mundo burguês. Embora Aluísio perceba as contradições geradas pelo sistema de opressão burguesa, ele não vê a possibilidade de transcendência da visão de mundo de sua classe.

Chega-se ao que chamo de revolta no plano formal, necessária se desejamos permanecer ao nível da essência e da criação autêntica. Uma arte que recusa esta sociedade, uma arte humanista que assinala os perigos que ela apresenta ao homem, deve necessariamente, para o fazer, falar essa linguagem nova. (GOLDMANN, 1972b, p. 46)

A mudança no plano da forma e do conteúdo não se dá de modo aleatório ou por capricho do autor. Como o mundo em evidência é o mundo do proletário, as categorias mentais de se conceber o mundo não são capazes de retratar as tensões e contradições desse grupo social. De acordo com Goldmann (1972b, p. 13-4), “a vida da sociedade não constitui um todo homogêneo; compõe-se de grupos parciais em meio aos quais as relações são múltiplas e complexas. De uma maneira

bastante esquemática e global, poderíamos defini-las como um conjunto de conflitos e colaborações”. O romance realista como expressão da visão de mundo dos oprimidos, dos que não têm representação social na estrutura burguesa, subverte a forma romanesca no que tange ao conteúdo e à forma. Goldmann (1993, p. 108) escreve que

[...] o estudo das grandes obras filosóficas e literárias demanda um trabalho de análise extremamente cuidadoso, já que no limite é preciso tentar depreender a partir da *visão de conjunto* tanto o conteúdo como a *forma* exterior da obra.

Desse modo, a produção literária deve ser tomada não apenas como um simples registro (*mimesis*)⁹ da realidade. Ela é, antes de mais nada, a materialidade no campo da abstração da consciência possível de uma classe social. Mesmo quando apresenta um conteúdo diferente daquele presente na consciência coletiva, ela é, na estrutura (forma), homóloga à consciência coletiva de sua classe social e deve, segundo Goldmann (1972b, p. 64), “ajudar os homens tomar consciência de si mesmos e de suas próprias aspirações afetivas, intelectuais e práticas”.

O que se percebe é que toda produção cultural resulta de uma certa visão de mundo. A obra nasce do desejo de dar coerência à realidade experienciada por uma determinada classe social. Coerência não deve ser tomada como uma harmonização ou assujeitamento desses indivíduos à visão de mundo, mas como um *compreender* e *explicar* no sentido goldmanniano. Esse movimento deve colocar

⁹ Em *Arte poética*, Aristóteles emprega o termo *mimesis* para conceber arte como imitação do real. Essa distinção é importante porque traduz a percepção de que a produção artística se dá como uma categoria exterior, uma vez que a arte imita o real de uma maneira artística, não sendo, portanto, uma cópia da realidade. Segundo ele, a arte não fala o que é, mas o que poderia ter sido, abrindo assim um leque de possibilidades para a produção literária. Essa perspectiva mimética da arte se contrapõe à visão goldmanniana, uma vez que, para o autor de *Sociologia do romance*, toda produção artística além de manter uma relação inegável com a realidade, conforme defendeu Aristóteles, objetiva apresentar uma visão de mundo e problematizar o real como *conteúdo* e *forma*.

o indivíduo para além da percepção imediata do fenômeno, para considera-lo dentro do devir de relações que permitam explicar o fenômeno dentro de toda a sua complexidade (interna e externa) em um permanente processo dialético.

Se todo sentimento, todo pensamento e, no limite, todo comportamento humano é *Expressão*, preciso distinguir, no interior do conjunto de expressões, o grupo particular e privilegiado das *Formas* que constituem expressões *coerentes e adequadas duma visão do mundo* no plano do *comportamento*, do *conceito* ou da *imaginação*. Há pois Formas na vida, no pensamento e na arte, e seu estudo constitui umas das tarefas importantes do historiador em geral e a tarefa mais importante do historiador em geral e a tarefa mais importante do historiador da filosofia, da literatura e da arte, mas sobretudo do sociólogo do espírito. (GOLDMANN, 1993, p. 107)

O que é muito instigante no pensamento goldmanniano é sua proposta de uma solução à dicotomia proposta pela razão positivista, que via completa a ruptura entre o sujeito e objeto, entre forma e conteúdo. Indo de encontro ao estruturalismo, o autor elabora um pensamento que destaca o caráter histórico das estruturas. Elas não podem ser tomadas de modo a-histórico. Segundo ele, toda produção cultural vem carregada de significados humanos, de visões de mundo, com as quais os homens buscam compreender e explicar suas ações no mundo, dando a elas respostas mais ou menos coerentes às situações vividas. Portanto, essas estruturas não são dadas *a priori*, mas construídas pelas e nas práticas dos grupos sociais.

Vale ressaltar que, para Goldmann, uma classe social se configura não como um conjunto de todos os grupos sociais que se unem em torno de interesses econômicos comuns, mas como grupos que, dada sua consciência possível, direcionam esforços de ação e de representações simbólicas com vistas à manutenção ou à transformação da estrutura global da sociedade. Dessa forma, segundo o autor, as classes sociais são de número limitado dentro das variadas formações sociais, uma vez que a imergência de uma visão de mundo exprime a

reação de um grupo de seres diante das variadas contingências. Essas produções culturais podem revelar o caráter conservador ou revolucionário da visão de mundo dessa classe social.

Hay que añadir únicamente que al ser las concepciones del mundo la expresión *psíquica* de la relación entre determinados grupos humanos y su medio social y natural, su número es necesariamente limitado, al menos durante un largo período histórico. Por múltiples e variadas que sean las situaciones históricas concretas, las concepciones del mundo no por ello dejan de expresar la reacción de un grupo de seres *relativamente constantes* ante esta multiplicidad de situaciones reales. (GOLDMANN, 1968, p. 32).

Se em toda produção cultural (arte, ciência, literatura, religião etc.), essas relações são múltiplas e complexas, pois apresentam as visões de mundo da classe que a produz, é inegável o valor dessas produções para se compreender os interesses, as ideologias e explicações oferecidas por uma dada classe na sua expressão psíquica de mundo. Goldmann (1972b, p. 13-4) escreve que

[...] a vida da sociedade não constitui um todo homogêneo; compõe-se de grupos parciais em meio aos quais as relações são múltiplas e complexas. De uma maneira bastante esquemática e global, poderíamos defini-las como um conjunto de conflitos e colaborações.

Na citação acima, Goldmann destaca algumas questões muito interessantes que merecem um pouco mais de atenção. Em primeiro lugar, esse autor destaca o fato de a vida social não ser “um todo homogêneo”. Isso significa que as estruturas sócias são múltiplas e complexas. Desse modo, as relações estabelecidas no interior dessas estruturas são também múltiplas e complexas. Goldmann define as relações estabelecidas nessas formações sociais como “um conjunto de conflitos e colaborações”.

Os conflitos que emergem dessas relações não se dão por acaso. Resultam de espaços de enunciação de diferentes saberes. O que existe é um conjunto de formulações psíquicas que oferecem visões de mundo diferentes e divergentes. A classe social dominante que detém os instrumentos de produção cultural se utiliza dos recursos à sua disposição para legitimar sua formulação epistemológica.

Ao produzir cultura, uma formação social confere às suas ações significados que vão variar dependendo da visão de mundo dessa classe social.

[...] cultura é tudo aquilo que resulta do pensar e do agir humanos sobre a natureza, com vistas a obtenção de bens e serviços necessários à sobrevivência e à reprodução da espécie. Em suma cultura é toda ação humana que confere novo significado ao que originalmente as coisas e os processos tinham no seu estado natural. (ROMÃO, 2003, p. 2)

A produção cultural produzida por essa classe dominante, segundo o pensamento goldmanniano, revela as projeções psíquicas da dominação no plano do conteúdo e da forma. Ou seja, uma classe social ao produzir cultura faz emergir dessas representações simbólicas as contingências histórico-econômicas dessa formação social. Desse modo, há por trás de cada produção cultural uma razão opressora ou uma razão oprimida.

A razão opressora burguesa tem caráter conservador. Ela tende a legitimar as estruturas sociais, uma vez que, segundo Goldmann, há uma homologia entre o sujeito e o objeto de sua produção cultural. Todas as estruturas sociais e epistemológicas que compõem o universo da burguesia revelam uma lógica estrutural imobilista.

Por isso, é provável que, considerando-se as dimensões e a complexidade da missão, tenhamos, talvez, que dedicar o resto de nossas vidas à tarefa de tornar visível esta hipótese tão atraente: a existência de Razões

Oprimidas que tenham desenvolvido “epistemologias alternativas”, que são competentes para a superação da crise da *gnosis* e da *episteme* que são hegemônicas, mas que não têm legitimidade científica. (ROMÃO, 2010, p. 28)

As pretensões hegemônicas da lógica estrutural burguesa não oferecem a possibilidade de outras formulações epistêmicas, uma vez que colocariam em xeque os mecanismos de dominação construídos por essa classe. As representações abstratas dos opressores reproduzem homologamente a dinâmica de uma estrutura social elitista, individualista e hegemônica.

O Processo Cultural Simbólico [...] é um sistema de representação: por intermédio dele homens e mulheres representam a natureza, a si mesmos, as suas relações com a natureza, os outros seres humanos, suas relações múltiplas, o cosmo etc. O Processo Cultural Simbólico é constituído pela ciência, pela arte, pela religião, e por todas as formas de captação, interpretação, representação e expressão do mundo. (Ibidem, p.4)

Se todo processo cultural simbólico é um sistema de representação com o qual o sujeito e a classe social legitimam, interpretam, explicam e buscam dar a coerência máxima possível à sua existência, a produção cultural dos oprimidos oferece outras alternativas epistemológicas para compreender e explicar o mundo.

Segundo Romão, a possibilidade de transcendência só pode vir de uma razão oprimida. Somente os oprimidos podem revelar as contradições da visão de mundo do opressor.

Os (as) oprimidos, ao contrário, sonham com as mudanças de uma formação social que só lhes exige sacrifícios e sofrimentos e, por isso, estão mais abertos à reflexão crítica. Além disso, como vivem no olho do furacão das contradições – afinal, percebem a incoerência entre um discurso elitista que promete o paraíso para todos e que o realiza, ao preço do inferno para muitos, apenas para uma minoria –, são mais “potencializados” para uma Razão Dialético-Dialógica do que para uma lógica estrutural imobilista. (Ibidem, p. 29)

A literatura como uma produção cultural simbólica se configura num espaço de conflitos. Ao elaborar a obra, o sujeito transindividual representa no plano da abstração dois lugares de enunciação: o do opressor e o do oprimido. Os conflitos e as estruturas reveladoras da dominação nem sempre estão visíveis no plano do conteúdo, mas se revelam categoricamente no plano da forma. As estruturas formais do romance clássico se organizam, no plano mais profundo, homólogas às estruturas que regem a vida econômica burguesa.

Ora aí está uma mutação fundamental que o escritor só saberia exprimir ao nível da abstração, o que o fará parecer paradoxal à maioria das pessoas que lerem o seu texto. Pois os homens vivem ao nível das percepções imediatas; por isso, diante de um texto deste gênero, eles dizem “é absurdo” e retornam ao aspecto imediatamente apreendido e vivido, que permanece superficial e não toca na essência do fenômeno. (GOLDMANN, 1972b, p. 44)

Segundo Goldmann, o romance é uma criação da burguesia. É nele que essa classe social representa no plano simbólico os mecanismos que orientam a sua visão de mundo. O centro do romance burguês é a legitimação e a difusão da economia liberal. As personagens, o enredo, o tempo e a linguagem recriam no universo simbólico as relações psíquicas que orientam o mundo burguês.

Para minimizar ou escamotear seus mecanismos de dominação, a burguesia abre espaço para as manifestações dos oprimidos. Essa aparente colaboração parece indicar o desejo de superação, mas o que ocorre na essência é que para burguesia não é interessante essa reflexão que invariavelmente pode levar ao desejo de transformação, ou seja, à superação de sua condição de oprimido. Toda aparente colaboração tem como objetivo levar o oprimido a um maior grau de alienação.

A consciência possível de uma classe social oprimida é capaz de revelar dimensões muito interessantes sobre os modos de ver o mundo a partir de lugares de enunciação que oferecem explicações e saberes sobre o mundo. O romance construído a partir do oprimido, embora faça uso de uma forma burguesa e tenha como eixo o valor da economia liberal, termina por construir uma obra que, ao contrário de legitimar a expressão de um grupo hegemônico burguês, termina por colocar em evidência a necessidade de superação dessa estrutura.

Com efeito, o universo do romance clássico tem uma estrutura relativamente homóloga à que regeu o universo da vida cotidiana dos homens no setor econômico onde ele é, também, tematicamente dominado pelo único valor evidente e universal da economia liberal: a autonomia do indivíduo e o seu desenvolvimento. Porém, a partir desta base comum, a evolução da obra e da sociedade é feita em direções divergente, e a obra se torna não a expressão do grupo social, mas a de uma resistência a este grupo ou, pelo menos, da não aceitação deste. (GOLDMANN, 1972b, p. 68)

De acordo com Romão (2010, p. 28), “somente aos oprimidos e às oprimidas interessa a reflexão sobre as relações de opressão, bem como somente a eles e a elas interessa a transformação dessas relações”. Somente os oprimidos podem modificar as relações de opressão, uma vez que o opressor, com as limitações de possibilidade inerentes à sua consciência, não é capaz de viabilizar possibilidades de transcendência.

A visão de mundo do opressor impossibilita-o de perceber a realidade além dos domínios de sua classe. Para ele, a única realidade possível é aquela construída por sua formação social. As estruturas que dão sustentação à visão de mundo da burguesia dão a impressão de que elas são rígidas e naturais.

A arte produzida pelas formações sociais dominantes nos últimos quatro séculos reproduz de modo homólogo, tanto na forma do conteúdo como,

principalmente, no conteúdo da forma, essa visão de mundo eurocêntrica hegemônica.

A visão goldmanniana com base no pensamento dialético entende que “a vida dos homens e dos grupos sociais não é um estado, mas um conjunto de processos” (GOLDMANN, 1972b, p. 12). Esse devir que caracteriza toda e qualquer atividade humana não pode ser deixado de lado ao se considerar qualquer produção humana. Isso explica a inserção das categorias *compreensão* e *explicação*.

No campo literário, “o grande escritor procura atingir com precisão, consciente ou inconscientemente, essa essência e dizer o essencial” (GOLDMANN, 1972b, p. 44). Para dizer o essencial, a obra literária deve representar no nível da abstração, tanto no conteúdo da forma, quanto na forma do conteúdo, uma homologia com a visão de mundo de sua classe social.

A percepção dessa relação de homologia entre a obra de arte e a classe social que a produziu é muito importante para esta pesquisa, uma vez que situa a produção literária como uma produção cultural simbólica por meio da qual uma classe social representa sua consciência possível e busca compreender as estruturas que nela se instauram.

O esforço por coerência diante da experiência no mundo possibilita ao escritor produzir um saber sobre esse mundo. Esse saber é muito significativo porque se constrói como uma alternativa dessa classe de compreensão e explicação do fenômeno a partir de seu lugar de enunciação. É evidente que teremos visões epistemológicas diversas a depender da classe social que se pronuncia no discurso literário.

Segundo Goldman (1972b, p. 12),

Todo fato humano, individual ou social, se apresenta efetivamente como um esforço global de adaptação de um sujeito ao mundo ambiente, isto é, como um processo orientado para um estado de equilíbrio que permanece provisório à medida que será modificado pela transformação do mundo ambiente, devida, simultaneamente, à ação do sujeito no interior desse estado de equilíbrio e à extensão da esfera de ação.

Esse esforço por elevar a consciência da classe social a um nível mais elevado é tarefa do autor. Cabe a ele elaborar uma síntese que seja capaz de revelar o essencial das contingências vividas pelo grupo social do qual, consciente ou inconsciente, ele faz parte. O escritor é o indivíduo que, dentro daquela estrutura social, teve as condições materiais para elaborar essa síntese da vida social.

[...] a cultura, e mais precisamente, toda obra cultural importante, surge como o ponto de encontro ao nível mais elevado da vida do grupo e da vida individual, ao mesmo tempo, residindo a sua essência no fato de elevar a consciência coletiva a um grau de unidade para o qual ela estava espontaneamente orientada, mas que, talvez, jamais tivesse alcançado na realidade empírica sem a intervenção da individualidade criadora. (ibidem, p. 65)

O romance surge no seio da sociedade burguesa como um produto cultural por meio da qual essa sociedade faz a síntese de seus valores, buscando lhes conferir coerência. Essa busca coloca o herói romanesco diante de uma crise. Ao tentar compreender sua classe social por meio da abstração simbólica, instaura-se a contradição: os valores apregoados por essa sociedade são ignorados nas práticas sociais por elas experienciadas e a superação dessa contradição implica a própria superação dessa classe.

Essa é a razão por que Goldmann denomina esse herói em crise como *herói problemático*. A crise do herói representa no plano simbólico a crise do autor e da classe da qual sua individualidade criadora é determinada.

Desse modo, a busca da transcendência, ou seja, da superação, é impossível, pois o autor, instância criadora, faz a crítica ao mundo degradado da burguesia com as estruturas mentais da própria burguesia, uma vez que ele está inserido nesse universo.

Relato da busca degrada de um herói não consciente dos valores que procura no seio de uma sociedade que os ignora e dos quais quase perdeu a lembrança, o romance foi, talvez, entre as grandes formas literárias predominantes em nossa ordem social, a primeira a possuir uma natureza essencialmente crítica e que não pôde comportar nem herói positivo nem filosofia correspondente. (GOLDMANN, 1972b, p. 22)

Na esfera das produções culturais, a busca da transcendência orienta a construção das grandes obras literárias, sejam elas ligadas aos dominantes ou aos dominados. Cabe ao estudioso do discurso literário explicitar quais as grandes produções literárias que evidenciam essas vozes que, ao se representarem no plano simbólico, legitimam uma visão de mundo.

A questão central para o crítico será identificar qual a visão de mundo que se coloca a partir do texto e se esta tende à legitimação ou à transformação social. Essa visão de mundo pode algumas vezes parecer oposta ao do opressor, mas se revela homologa à sua classe nas categorias mentais que estruturam a obra.

Ao estudar uma obra literária, é necessário inseri-la numa perspectiva global que permitirá entender as visões de mundo e as estruturas que sustentam tal visão. Um texto literário que trata do oprimido nem sempre oferece uma imagem nítida da

opressão. Se o que temos é o opressor, que num gesto de “solidariedade” busca dar voz ao oprimido, o olhar estará sempre determinado pelas estruturas mentais do opressor.

Retomemos o exemplo de *Senhora*, de José de Alencar. Ao tentar descrever as mulheres oprimidas numa sociedade burguesa patriarcal, o autor cria uma heroína que tenta romper com a visão de mundo masculina burguesa. Contudo, ao tentar fazê-lo dentro de uma estrutura literária burguesa, o que Alencar faz é legitimar o processo de opressão, uma vez que, ao final da obra, a heroína se submete às exigências dessa classe, legitimando-a e não superando-a.

É essencial manter sempre presente no espírito que há duas maneiras de ler um livro, de ver um filme ou de receber uma informação: uma recepção passiva, que sofre a mensagem; e uma recepção ativa, que procura no livro ou no filme um convite à reflexão, um problema que é preciso assimilar, a voz de privilegiada importância numa discussão sobre os grandes problemas da vida, que integra as informações numa visão global, aperfeiçoando-a ou modificando-a. (GOLDMANN, 1972b, p. 26)

A compreensão de que o romance é um produto ao mesmo tempo de uma inteligência individual e coletiva é destacada por Goldmann (1972b, p. 67) ao afirmar que “o romance é, *simultaneamente*, uma biografia e uma crônica social”. Isso explica a criação de uma categoria que definisse melhor essa dupla articulação no texto literário: o sujeito *transindividual*.

Foi como aparecimento e o desenvolvimento da troca e do gênero literário ligado a troca – o romance de herói problemático – que surge, pela primeira vez, uma grande forma literária, que é, por sua natureza a expressão de uma oposição entre o indivíduo criador e o grupo social em que se elaboram as categorias que estruturam a sua obra. (Ibidem, p. 70)

Um método de análise que não vê o seu objeto cognoscente independente do sujeito que o produz, mas em constante e variadas relações, só poderia encontrar

sustentação numa perspectiva dialético-dialogal. Só é possível entender o objeto inserido na formação social que o produziu e, o objeto produzido só pode ser pensado desse modo por conta das estruturas mentais que orientam os modos de conceber o mundo desses sujeitos.

[...] a perspectiva dialética teve de defender permanentemente, durante muito tempo, a existência de estruturas que não são apenas exteriores ao sujeito e constituem as limitações da escolha do possível, mas de estruturas interiores ao sujeito e que fazem com que ele só possa pensar de uma certa maneira, com que determinadas formas de pensamento não lhe possam ser acessíveis e não possam ser desenvolvidas. (GOLDMANN, 1972b, p. 83)

Esse método goldmanniano de análise fundamentado na dialética foi denominado por ele como estruturalismo genético. Segundo ele (ibidem, p.98), “compreender um fenômeno é descrever-lhe a estrutura e distinguir-lhe a significação. Explicar um fenômeno é explicar a sua gênese, a partir de uma funcionalidade em via de vir a ser, a partir de um sujeito. Não há diferença radical entre a compreensão e a explicação”.

O estruturalismo genético oferece um modo de olhar o fenômeno literário para além do que tem sido tradicionalmente defendido nos estudos literários, marcados basicamente pela imanência da obra, sem ultrapassar em nada a estrutura interna que dá coerência formal ao texto. Essa tendência busca na obra os elementos que definem a genialidade do autor ao construir uma representação abstrata da sociedade.

Outra visão também limitadora do fenômeno literário consiste numa tradição que considera os aspectos sociológicos apenas como condicionantes exteriores.

Para essa linha de análise, a obra é tão somente uma transposição figurativa (*mimética*) das experiências do autor.

No estruturalismo genético, além de se buscar compreender a criação das estruturas internas, ou seja, o plano formal que estrutura o universo da obra, busca-se explicar e identificar, no plano do conteúdo exterior da obra, fatores que engendram a visão do mundo e as regras de coerência que estruturam o seu universo, e também da gênese dos elementos constitutivos, bem como abarcar a medição da consciência possível do autor que faz o elo entre a estrutura coletiva e a obra literária (GOLDMANN, 1973, p. 124).

Em *A criação cultural nas sociedades modernas*, Goldmann destaca que os críticos literários e os sociólogos tendem a focar um desses aspectos, limitando a abrangência de suas análises. Segundo ele, qualquer postura metodológica que faça a cisão entre sujeito e objeto limita a compreensão e a explicação da totalidade do fenômeno. Para ele (GOLDMANN, 1972b, p. 100), os sociólogos estavam equivocados “porque buscavam nele o reflexo da consciência coletiva, em vez de procurar a criação das estruturas; e os literatos consideravam a sociologia tão somente como um condicionamento exterior”.

No próximo capítulo, analisaremos o pensamento goldmanniano destacando suas principais contribuições para o estudo da literatura. Goldmann vê o romance como uma criação cultural que traduz no plano simbólico a visão de mundo da classe burguesa. Destacaremos ainda que, embora o estruturalismo genético ofereça categorias de análise muito interessantes, esse autor se rende ao fatalismo e não vê a possibilidade de transcendência da visão de mundo do opressor.

CAPÍTULO II

O ESTRUTURALISMO GENÉTICO DE GOLDMANN E A IMPOSSIBILIDADE DE TRANSCENDÊNCIA

[...]

*Abram todas as janelas
Abram mais janelas
Do que todas as janelas que há no mundo*

*Nenhuma ideia grande
Nenhuma corrente política
Que soe a uma ideia grão
E o mundo quer a inteligência nova
A sensibilidade nova*

*O mundo tem sede de que se crie
Porque aí está apodrecer a vida
Quando muito é estrume para o futuro
O que aí está não pode durar
Porque não é nada*

*Eu da raça dos navegadores
Afirmo que não pode durar
Eu da raça dos descobridores
Desprezo o que seja menos
Que descobrir um novo mundo*

*Proclamo isso bem alto
Braços erguidos
Fitando o Atlântico*

E saudando abstratamente o infinito.

ULTIMATUM - Álvaro de Campos – 1917

Goldmann, conforme já visto, entende que o estudo de uma obra literária deve se pautar em captar a sua estrutura significativa. O seu método descarta o recurso à biografia e à psicologia do autor, uma vez que entende que a coerência de uma obra não pode ser explicada pelas contingências, descontinuidades e incoerências da biografia do indivíduo-escritor e nem pelas suas intenções

subjetivas, que muitas vezes estão em desacordo com a irredutível objetividade da obra de arte. Em suas palavras:

[...] nós não acreditamos que o pensamento e a obra de um autor possam se compreender por elas mesmas se permanecermos no plano dos escritos e mesmo das leituras e influências. O pensamento não é senão o aspecto parcial de uma realidade menos abstrata: o homem vivo e inteiro; e este, por sua vez, não é senão um elemento do conjunto que é o grupo social. Uma ideia, uma obra, só recebe a sua verdadeira significação quando ela é integrada no conjunto de uma vida e de um comportamento. Além disso, ocorre frequentemente que o comportamento que permite compreender a obra não é o do autor, mas de um grupo social (ao qual ele pode não pertencer) e, principalmente, quando se trata de obras importantes, à de uma classe social. (GOLDMANN, 1959, p. 16-7)

Esse método busca inserir a obra em uma estrutura significativa no interior dos grupos sociais a partir dos quais o autor, instância criadora, dada as condições de produção, elabora uma síntese da visão de mundo na qual ele é a expressão mais coerente. Goldmann recorre à teoria do romance de Lukács para estabelecer uma homologia entre a forma e a estrutura significativa do texto literário.

Essa concepção é muito interessante porque se afasta de várias correntes de análise literária que se apegam ao conteúdo e entendem a literatura como reflexo. Desse modo, Goldmann se contrapõe à tendência de análise a partir da sociologia dos conteúdos. Sua concepção vê a forma como o específico da literatura. A diferença primordial entre essa sociologia dos conteúdos e o seu método é que:

A primeira vê na obra um reflexo da consciência coletiva, a segunda vê nela, pelo contrário, um dos elementos constitutivos mais importantes daquela, o que permite aos membros do grupo tomarem consciência do que pensavam, sentiam e faziam, sem conhecer objetivamente o significado de seu comportamento (GOLDMANN, 1967a, p. 209).

A produção de uma obra literária, segundo essa concepção, sintetiza no plano simbólico as estruturas mentais que orientam os comportamentos, as ideologias e os interesses de uma determinada classe social. Desse modo, podemos afirmar que,

nessa perspectiva, a forma é o social sedimentado. A obra de arte deve ser vista não como reflexo da consciência coletiva, mas como um elemento constituído a partir dessa consciência. Ou seja, o que se deve buscar em uma análise é a homologia das estruturas: forma e estrutura significativa.

Partindo dessa fonte comum, Goldmann (1967a, p. 208) resume o seu método com a seguinte hipótese central: “o caráter coletivo da criação literária provém do fato de que as estruturas do universo das obras serem homólogas das estruturas mentais de certos grupos sociais”.

Em Goldmann, a reflexão sobre arte é feita a partir da concepção que enfatiza o caráter significativo da ação humana, sempre guiada pelos valores que presidem a ação dos homens. A obra não reflete esses valores, mas se constrói por conta dessa visão de mundo. As categorias com as quais o autor estrutura sua obra são as mesmas que orientam sua ação no mundo. A expressão estrutura significativa procura dar conta desse hibridismo: estrutura sugere a pura objetividade; significativa pressupõe a subjetividade.

Essa reflexão também insere uma discussão muito importante sobre o sentido da arte. A produção artística deve ser entendida como uma construção no plano simbólico das visões de mundo. A obra surge também no campo da cultura como uma resposta da consciência possível de uma classe social diante das contingências e das tensões que as orientam.

A literatura e a arte, em geral, são produções culturais extremamente elaboradas que atentam para o caráter significativo da ação humana. Sendo assim, cada grupo social, ao produzir uma obra literária, oferece suas respostas no contexto de suas experiências e da visão de mundo que sua classe elaborou.

[...] longe de refletir pura e simplesmente a consciência coletiva e de ser redutível a esta [...] representa, ao invés, um grau de coerência único para o qual tendem, com mais ou menos eficácia, as consciências dos indivíduos que constituem o grupo. (GOLDMANN, 1973, p. 23)

Essa visão goldmanniana insere a obra de arte no domínio da produção de conhecimento. Desse modo, uma obra literária deve ser avaliada pela capacidade de transposição para o campo simbólico das categorias dinâmicas que orientam a consciência do grupo e o determinam, e não somente pela capacidade de traduzir um conteúdo. A coerência de uma obra de arte deve ser reconhecida a partir do momento em que ela estabelece uma nítida homologia entre universo psíquico e forma que sustenta o conteúdo.

[...] não devemos esquecer que a obra só pode atingir esta coerência e ter este valor exemplar porque é formada por categorias mentais dinâmicas e coletivas que estruturam a consciência do grupo e determinam uma tendência na qual o artista, o escritor ou o filósofo são simplesmente homens que foram um pouco mais longe do que seus semelhantes. (GOLDMANN, loc. cit.)

O método estruturalista genético de Goldmann resolve uma dicotomia que acompanha os estudos da literatura: forma *versus* conteúdo. Segundo Bourdieu (2004, p.19), “sendo o domínio da arte, certamente, um dos lugares onde esta oposição é mais forte – entre as interpretações que podem ser chamadas de internalistas ou internas e aquelas que se podem chamar de externalistas ou externas”. Explica Goldmann (1973, p. 89):

Ora, eu nunca tive a ideia de utilizar categorias sociológicas para compreensão da obra. A estética desta depende em primeiro lugar de sua riqueza, de sua coerência significativa da coerência entre seu universo e a forma no sentido restrito da palavra. Somente, para esclarecer esta significação e esta coerência interna, devo me servir de processos explicativos que implicam sua inserção numa estrutura ampla, quer dizer numa estrutura social. Mas, feito isto, não quero absolutamente, e em nenhum caso, encontrar elementos sociológicos no interior da obra.

Bourdieu (2004, p.19) destaca essa tendência de tomar-se o texto como uma realidade autônoma, apontada por ele como “fetichismo do texto autonomizado. Essas correntes de análise “sustentam que para compreender a literatura ou a filosofia, basta ler os textos” (loc. cit.).

Para Marx (apud Lukács, 2010a, p. 27), o texto literário “vem caracterizado pelo fato de que nele convergem, em sua unidade contraditória, todos os traços salientes daquela unidade dinâmica na qual a autêntica literatura reflete a vida; nele, todas as contradições – as mais importantes contradições sociais, morais e psicológicas de uma época – se articulam em uma unidade viva”.

Essa “unidade viva” é entendida por Goldmann como a categoria da homologia das estruturas. A obra literária deve ser concebida como um produto. Na estrutura formal do texto, estão presentes todas as projeções mentais da classe que por meio da obra de arte busca dar coerência a sua visão de mundo.

Nessa perspectiva, a literatura se reveste de um significado que ultrapassa os limites do puro trabalho com a linguagem. A própria linguagem já evidencia, em sua forma, o contexto social e a visão de mundo que determinam a configuração da obra. Do ponto de vista epistemológico, a obra é uma elaboração no plano simbólico da visão de mundo que uma determinada classe possui. Dessa forma, a análise de uma obra literária possibilita perceber se a visão de mundo e as estruturas formais que dão sustentação (coerência) à obra revelam uma visão do opressor sobre sua classe, do opressor sobre o oprimido ou do oprimido sobre os mecanismos de opressão.

Essa visão coloca a literatura em um patamar bem diferente daquele que temos visto nas diferentes concepções da produção literária. A literatura aqui deve ser tomada como uma epistemologia. A sua produção não deve ser vista como um exercício lúdico com a linguagem, mas como uma elaboração complexa da visão de mundo de uma classe em uma estrutura formal.

Engels destaca a relevância e a superioridade da literatura como uma construção simbólica na qual converge de modo condensado as estruturas psíquicas de uma classe. Segundo ele, uma grande obra literária tem uma dimensão epistemológica superior a outras racionalidades. Para ele,

Balzac concentra toda a história da sociedade francesa, sociedade que conheci mais em seus livros – inclusive no que tange a detalhes econômicos (por exemplo, a redistribuição da propriedade da realeza e da propriedade privada depois da Revolução) – que nos textos de todos os especialistas do período, historiadores, economistas e estatísticos tomados em conjunto. (ENGELS, 2010, p. 68)

Bourdieu destaca que cada grupo social tende a construir seus produtos culturais a partir das disposições estruturais que sua visão de mundo lhe oferece. Essas estratégias (ciência, arte, literatura, filosofia, religião etc.) tendem, no limite de suas disposições, à transformação ou conservação das estruturas psíquicas e formais, e a depender da classe social e da posição que ela ocupa na estrutura.

[...] os agentes sociais estão inseridos na estrutura e em posições que dependem de seu capital e desenvolvem estratégias que dependem, elas próprias, em grande parte, dessas posições, nos limites de suas disposições. Essas estratégias orientam-se seja para a conservação da estrutura seja para sua transformação, e pode-se genericamente verificar que quanto mais as pessoas ocupam uma posição favorecida na estrutura, mas elas tendem a conservar ao mesmo tempo a estrutura e sua posição, nos limites, no entanto, de suas disposições, isto é, de sua trajetória social, de sua origem social) que são mais ou menos apropriadas à sua posição. (BOURDIEU, 2004, p. 29)

A estrutura social gerada pelo sistema capitalista consiste em dois grupos distintos: burguesia e proletariado. Em *Le dieu caché* (1955), Goldmann destaca que para se compreender a significação de uma obra literária ou filosófica é necessário inseri-la dentro do contexto socioeconômico que tornou possível essa visão de mundo. Isso significa dizer que toda produção cultural consiste em uma razão que representa uma visão de mundo de uma categoria social oprimida ou uma categoria social opressora.

Mais ces réflexions ne constituent qu'une hypothèse, esquissée seulement, car pour comprendre réellement la signification d'une œuvre littéraire ou philosophique, il faudrait pouvoir la rattacher à l'ensemble de la vie sociale et économique de son temps. (GOLDMANN, 1955, p. 55)

A burguesia, nos últimos quatro séculos, construiu e legitimou uma racionalidade que traduz não apenas sua visão de mundo, como também o seu projeto de conservação dessa estrutura mental como única possível: a razão científica. Essa racionalidade que retira de si mesmos seus referenciais e que estabelece a completa cisão entre sujeito e objeto pretende explicar os fenômenos como exteriores, expurgando todos os indícios de manifestação da subjetividade.

Detentora dos mecanismos de divulgação e de manipulação, a visão de mundo hegemônica da burguesia se estabeleceu como única racionalidade capaz de legitimar uma visão de mundo. Essa projeção mental da burguesia centrada no individualismo, no valor de preço e na conformação à visão capitalista, logrou tamanho êxito que sua visão de mundo passou a dirigir todas as demais produções culturais: arte, filosofia, religião, literatura etc. Ou seja, o modelo econômico determina todas as esferas de produção cultural: produtivo, associativo e simbólico.

O grau de consciência, de clareza e de acabamento formal da atividade mental são, segundo Bakhtin (2004, p. 14), diretamente proporcionais ao seu grau de orientação social. Todas as esferas de produção cultural da burguesia são determinadas pelas estruturas mentais dessa classe social. Na esfera da representação simbólica (a arte, ciência, literatura, religião etc.), a estrutura econômica capitalista determina a estrutura formal que dará suporte à explicitação do conteúdo. Segundo esse autor,

Todos os tipos de atividade mental, [...] com suas inflexões principais, geram modelos e formas de enunciações correspondentes. Em todos os casos, a situação social determina que modelo, que metáforas, que forma de enunciação servirá [...]. (Ibidem, p. 114)

Desse modo, o que se percebe é a necessidade de legitimidade de todas as racionalidades, como reveladoras das diferentes visões de mundo, e das contingências históricas e sociais que determinam as diferentes racionalidades. A análise de qualquer racionalidade deve propiciar não somente a recuperação do conteúdo (visão de mundo), mas, principalmente, a explicação de qual o grupo social que engendrou a estrutura formal que determina tal visão de mundo.

Goldmann chama a atenção para o fato de que o método proposto pela razão científica não é o único que pode explicar a vida social. Segundo ele,

La raison est un facteur important de la vie humaine, un facteur dont l'homme est à juste titre fier et qu'il ne pourra plus jamais abandonner, mais elle n'est pas tout l'homme et surtout elle ne doit et ne peut pas suffire à la vie humaine; et cela sur aucun plan, pas même celui qui lui semble particulièrement propre de la recherche de la vérité scientifique. (GOLDMANN, 1955, p. 43)

Todo processo de produção cultural (inclusive a razão científica) é resultado de um processo histórico e de suas contingências. Não há racionalidade que não

seja processo. “Convaincus que le travail scientifique (comme la conscience en general) est un phénomène social qui suppose la coopération de nombreux efforts individuels.” (Ibidem, p. 14)

Essa perspectiva de que toda razão é uma construção sócio-histórica e só pode ser explicada dialeticamente, norteia todo pensamento goldmanniano. A explicação de uma obra deve ser orientada por um método que seja capaz de inseri-la dentro de sua totalidade. No caso dos estudos literários, é necessário primeiro compreender o fenômeno dentro de sua singularidade, para em seguida explicar as categorias mentais que estão determinando a estrutura formal da obra literária.

Portant du principe fondamental de la pensée dialectique, que la connaissance des faits empiriques reste abstraite et superficielle, tant qu'elle n'a pas été concrétisée par son intégration à l'ensemble que seule permet de dépasser le phénomène partiel et abstrait pour arriver à son essence concrète, et implicitement à sa signification, nous ne croyons pas que la pensée et l'œuvre d'un auteur puissent se comprendre par elles-mêmes en restant sur le plan des écrits et même sur celui des lectures et des influences. La pensée n'est qu'un aspect partiel d'une réalité moins abstraite: l'homme vivant et entier; et celui-ci n'est à son tour qu'un élément de l'ensemble qu'est le groupe social. Une idée, une œuvre ne reçoit sa véritable signification que lorsqu'elle est intégrée à l'ensemble d'une vie et d'un comportement. De plus, il arrive souvent que le comportement qui permet de comprendre l'œuvre n'est pas celui de l'auteur, mais celui d'un groupe social (auquel il peut ne pas appartenir) et notamment, lorsqu'il s'agit d'ouvrages importants, celui d'une classe social. (GOLDMANN, op.cit., p. 16-17)

Por essa razão, Goldmann denomina o sujeito da produção cultural como um sujeito *transindividual*. Embora esse sujeito seja a instância intelectual organizadora do conteúdo, o que resulta dessa atividade não é fruto da genialidade criadora de um indivíduo. Ele é apenas a instância criadora que, dada as condições históricas, elabora uma síntese das estruturas mentais de sua classe social, trazendo para o nível simbólico (formal) as estruturas que o orientam a visão de mundo dessa classe.

Les écrits d'un auteur ne constituent, en effet, qu'une partie de son comportement, lequel dépend d'une structure physiologique et psychologique

extrêmement complexe que est loin de demeurer identique et constante tout au long de l'existence individuelle. GOLDMANN, op. cit., p. 18)

Goldmann destaca esse aspecto importante do sujeito da produção cultural ao destacar que

La conscience collective n'existe que dans les consciences individuelles, mais elle n'est pas la somme de celle-ci. Le terme même est d'ailleurs malheureux et prête à confusion; nous lui préférons celui de "conscience de groupe" accompagné, autant que possible, de la spécification de celui-ci: conscience familiale, professionnelle, nationale, conscience de classe etc. (Ibidem, p. 27)

Se toda obra literária traduz para o nível da representação uma "visão de mundo" de uma consciência coletiva, a partir de uma elaboração conceitual organizada pela sensibilidade do autor, uma grande literatura será aquela que apresenta, segundo Goldmann, maior coerência entre forma e conteúdo.

Cabe ao crítico literário identificar qual "visão de mundo" que permeia o universo da obra. A visão de mundo pode traduzir o universo conceitual e sensível da classe dominante ou das classes oprimidas. Não basta veicular um conteúdo relacionado ao universo de uma dada classe, para que a obra seja veiculada a essa classe. A análise abrange elementos muito mais complexos. É possível que uma obra trate do universo do oprimido, mas também reafirme as estruturas profundas que orientam o mundo do opressor.

Em *Memórias de um sargento de milícias*, de Manuel Antonio de Almeida, temos um exemplo dessa possibilidade. O conteúdo do romance trata da vida e das peripécias de Leonardo no subúrbio do Rio de Janeiro no início do século XIX. O narrador conta-nos como esse personagem transita na periferia do Rio de Janeiro, buscando meios "legítimos" e "ilegítimos" para sobreviver nesse espaço onde a "ordem" burguesa não tem legitimidade. Em seu célebre texto "A dialética da

malandragem”, Antonio Candido (1993) aponta a polaridade entre “mundo da ordem” *versus* “mundo da desordem”.

A “consciência possível” dessa classe burguesa carioca elaborou uma obra que sinaliza as contradições e contingência entre duas classes sociais: a burguesia e o proletário. Nela estão postos como conteúdo, os costumes, as festas populares, as ocupações e os oprimidos, mas a consciência possível do autor não lhe permite transpor essa realidade para o plano da forma.

O conteúdo da forma, ao contrário de ser coerente com a tentativa de representação da visão de mundo dos oprimidos, termina por legitimar as estruturas complexas que orientam a visão burguesa. Ou seja, o autor não consegue se libertar dos esquemas mentais que determinam a visão burguesa.

Leonardo vive toda a narrativa em função do valor de troca. O romance se estrutura dentro dos moldes do romance burguês. O individualismo do personagem reforça a predominância do individual pelo coletivo. O personagem se “converte” em um sargento de milícias, o que marca a visão de mundo burguesa através da figura do sargento, representação da ordem burguesa como a única possibilidade de inserção social.

Merece ainda destaque o fato de que em toda obra fica implícito a ironia do autor em relação ao universo representado. Esse cinismo aponta para o fato de que embora pareça que o autor esteja sendo solidário com os oprimidos, o que de fato ocorre em um nível mais complexo é a legitimação da visão de mundo burguês.

Nessa obra, Manuel Antonio de Almeida reafirma a visão de mundo de sua classe social. As categorias com as quais o autor olha para a realidade dos

oprimidos na primeira metade do século XIX são aquelas engendradas por sua formação social. Portanto, diferente do que muitos críticos têm afirmado, o descompasso dessa obra com as demais obras românticas de visão de mundo burguesa só se faz no plano do conteúdo, mas não no nível da estrutura formal que de fato revela as categorias conceituais que determinam a visão de mundo de uma classe social. Goldmann (1955, p. 28) reafirma essa ideia ao defender que

[...] toute grande oeuvre littéraire ou artistique est l'expression d'une vision du monde. Celle-ci est un phénomène de conscience collective qui atteint son maximum de clarté conceptuelle ou sensible dans la conscience du penseur ou du poète.

Uma obra literária apresenta uma consciência possível elaborada por uma determinada classe social. Vale destacar que, ao construir essa visão de mundo, o autor o faz conscientemente. Ele lê a realidade a partir das categorias que a sua classe construiu. A análise deve ter como preocupação identificar as formações históricas das diferentes formações sociais que determinam a visão de mundo do sujeito e de sua classe social.

Le grand mérite de cette dernière méthode consiste néanmoins dans le fait d'avoir apporté, par l'intégration de la pensée des individus à l'ensemble de la vie sociale et notamment par l'analyse de la fonction historique des classes sociales, le fondement positif et scientifique au concept de vision du monde, lui enlevant tout caractère arbitraire, spéculatif et métaphysique. (Ibidem, p. 29)

A visão de mundo não é um fato dado *a priori*. Ela é processo, puro devir. Portanto, a consciência possível de uma classe social é determinada pelas relações sócio-históricas. Novas configurações epistemológicas podem estabelecer uma nova consciência que também será provisória até que outras contingências exijam outras

respostas. Segundo Goldmann (1955, p. 58), “toute conscience est l’expression d’un equilibre provisoire et móbile entre l’individu ou le groupe social et leur milieu”.

Durante séculos, inúmeras racionalidades estiveram sempre no campo da marginalidade. A superioridade econômica e não epistemológica da burguesia impossibilitou a emergência dessas outras razões que ofereciam uma visão de mundo não hegemônica. Essas visões de mundo oferecem múltiplas e variadas perspectivas da vida sob a ótica de diferentes racionalidades. Recuperar essas razões oprimidas é inserir esses saberes dentro da totalidade de saberes que a humanidade produziu ao longo de séculos.

Nous avons déjà dit que, pour celle-ci, toute œuvre d’art est expression dans le langage, spécifique de la littérature, de la peinture, de la sculpture etc., d’une vision du monde qui s’exprime – cela va de soi – aussi sur de nombreux autres plans, philosophique, théologique, et même sur celui des manifestations multiples et variées de la vie quotidienne; d’autre part, si l’esthétique matérialiste et dialectique admet la valeur de toute expression cohérente d’une vision du monde et fait ainsi de la cohérence du contenu et de celle de la relation entre le contenu et la forme les critères essentiels de la valeur esthétique d’une œuvre, elle admet néanmoins encore un autre critère (correspondant à ce qu’est le degré de vérité sur le plan de la pensée philosophique) qui permet une hiérarchisation entre les différentes expressions esthétiques valables; c’est ce que la théorie de l’art du matérialisme dialectique appelle le degré de réalisme, et qui désigne la richesse et l’ampleur des relations sociales réelles se reflétant dans l’univers imaginaire de l’artiste ou de l’écrivain; enfin, dans la mesure même où l’esthétique dialectique admet le réalisme comme second critère à côté de la cohérence, elle défend une esthétique classique refusant tout élément formel autonome qui ne se justifie pas par une fonction propre soit – en architecture par exemple – dans l’utilisation de l’objet, soit dans l’expression de la réalité de l’homme engagé et essentiel. (Ibidem, p. 312)

Cabe ao pesquisador esclarecer essas estruturas significativas que dão expressão à experiência do homem no mundo. Segundo Goldmann (1969, p. 8), “todo comportamiento humano tiene un caracter de estructura significativa que el investigador debe esclarecer”. Um pouco mais adiante, o autor aponta alguns cuidados que devem ser tomados ao se estudar qualquer produção cultural.

En esa perspectiva, el estudio positivo de todo comportamiento humano reside precisamente en el esfuerzo por hacer accesible su significación mediante el esclarecimiento de los rasgos generales de una estructura parcial, que solo podría ser entendida en la medida en que ella misma se encuentra involucrada en el estudio genético de una estructura más vasta, cuya génesis es la única que puede elucidar la mayoría de los problemas que el investigador se había visto llevado a plantearse al comienzo de su trabajo. Se sobrentiende que el estudio de esa estructura más vasta exigiría, a su vez, su inclusión en otra estructura relativa que lo abarcara, etcétera. (loc. cit.)

Toda produção cultural deve ser analisada dentro da estrutura dinâmica que o produziu. Ver o fenômeno desvinculado de sua estrutura psicológica e sociológica ocasionará distorções de significações. As respostas às contingências são determinadas pelo próprio devir do comportamento dos indivíduos que alteram e transformam o ambiente, continuamente criando a necessidade de se elaborar novas respostas significativas.

Pero a cada nivel del deslinde del objeto, el dinamismo interno de la estructura es el resultado, no solo de sus propias contradicciones internas, sino también del dinamismo, estrechamente vinculado a dichas contradicciones, de una estructura más vasta que lo abarca y que tiende a su vez a su propio equilibrio; a lo cual hay que agregar, por lo demás, que todo equilibrio, al nivel que fuere, solo puede ser provisional, en la medida en que se encuentra constituido por un conjunto de comportamientos humanos que trasforman el ambiente y crean con ello nuevas contradicciones, gracias a las cuales el antiguo equilibrio se vuelve contradictorio e insuficiente. (Ibidem, p. 10)

A análise do fenômeno literário deve partir do levantamento das condições materiais que tornaram possível a produção da obra. No nível significativo, quais as peculiaridades específicas que caracterizam o objeto de análise: linguagem, metáforas, enredo, personagens etc. Em seguida, deve inserir a totalidade relativa da obra em estruturas relativas mais amplas que possibilitem explicar o significado da obra nos distintos planos em que a mesma pode ser inserida. Esse movimento permite entender qual a visão de mundo da classe que produziu a obra literária.

[...] todo fenómeno pertenece a una cantidad más o menos grande de estructuras en distintos planos, o, para emplear un término que prefiero, de *totalidades relativas*, y que en el interior de cada una de esas totalidades posee una significación particular. Así, para dar sólo dos ejemplos, toda creación cultural es a la vez un fenómeno individual y social, se ubica en las dos estructuras constituidas por la personalidad del creador y por el grupo social en el cual se elaboraron las categorías mentales que la estructuran. (GOLDMANN, 1969, p. 14)

Cabe ao estudioso do fenómeno literário identificar de que maneira as estruturas sociais se expressam no cérebro do artista em forma de estruturas mentais, e como essas estruturas, que são categorias da experiência social e vida social são transpostas pelo artista como tal e como ele converte essas estruturas mentais em estruturas formais na linguagem artística.

Esse procedimento metodológico revela a dinamicidade de todo processo cultural humano. Há uma rede complexa de relações que precisam ser explicitadas pelo pesquisador a fim de que se perceba que todo fenómeno dentro de uma totalidade cada vez mais ampla e dinâmica que se estrutura e se desestrutura continuamente. A proposta goldmanniana entre tantas outras se revela mais esclarecedora no que se refere aos processos sócio-históricos que orientam as visões de mundo. Em seu texto “El estructuralismo genético en sociología de la literatura” (1969), Goldmann explica as contribuições relevantes de seu método.

Creo, en efecto, que tratar de comprender la creación cultural al margen de la vida global de la sociedad en que se desarrolla es una empresa tan inútil como tratar de arrancar, no provisionalmente y por necesidades de estudio, sino de una manera fundamental y duradera, la palabra a la frase o la frase al discurso. Si se considera que esto es inaceptable creo que debe admitirse también que no podría estudiarse de forma más válida el discurso separándolo del individuo que lo formula o bien separando a este individuo de las relaciones sociohistóricas en las que se encuentra inmerso. Así todo dualidad o pluralidad radical o casi radical en la forma de ver los diferentes campos del comportamiento humano me parece criticable y abocado de antemano a ofrecer una imagen parcial y discordante de esta realidad. (Ibidem, p. 208)

Segundo esse autor, para se explicar um fenômeno cultural (ciência, arte, literatura, religião, filosofia etc.) não se deve isolá-lo de totalidades mais amplas que estão sempre em constante devir. Uma análise que desconsidere a relação entre o objeto e o sujeito e a complexa relação entre realidade psicológica e realidade sociológica implicará sempre distorções sobre qualquer atividade humana. Além disso, uma análise dessa natureza apaga a percepção do constante devir em que se encontram essas totalidades relativas que são fruto da ação humana e que apresentam estreita ligação com suas representações conceituais.

Outro aspecto a ser destacado é o de que essa distorção da realidade da ação humana cria a ilusão de que a atividade do homem no mundo não se insere numa complexa rede de relações (essas seriam imóveis) e de que o pensamento teórico pode ser concebido separado da realidade sociológica.

Nessa perspectiva, toda *práxis* está ligada a uma estrutura psíquica por meio da qual os indivíduos e os grupos sociais atuam de maneira consciente em certas condições do meio natural e social, procurando dar repostas significativas aos problemas colocados por suas relações entre eles e esse meio.

Cada vez que un hombre actúa se halla frente a una situación que constituye para él una tarea o un problema a resolver y trata de transformar el mundo mediante su comportamiento de forma que se obtenga una respuesta significativa a un problema planteado. (GOLDMANN, loc. cit.)

É evidente que cada grupo social construirá sua resposta tendo como suporte a estrutura mental determinada pelos processos histórico-sociais. A consciência de mundo de uma determinada classe social é o fator decisivo para produção cultural (arte, literatura, filosofia, ciência etc.). Dessa forma, o que se deve procurar analisar em qualquer produção cultural é qual o grupo social que está, por meio de sua *práxis*, buscando dar coerência à sua visão de mundo.

El carácter privilegiado de la creación cultural se debe precisamente a su grade peculiar de coherencia, lo que no tiene nada de sorprendente en una perspectiva en la cual el hecho de tender a la coherencia y de privilegiar las formas de conciencia y de comportamiento que se acercan más a ella constituye un rasgo universal de toda conciencia, afectividad y comportamiento. En cuanto a la obra tiene un carácter a la vez altamente individual y colectivo en la medida en que el grupo no hubiera podido tomar conciencia, o en cualquier caso lo habría hecho con muchas dificultades, de sus propias aspiraciones sin intervención de las individualidades creadoras, pero, al mismo tiempo, estas individualidades, ya se trate del teólogo, del filósofo, del jefe político, del artista o del escritor, no hubieran podido nunca elaborar sus obras si no hubieran encontrado, aunque solo en forma tendencial, estos elementos y sus nexos en la conciencia colectiva. (GOLDMANN, op. cit., p. 211)

Os nexos estabelecidos por uma classe social são estruturas de suas visões de mundo expressos conceptualmente ou simbolicamente. Essas expressões conceptuais e simbólicas não são soma de elementos independentes, mas uma unidade coerente do que constitui a consciência possível daquela classe social.

Dito isso, podemos afirmar que a ciência, a arte, a literatura, a política e a filosofia produzidas por uma classe social apresentam uma ligação direta com a visão de mundo da mesma. Sendo assim, toda *práxis* se liga aos interesses e aspirações da estrutura social que a produziu.

Se uma classe social tende a buscar estabelecer o máximo de coerência possível à sua *práxis* tendo como suporte a sua visão de mundo, é também verdade que essa mesma classe tende a invalidar qualquer outra *práxis* que se coaduna com sua visão de mundo.

Para essa classe social que dispõe dos mecanismos de produção, legitimação e propagação, a única racionalidade válida é aquela produzida por sua visão de mundo. Essa é a lógica da razão burguesa em suas diferentes manifestações. Nos últimos quatro séculos, por razões históricas e não

epistemológicas, com já foi dito anteriormente, a burguesia detém o domínio dos meios de produção. Sua razão se estabeleceu como razão hegemônica.

Goldmann (1969) chama a atenção para o fato de que a racionalidade burguesa não é a única racionalidade possível. Há múltiplas formas de pensamento racional e, conseqüentemente, múltiplas visões de mundo. A produção cultural burguesa trouxe inúmeras contribuições para o desenvolvimento da humanidade, mas seria muita pretensão pensar que somente ela produziu respostas coerentes para a relação entre o homem e a natureza.

Quais as significações e racionalidades produzidas pelas categorias sociais que estiveram ou estão à margem dentro da estrutura da sociedade burguesa? Quais as contribuições dessas racionalidades oprimidas para superação e transformação da visão de mundo do opressor? É fundamental que se recupere essas epistemologias que se projetam como alternativas de saberes que podem redirecionar as relações sócio-históricas.

No campo literário, o estudo dessas racionalidades oprimidas pode oferecer visões de mundo muito mais coerentes do que aquelas construídas pela razão burguesa. Segundo Romão (2010), há “vantagem gnosiológica e epistemológica” na razão dos oprimidos, uma vez que eles oferecem respostas coerentes às contingências sócio-históricas a partir de outros espaços de enunciação.

[...] todo comportamiento humano tiende, [...] a la significación y a la racionalidad. A este respecto debemos subrayar, para evitar toso malentendido, que cuando hablamos de racionalidad no nos referimos a la razón cartesiana (que es simplemente una de las múltiples formas del pensamiento racional) ni a una racionalidad lógica, independiente de los datos sociológicos y psicológicos: racionalidad significa aquí simplemente, que el comportamiento humano constituye siempre una respuesta a los problemas que plantea el medio ambiente y que esta respuesta tiende a ser significativa, es decir, a permitir tanto al organismo individual como al grupo que sobreviva y se desarrolle de manera más eficaz y más conforme a sus tendencias inmanentes. (GOLDMANN, 1969, p. 211)

As produções culturais produzidas por racionalidades oprimidas são fundamentais para que se perceba as diferentes alternativas de respostas construídas por classes sociais que, em outros contextos, buscaram compreender e explicar os fenômenos. A vantagem epistemológica do oprimido se dá pelo fato de que a razão hegemônica burguesa jamais pode ser superada por ela mesma, uma vez que todos os esquemas de sua estrutura psíquica os conduzem para uma legitimação e consolidação das representações mentais de sua classe. A sua consciência não consegue se desvincular da visão de mundo de sua classe. Portanto, mesmo quando esse indivíduo percebe as contradições de sua experiência no mundo, ao tentar superar essas estruturas, ele tende a reafirmá-las. Ou seja, “la búsqueda de la racionalidad crea su propia negatividad” (GOLDMANN, 1969, p. 214).

A superação, no entanto, só pode ser vislumbrada por aqueles que, vivendo todas as contradições, são capazes de elaborar respostas significativas que podem apontar alternativas de superação para a visão de mundo do opressor. Portanto, a negação da racionalidade burguesa só pode ser construída a partir de estruturas formais que não sejam aquelas que orientam a práxis da burguesia. Somente uma classe social exterior à da burguesia pode oferecer respostas significativas que possam de fato propiciar a superação de sua visão de mundo. Segundo Goldmann (1969), toda classe social tende sempre a buscar o máximo de coerência a partir de sua visão de mundo. Isso significa que essa classe social não tem condições materiais de transcendência epistemológica.

Ya hemos dicho que los procesos de estructuración se orientan hacia un equilibrio óptimo con respecto a la naturaleza y a la supervivencia del individuo humano y al conjunto de una situación dada, pero a menudo,

antes de que se haya alcanzado este equilibrio óptimo, dos especies dos fenómenos; unos exógenos: intervenciones externas del tipo de guerras, invasiones, inmigraciones, influencia de sociedades periféricas, etc., y otros endógenos: transformaciones del medio ambiente por el comportamiento de los miembros del grupo, ligadas a un proceso de estructuración determinada, crean una situación, por consiguiente, una nueva racionalidad. (GOLDMANN, 1969, p. 213)

Uma nova racionalidade só emerge de novas configurações mentais. Estas, por sua vez, são construídas na dinâmica das relações sociais. A obra literária produzida pela burguesia vai transpor para o plano imagético as representações da consciência dessa classe. Quando Goldmann afirma que o romance é uma invenção burguesa para representar, no nível simbólico, sua visão de mundo, ele está afirmando que na estrutura formal do romance já está impressa a visão de mundo dessa classe.

Bakhtin (2004) destaca esse aspecto ao afirmar que as orientações possíveis da linguagem estão relacionadas, bem como suas possibilidades de expressão, são condicionadas pela visão de mundo do sujeito e da classe na qual ele se insere. “Pode-se dizer que não é tanto a expressão que se adapta ao nosso mundo interior, mas o nosso mundo interior que se adapta às possibilidades de nossa expressão, aos seus caminhos e orientações possíveis.” (BAKHTIN, 2004, p. 118)

O mesmo Bakhtin (1993), em *Questões de literatura e estética*, destaca a inter-relação entre forma e conteúdo que deve ser considerada ao se analisar a obra literária. Goldmann, ao tratar desse aspecto, destaca o caráter *homólogo* entre a forma e o conteúdo de toda produção cultural.

[...] deve compreender o objeto estético sinteticamente, no seu todo, compreende a forma e o conteúdo na sua inter-relação essencial e necessária: compreender a forma como forma de conteúdo, e o conteúdo como conteúdo da forma, compreender a singularidade e a lei das suas inter-relações. Só com base nessa concepção é possível delinear o sentido

correto para uma análise estética concreta das obras particulares.
(BAHTIN, 1993, p. 69)

De modo geral, os estudos literários têm se ocupado na análise da forma do conteúdo. Há predominância de estudos sobre as formas do conteúdo. Nesse percurso, buscou-se identificar se o que temos é um romance, um conto, um poema etc., bem como identificar os recursos estilísticos selecionados pelo autor na concepção da obra. Essas abordagens estáticas não permitem perceber as relações entre forma e conteúdo, nem estabelecer vínculos de singularidade entre as obras e as classes sociais que as produziram. Bakhtin (1993, p. 15) afirma que não se pode pretender compreender e explicar a arte se “construir ciência de cada arte em particular, independente do conhecimento e da definição sistemática da singularidade estética na unidade da cultura humana”.

Segundo Bakhtin (1993), o conteúdo é o elemento “ético-cognitivo” e que, segundo Goldmann, traduz a visão de mundo de uma formação social e materializa as percepções mentais de uma classe através da simpatia ou empatia em relação às estruturas sociais ou de problematização dessas mesmas estruturas.

O outro aspecto interessante destacado por Bakhtin diz respeito ao conteúdo da forma. Se a forma do conteúdo revela o modo de conceber o mundo de uma determinada classe, a forma que estrutura essa visão de mundo também apresenta uma homologia com a classe produtora desse conteúdo.

A análise dessas inter-relações possibilita inserir a obra em totalidades relativas cada vez mais amplas, possibilitando estabelecer os nexos entre o conteúdo da forma e a forma do conteúdo. Formas são estruturas mentais que possibilitam apreender a realidade social e natural. Somente um método que seja

capaz de estabelecer “o nexos entre todo fenômeno literário com a base econômica e classista da qual brotou”, pode reconhecer a legitimidade da literatura como uma racionalidade que se insere dentro da totalidade da experiência humana (LUKÁCS, 2010a, p. 41).

A emergência da racionalidade dos oprimidos lança por terra as concepções estáticas e sedimentadas da razão burguesa. A *práxis* burguesa evidencia a necessidade da negação de sua própria racionalidade. A única possibilidade de verdadeira superação só é possível com o acolhimento de outras epistemologias, uma vez que não se pode superar uma visão de mundo com os mecanismos construídos por essa mesma racionalidade.

[...] só pode alcançar este conhecimento se abarcar realmente todos os estratos sociais, se destruir a concepção “oficial” da história e da sociedade e se acolher – no vivo processo criador – as camadas e as correntes sociais que operam a verdadeira transformação da sociedade, a verdadeira formação desses novos tipos humanos. (LUKÁCS, 2010a, p. 45)

Paulo Freire (1987, p. 30), em *Pedagogia do oprimido*, ao destacar “a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos – libertar-se a si e aos opressores”, coloca de maneira cabal que só o oprimido tem condição gnosiológica e epistemológica de superar a visão de mundo da razão burguesa. Tal libertação só é possível como *práxis* do oprimido, já que só este pode encontrar respostas fora das condições estruturais limitadas pela razão burguesa. O opressor não tem força para superar nem a consciência absoluta de sua condição, uma vez que sua razão só concebe o mundo dentro dos limites da visão de sua classe.

A literatura do oprimido oferece uma visão de mundo a partir de outros espaços de enunciação. Convém destacar aqui que não basta tematizar o universo do oprimido com uma literatura sobre o oprimido. Uma literatura sobre o oprimido,

embora pareça um gesto de solidariedade por parte da burguesia, tende a construir uma representação aparente da realidade do oprimido, uma vez que consolida na essência a racionalidade burguesa e legitima as configurações impostas pelo sistema capitalista.

Lukács (2010a) destaca que a grande obra literária é aquela que é capaz de desmascarar todas as incoerências da concepção de mundo da razão burguesa, mas isso só é possível se essa visão de mundo presente na obra literária for construída por razão diferente daquela que se quer desmascarar.

Os grandes realistas, figurando – qualquer que seja sua concepção de mundo e o tema que escolhem – a dialética real de essência e aparência da existência humana, e desmascarando a aparência como aparência que se contrapõem à essência do que é apresentado, entram espontaneamente em conflito com o sistema capitalista e com a ideologia da decadência. (LUKÁCS, 2010a, p. 87)

A “solidariedade” da burguesia, como já foi destacado por Paulo Freire (1987), funciona estratégia para legitimação da dominação e para embotamento da percepção da classe oprimida em relação à sua possibilidade de transformação. O que essa falsa generosidade pretende é impedir que o oprimido faça sua própria síntese e perceba a necessidade de superar essa relação assimétrica.

É fundamental que a crítica generosa busque recuperar essas produções artísticas que oferecem outras racionalidades, mas que se configuram saberes fundamentais para compreensão da experiência humana.

Lukács (2010a) destaca que muitas obras literárias, embora pareçam ter um caráter transformador, em essência, não contribuem para uma visão de totalidade, pois apresentam, segundo ele,

[...] um reflexo abstratamente superficial e deformado da vida humana, já que está ausente a verdadeira luta dos homens com a sociedade; estão também ausentes as determinações objetivas da vida humana, das quais apenas a alma recebe e explicita a sua íntima riqueza; são afastadas, com plena consciência a intencionalidade artísticas, todas as premissas de uma figuração verdadeiramente profunda dos homens. (p. 89)

O autor aponta, ainda, para a impossibilidade de superação da razão burguesa pela própria burguesia. Em extensão, a visão de mundo da burguesia jamais será superada por ela mesma.

O espírito pequeno-burguês só pode ser intimamente superado por uma verdadeira compreensão dos grandes conflitos e das crises do desenvolvimento social. O pequeno-burguês jamais compreende estes conflitos, mesmo quando é implicado por eles, mesmo se neles mergulha com paixão. (Ibidem, p. 93)

Essa é a compreensão verdadeira dos conflitos e a possibilidade de superação da crise que essa mesma razão estabeleceu. Não é possível fazer a crítica à razão burguesa fazendo uso dos mesmos aparatos mentais que são a base dessa razão. Aí reside a impossibilidade de transcendência vertical do herói problemático do romance burguês.

Cabe ao pesquisador do fenômeno literário identificar as *homologias* que, segundo Goldmann, garantem a coerência de uma produção cultural. Segundo Lukács (2010a, p. 102), essa coerência “deriva da riqueza de suas relações internas e externas, da dialética entre a superfície da vida e as forças objetivas e psíquicas que atuam em profundidade”.

Algumas obras literárias podem ser incoerentes por não estabelecer uma relação simétrica entre a forma do conteúdo e o conteúdo da forma. A consciência possível da burguesia pode gerar algumas obras que apresentam um instinto de revolta e um desejo de subversão diante das contradições geradas no interior do

próprio sistema capitalista. Estas, entretanto, não conseguem manter uma postura de oposição num nível que permita vislumbrar toda rede complexa de relações que possibilitam a existência desta visão de mundo. A questão principal é que o autor, como parte integrante da burguesia, não consegue enxergar a possibilidade de superá-la. O que se tem é apenas uma denúncia das contradições e não um efetivo desejo de superação.

A construção do romance *Memórias de um sargento de milícias*, já citado neste capítulo, é um bom exemplo dessa literatura produzida pela burguesia, cuja desejo de superação dos mecanismos fica apenas no plano da intenção.

Muitas reações espontâneas ao capitalismo indicam, indubitavelmente, um genuíno instinto de revolta e conservam subjetivamente, na maioria das vezes, ainda que não abandonem o nível da espontaneidade, seu espírito de oposição ou de subversão. Todavia, do ponto de vista objetivo, estas manifestações que não superam a espontaneidade desembocam frequentemente na corrente que busca a conservação da ordem estabelecida. O espírito de revolta deve se elevar a um certo nível de consciência das relações objetivas a fim de poder se voltar efetivamente, e não apenas na intenção, contra o sistema da opressão e da exploração. (LUKÁCS, 2010a, p. 110)

Esse tipo de literatura apresenta um caráter de puro registro burocrático da realidade. Toda composição literária é fruto de uma concepção de mundo. Cabe ao crítico identificar se a obra está buscando superar a estrutura opressora com o mesmo arcabouço epistemológico que orienta a visão de mundo dessa classe, ou se elabora critérios composicionais que colocam em xeque a validade das suas estruturas mentais, oferecendo novas alternativas.

Um escritor, ao elaborar sua obra, pode representar o universo contraditório da estrutura socioeconômica que sustenta as relações sociais. Sua crise resulta da percepção da incoerência desta estrutura opressora, mas como filhos de uma época e herdeiros da visão de mundo de uma formação social em que vivem, sua concepção de mundo sofre constantemente influência das estruturas mentais que orientam esta visão, inviabilizando a possibilidade de rompimento num nível mais profundo. Toda estrutura poética é profundamente determinada, exatamente nos

critérios de composição que a inspiram, por um dado modo de conceber o mundo. (ibidem, p. 178)

O rompimento do artista com a visão de mundo de uma classe fica evidente, não no nível da tematização dos conteúdos, mas no plano formal. A estrutura formal aponta para uma nova configuração do pensamento. Significa que o artista se libertou dos esquemas psíquicos que determinam o nível mais profundo de consciência. Essas novas alternativas composicionais trazem à tona novas possibilidades de organização da realidade. Para o crítico, esse aspecto merece atenção, porque revela a inter-relação entre o sujeito e o seu objeto.

As questões de estilo não são regulamentadas por decisões e, sim, pela dialética interna da evolução dos artistas. Mas o artista vive em sociedade e, quer queira ou não, existe uma influência recíproca entre ele e a sociedade; o artista, quer queira ou não, apoia-se numa determinada concepção do mundo, que ele manifesta também em seu estilo. (Ibidem, p. 284)

Toda grande produção literária resulta de um processo de elaboração extremamente complexo. Ao elaborar sua obra, o artista faz uma síntese das tensões e contradições imanentes à sua classe social. A obra nasce como uma resposta significativa às contingências histórico-sociais. Lukács (2010b) reconhece que toda grande obra constrói um saber aprofundado sobre os fenômenos, materializando-os no próprio corpo da obra.

A verdadeira arte, portanto, sempre se aprofunda na busca daqueles momentos mais essenciais que se acham ocultos sob a superfície dos fenômenos, mas não representa esses momentos essenciais de maneira abstrata, ou seja, suprimindo os fenômenos ou contrapondo-os a essência; ao contrário, ela apreende exatamente aquele processo dialético vital pelo qual a essência se transforma em fenômeno, se revela no fenômeno, mas figurando ao mesmo tempo o momento no qual o fenômeno manifesta, na sua mobilidade, a sua própria essência. (Ibidem, p. 26)

Essa compreensão do processo de produção literária é compartilhada também por Goldmann, que também percebeu essa relação dialética entre a forma e o conteúdo das obras literárias. Ela ultrapassa a dimensão de simples verossimilhança,¹⁰ categoria de análise aristotélica, tão presente em inúmeras análises literárias. A obra não apenas mimetiza o real como mera imitação. Ela é o real. A síntese elaborada no plano simbólico revela as camadas profundas das estruturas mentais que orientam a *práxis* da classe social que aí se representa.

Segundo Lukács (2010a, p. 30), “o grande artista não representa coisas ou situações estáticas, mas investiga a direção e o ritmo dos processos”. Se a grande obra de arte consiste em um processo de investigação do artista e de sua classe social, buscando, dentro de sua consciência possível, responder às contingências da realidade, em suma, a literatura se coloca no mesmo patamar das demais racionalidades.

A grande contribuição de autores como Lukács e Goldmann consiste em ter percebido esse caráter de racionalidade no domínio da literatura. Poucas teorias literárias ao longo do século XX avançaram tanto nessa reflexão. O estudo dos diferentes gêneros literários, ao fazer uso do método estruturalista genético, pode trazer grandes contribuições para a compreensão e para a explicação do fenômeno literário.

¹⁰ Termo cunhado por Aristóteles em *Poética*, ao estudar as tragédias gregas. Segundo ele, a verossimilhança diz respeito ao sentido de realidade que a narrativa deve ter, ou seja, a qualidade ou o caráter do que é semelhante à verdade, que tem a aparência de verdadeiro, que não repugna a verdade provável. Desde então, o conceito de verossimilhança tornou-se fundamental para o estudo da literatura e das artes em geral. Aristóteles entendia que “pelas precedentes considerações se manifesta que não é ofício do poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade” (Aristóteles, *Poética*, Abril Cultural, 1984).

A obra literária não deve ser vista como o produto da capacidade inventiva do autor em criar imagens que mimetizem o real. O juízo de valor de uma obra não se dá pela sua capacidade de articular metáforas e estabelecer uma relação de verossimilhança com a realidade.

Como elaboração de uma resposta significativa às contradições e tensões suscitadas pela realidade, a literatura deve ser analisada pela sua capacidade de articulação entre conteúdo e forma, de modo que seja possível explicar o conteúdo pela forma e a forma pelo conteúdo.

Conforme já vimos, o sujeito produtor da obra literária é uma categoria fundamental no estruturalismo genético. Vale frisar que esse sujeito é sempre um sujeito *transindividual*. A sua ação no mundo está sempre orientada pela visão de mundo de sua classe social. Desse modo, identificar a formação social que produziu a obra literária é fundamental.

Embora no ocidente o processo de produção cultural (produtivo, associativo e simbólico) esteja nas mãos de uma classe social que, ao longo de séculos, se constituiu como razão hegemônica por uso da força e da violência, outras classes sociais também produziram outras racionalidades que não desfrutaram o status nem entraram para os cânones.

Recuperar essas racionalidades literárias oprimidas é recuperar outros olhares sobre o mundo. É abrir possibilidades para compreender a realidade inserindo-se em outras totalidades. Há muito a nos dizer a literatura das periferias, a literatura feminina, a literatura de cordel, a literatura do oriente, ou qualquer outra produção artística que possibilite o oprimido desfrutar de legitimidade em seu espaço de enunciação.

Não se pretende negar a validade da literatura burguesa. Ela representa de modo coerente a visão de sua classe. O que não se pode aceitar é que sua forma de ver o mundo seja a única a ter legitimidade epistemológica, quer seja no plano do conhecimento teórico quer seja no plano simbólico. Todas as classes sociais buscam, dentro de sua consciência, possível a totalidade. A literatura, a ciência, a arte, a filosofia etc., são totalidades relativas elaboradas por certa classe social e só podem ser explicadas se inseridas em totalidades mais amplas.

O nascimento do romance está diretamente relacionado ao surgimento da classe burguesa e às contradições imanentes às estruturas psíquica e sociológica dessa classe. De acordo com Lukács (2000, p. 60), “a intenção fundamental determinante da forma romanesca objetiva-se como psicologia dos heróis romanescos: eles buscam algo”.

Em uma sociedade em que o valor de mercado (troca) elimina o valor de uso e estabelece novos comportamentos mentais e sociais regidos pela realidade econômica, a busca pela coerência e a busca pela totalidade convertem-se em problema ontológico. “O romance é a epopeia de uma era para a qual a totalidade extensiva da vida não é mais dada de modo evidente, para a qual a imanência do sentido à vida tornou-se problemática, mas que ainda assim tem por intenção a totalidade.” (LUKÁCS, 2000, p. 59)

Numa sociedade orientada por valores degradados, a busca pela totalidade se configura, desde o princípio, numa busca também degradada, uma vez que a ruptura com a sociedade de mercado é impossível porque todas as estruturas mentais e sociais são orientadas pela economia de mercado. A busca é degradada

porque ela só se dá, na aparência, como simples desejo, uma vez que todos os valores, inclusive os qualitativos, são marcados pelos valores de troca,

[...] o romance busca descobrir e construir, pela forma, a totalidade oculta da vida. A estrutura dada do objeto – a busca é apenas a expressão, da perspectiva do sujeito, de que tanto a totalidade da vida quanto sua relação com os sujeitos nada têm em si de espontaneamente harmonioso – aponta para a intenção da configuração: todos os abismos e fissuras inerentes à situação histórica têm de ser incorporados à configuração e não podem nem devem ser encobertos por meios composicionais. (Ibidem, p. 60)

A busca degradada do herói se faz no embate entre os valores autênticos e a aspiração implícita de toda realidade humana, mas que se configura em sua negação no interior da vida econômica definidora de toda a *práxis* da vida social. A estruturação da vida social se dá a partir de valores inautênticos e o romance organiza no plano simbólico a impossibilidade de ruptura entre a vida psíquica e a vida social orientada pela economia de troca.

Por valores autênticos devemos compreender, bem entendido, não os valores que a crítica ou o leitor julgam autênticos, mas aqueles que, sem estarem manifestamente presentes no romance, organizam, de modo implícito, o conjunto de seu universo. (GOLDMANN, 1967a, p. 9)

Sendo uma criação burguesa, o romance também materializa na sua estrutura a forma de organização mental da burguesia. O herói romanesco será sempre um herói problemático, uma vez que oscila entre o desejo metafísico de transcendência e a limitação psicológica do herói. Sua estrutura psíquica também é demoníaca (degradada), uma vez que sua consciência de mundo (estrutura mental) foi mediatizada pelos valores do capitalismo burguês. Por mais que o herói aspire pela totalidade, sua visão de mundo não lhe permite ver saída para além dos limites dessa visão. “[...] a psicologia do herói romanesco é a *demoníaca*; a objetividade do

romance, a percepção virilmente madura de que o sentido jamais é capaz de penetrar inteiramente a realidade [...]” (LUKÁCS, 2000, p. 90, grifo do autor).

Vivendo em uma sociedade de conformismo e convenção, o herói não tem outra saída a não ser degradar-se. O mundo degradado por onde ele transita imprimiu-lhe na sua estrutura psíquica sua visão inautêntica (degradada). O próprio romance, centrado em um indivíduo que parece ter um alto grau de consciência, já evidencia na sua estrutura básica o postulado básico da sociedade burguesa: o individualismo.

A percepção de mundo do herói parece ser fruto de sua superioridade perceptiva. Sua consciência parece emergir como uma categoria externa, não sendo construída nos processos históricos e sociais que o herói vivencia. De certo modo, aí já está determinada a impossibilidade de transcendência. Cedo ou mais tarde, o herói se dobra à configuração social. Por um breve momento de lucidez, ele parece querer superá-la, mas que a ela se acomodará. Goldmann (1967a, p. 9) confirma essa ideia ao afirmar que:

O herói *demoníaco* do romance é um louco ou um criminoso, em todo caso, [...] um personagem *problemático* cuja busca degradada e, por isso, inautêntica de valores autênticos num mundo de conformismo e convenção, constitui o conteúdo desse novo gênero literário que os escritores criaram na sociedade individualista e a que chamaram de “*romance*”.

No plano formal, não há possibilidade de transcendência. A forma romanesca se caracteriza por uma rigidez estrutural. As possibilidades composicionais do romance determinam as relações possíveis. Romper com as estruturas formais significa a superação da própria forma de exterioridade do mundo psicológico e da vida social do herói. Goldmann ressalta que

[...] na medida em que o romance é a criação imaginária de um universo regido pela degradação universal, essa superação não poderia deixar de ser, ela própria degradada, abstrata, conceptual e não vivida como realidade concreta. (Ibidem, p. 13).

A participação do herói limita-se à prática reflexiva sobre os mecanismos de degradação, sem jamais se chegar a uma participação ativa na direção da transcendência. A criação imaginária limita-se à mera constatação da realidade. O romance burguês é ao mesmo tempo biografia individual e crônica social. Essa estrutura estática do romance burguês é *homóloga* à organização mental e social da própria burguesia.

[...] a passividade do herói romanesco não é uma necessidade formal, antes define a relação do herói com sua alma e sua relação com seu mundo circundante. Ele não precisa ser passivo, e por isso sua passividade tem uma qualidade psicológica e sociológica própria e define um determinado tipo nas possibilidades estruturais do romance. (LUKÁCS, 2000, p. 92)

Vale destacar que essa passividade do herói não está posta na superfície do romance. Um herói pode parecer revolucionário, mas suas ideias, em essência, são extremamente conservadoras. O problema da criação imaginária é que a crise do herói problemático é homóloga à crise ética do autor.

Na criação imaginária, o autor busca oferecer uma solução estética para um problema ético. A obra literária, como já foi mencionado, nasce como uma resposta significativa que uma determinada classe social elabora pela mediação do autor, instância organizadora dessa visão de mundo.

Superar a forma estrutural do romance significa superar a forma de organização de mundo que o gerou. É impossível modificar a ação humana se não se altera os mecanismos com os quais ele organiza a realidade. Supor que seja

possível superar a forma romanesca é acreditar que é possível superar a estrutura mental e social da burguesia por ela mesma, o que é impossível. Seria um suicídio de classe. Não há saída, as respostas propostas pela burguesia, em quaisquer de suas manifestações culturais tendem a uma legitimação de suas estruturas de dominação.

É verdade que estado de ânimo e reflexão são elementos estruturais constitutivos da forma romanesca, mas o seu significado formal é determinado justamente pelo fato de o sistema regulativo de ideias que serve de base para toda a realidade poder neles revelar-se e ser configurado através de sua mediação; pelo fato, pois, de eles terem uma relação positiva, embora problemática e paradoxal, com o mundo exterior. Convertido em um fim em si mesmo, seu caráter não literário tem de manifestar-se de modo gritante, decompondo toda forma. (LUKÁCS, 2000, p. 120)

Goldmann (1967a) e Lukács (2000) não apontam uma saída para a superação da ética burguesa no domínio da literatura. A visão desses teóricos está impregnada de um pessimismo em relação à produção cultural. Essa pesquisa autêntica, portanto, legítima no nível simbólico das estruturas complexas da organização social, pode sim propiciar uma transcendência vertical.

Paulo Freire (1987, p. 44) vê essa possibilidade de transcendência no oprimido. Segundo ele, a superação das estruturas de dominação é possível por meio de uma “ação profunda, através da qual se enfrentará, culturalmente, a cultura de dominação”. Se a esfera que rege a ação humana é a do campo das ideias, é impossível transcender essas práticas imobilizadoras sem alterar sua consciência. É verdade que não é possível superar a burguesia com as estruturas mentais da própria burguesia. Entretanto, muitas obras literárias oferecem saídas estruturais muito interessantes.

Toda produção cultural burguesa se estabelece em cima de valores inautênticos e a-históricos que se fundamentam na violência e na impossibilidade do homem “ser”. A obra literária significativa não será apenas a que tematiza essas questões, mas a que oferece no plano simbólico uma ação transformadora. Na esfera mais profunda, essa literatura tem caráter libertário porque oferece um novo projeto para os homens. “Isto significa que o homem só seria autêntico na medida em que se considere ou se sinta como parte de um conjunto em devir, e se situe numa dimensão transindividual histórica ou transcendente.” (GOLDMANN, 1967a, p. 26)

Escritores como Machado de Assis, Guimarães Rosa, Lima Barreto e Dyonelio Machado perceberam que a superação da estrutura mental burguesa que orienta a estruturação do romance só podia ser superada pela superação formal da forma romanesca. A solução para o problema ético do autor se dá no plano estético. A estrutura estática, imóvel e linear se abre para a experimentação, para a contestação da forma, para a hibridização de gêneros, apontando para a multiplicidade, para a ruptura.

[...] esse problema estético é um problema ético em sua raiz última; a sua solução artística, portanto, tem como pressuposto – em correspondência com as leis formais do romance – a superação da problemática ética que lhe dá causa. (LUKÁCS, 2000, p. 120)

Goldmann explica que a construção do romance consiste na percepção de valores autênticos na consciência do romancista. Ou seja, o romance nasce de uma crise ética do autor e a tentativa de superação dessa crise orienta a configuração essencial da obra. “É evidente que se trata de uma estrutura particularmente complexa, e seria difícil imaginar que ela pudesse ter nascido um dia da estrita

invenção individual, sem fundamento algum na vida social do grupo.” (GOLDMANN, 1967a, p. 15)

A superação dessa crise só é possível com a contribuição epistemológica do oprimido, uma vez que, segundo Paulo Freire (1987, p.52), somente ele possui “um nível diferente de percepção da realidade” capaz de oferecer outros esquemas mentais que podem libertar os homens.

A literatura, na perspectiva de Lukács (2000), é um processo de produção simbólica por meio da qual uma determinada classe social representa sua visão de mundo e resgata o conteúdo com o qual preenche sua estrutura. Desse modo, a forma no romance é o verdadeiramente social, pois dá substância de materialidade àquilo que se encontra no plano das projeções psíquicas. É a forma que torna possível estabelecer as relações entre a vida externa e interna.

É preciso resgatar essas grandes produções literárias que podem oferecer visões de mundo e de organização social mais humana e menos violenta. O trabalho do crítico literário se reveste de um papel fundamental. Não somente valorizar e julgar as obras que se ajustam aos moldes da tradição burguesa, mas recuperar essas grandes obras que traduzem na produção imaginária de uma formação social novas soluções estéticas para problemas éticos.

O grande escritor é, precisamente, o indivíduo excepcional que consegue criar em certo domínio, o da obra literária (ou pictórica, conceptual, musical, etc.), um universo imaginário, coerente ou quase rigorosamente coerente, cuja estrutura corresponde àquela para que tende o conjunto do grupo; quanto à obra, ela é, entre outras, tanto mais medíocre ou tanto mais importante quanto mais sua estrutura se distancia ou se aproxima da coerência rigorosa. (GOLDMANN, 1967a, p. 208)

A grande contribuição da visão dialética da produção literária é percepção da existência de uma relação direta entre a estrutura romanesca (forma) e a estrutura social na qual ela se desenvolveu. A análise do romance é complexa, uma vez que, como produto cultural de uma determinada classe social, está impregnado dos valores e das representações psíquicas dessa classe. Goldmann (1955) destaca que cada grupo social constrói sua visão de mundo que engloba suas ideias, suas aspirações, seus sentimentos e suas representações simbólicas.

Desse modo, é fundamental que se tenha em mente que a forma literária de formação burguesa, o romance, exprima no plano formal o conteúdo (projeções mentais) que caracterizam as configurações mais significativas da vida social da burguesia.

Segundo Goldmann (1967a), o autor se configura como a instância criadora que dá materialidade a essas projeções psíquicas da classe social que construiu aquela visão de mundo. O que fica evidente na perspectiva de análise goldmanniana é a legitimação do caráter racional da produção literária. Ao reconhecer o estatuto de racionalidade à literatura, fica claro, em *Sociologia do romance*, a preocupação do autor por estabelecer os princípios epistemológicos e as regras metodológicas que devem orientar o trabalho do crítico.

Com efeito, a forma romanesca parece-nos ser a transposição para o plano literário da vida cotidiana na sociedade individualista nascida da produção para o mercado. Existe uma homologia rigorosa entre a forma literária do romance [...] e a relação cotidiana dos homens com os bens em geral, e por extensão, dos homens com os outros homens, numa sociedade produtora para o mercado. (GOLDMANN, 1967a, p. 16)

A vida social não se configura uma estrutura ordenada e estática no mundo. A ideia de ordem e estabilidade no mundo não se confirma na estrutura literária. O que

se percebe é um jogo tenso num constante devir de sujeitos históricos que buscam, mais do que compreender o fenômeno, explicá-lo com base nas especificidades das relações humanas. Goldmann (ibidem) destaca a necessidade de construir bases epistemológicas e metodológicas mais rigorosas que sejam capazes de inserir a literatura em totalidades mais amplas e que não negligencie as especificidades desse fenômeno cultural. Segundo ele,

[...] os métodos recentes da crítica literária – estruturalismo genético, psicanálise mesmo o estruturalismo estático com o qual não estamos de acordo, mas do qual certos resultados parciais são incontestáveis – colocaram, finalmente, na ordem do dia a exigência de constituir uma ciência séria, rigorosa e positiva da vida do espírito em geral, e da criação cultural, em particular. (Ibidem, p. 3)

Embora *Sociologia do romance* represente um grande avanço para a compreensão e explicação do romance burguês, vale ressaltar que o seu processo de elaboração tem como pano de fundo a sociedade burguesa eurocêntrica. Verifica-se no conjunto das ideias goldmannianas que se trata de uma crítica eurocêntrica ao eurocentrismo. Isso fica evidente no fato de o autor não vislumbrar possibilidade alguma de transcendência vertical no romance de origem burguesa. Ele é a visão mecanicista e imóvel da realidade. Realmente, ele tem razão ao perceber a homologia entre forma e conteúdo com a visão de mundo dessa classe, mas existe, sim, a possibilidade de superação. Entretanto, ao criar o romance como materialização no plano imaginário da sua visão de mundo, a burguesia elaborou uma forma que permite ver a fragilidade epistêmica em que se estabelece.

Em toda produção cultural burguesa (ciência, arte, literatura, filosofia, religião etc.), está “implícito o conjunto de seu universo” (1967a, p. 9). Portanto, toda racionalidade da burguesia é uma autorreferencialidade.

A possibilidade de superação é possível, porque a produção cultural não é um privilégio exclusivo da burguesia. Mesmo tendo o controle dos meios de produção, as classes sociais e formações sociais marginalizadas, diante das contradições geradas pela visão hegemônica e dos embates históricos, elaboram seus produtos culturais.

No caso específico da literatura, ao fazer uso de uma criação burguesa, o romance, que acomoda a visão de mundo no plano da forma, os oprimidos não tem outra saída a não ser a superação da estrutura formal do romance para acomodar uma visão de mundo construída a partir de outros referenciais.

A solução estética oferecida pela literatura dos oprimidos é tão somente um recurso formal para estabelecer a homologia entre a visão de mundo do oprimido e a estrutura mental que acomoda essa visão de mundo. Ao fazer isso, a literatura do oprimido se projeta como uma alternativa para superar a limitada visão de mundo burguês.

Essa é razão pela qual muitas dessas obras que ofereceram epistemologias alternativas foram deixadas à margem dos cânones literários. Quanto mais radical a ruptura com o padrão hegemônico, mais silenciadas e marginalizadas essas obras foram.

O primeiro desafio do crítico é recuperar essas obras que oferecem a possibilidade de um conhecimento emancipatório. Essa emancipação não deve ser tomada apenas do ponto de vista do conteúdo, mas também da complexa rede de relações que configura a homologia entre a forma e o conteúdo, tão defendida por Goldmann. Segundo ele, “o romancista deve ultrapassar a consciência de seus

heróis e que esta superação [...] é esteticamente constitutiva da criação romanesca” (1967a, p. 13).

A estrutura psíquica que orienta a visão de mundo do romance burguês reduz todos os valores transindividuais (moral, estética, generosidade etc.) das consciências individuais, deixando-os apenas como realidade humana essencial, e priva o indivíduo de qualquer possibilidade de experiência com a totalidade. Aí reside cabalmente a gênese do herói problemático, cuja busca pela totalidade será sempre também degradada, uma vez que a estrutura mental que orienta a criação romanesca o conduzirá sempre para a supressão dos valores transindividuais e para a acomodação à estrutura burguesa estabelecida num processo permanente de coisificação.

O estruturalismo genético parte da hipótese de que todo comportamento humano é uma tentativa de dar uma resposta significativa a uma situação particular e tende, por isso mesmo, a criar um equilíbrio entre o sujeito da ação e o objeto sobre o qual ela se exerce, o mundo ambiente. (GOLDMANN, 1967a, p. 204)

Ao produzir literatura, o que o sujeito transindividual busca é uma resposta significativa que, por sua vez, é a expressão de sua maneira de conceber o mundo. As diferentes formações sociais devem ser vistas como uma diversidade de racionalidades que precisam ganhar legitimidade dentro de suas singularidades. A literatura como uma razão implica num ato de conhecer para intervir no sentido de conservar ou transformar as estruturas opressoras.

Em seu texto “A ecologia do saberes”, Boaventura Santos (2006, p. 158) afirma que “todos os conhecimentos sustentam práticas e constituem sujeitos”. Se a literatura constitui uma racionalidade, faz-se necessário recuperar os saberes

alternativos produzidos por esses diferentes sujeitos, reconhecendo os limites epistemológicos da razão burguesa e a necessidade de recorrer a outras racionalidades para superá-la.

No próximo capítulo, analisaremos a obra *O louco da Cati*, de Dyonelio Machado, buscando estabelecer a relação dialética entre forma e conteúdo de modo que a obra estabeleça uma homologia entre a produção artística e a visão de mundo do oprimido. O objetivo é identificar as categorias psíquicas com as quais o oprimido representa o mundo e como estas se projetam na forma do conteúdo e no conteúdo da forma, garantindo a coerência possível dessa classe social.

Dyonelio Machado, em *O louco do Cati*, estrutura o mundo na perspectiva do oprimido. Sendo a obra uma projeção simbólica da consciência da classe social que a produziu, a literatura do oprimido se coloca como uma alternativa para superação dos mecanismos de opressão, uma vez que, vivendo no centro das contradições, só o oprimido pode encontrar alternativas para transcender a estrutura opressora elaborada e legitimada pela consciência possível do opressor.

CAPÍTULO III

A LITERATURA DO OPRIMIDO: UMA ANÁLISE DE *O LOUCO DO CATI* DE DYONELIO MACHADO E A POSSIBILIDADE DE TRANSCENDÊNCIA

- *E lá se está melhor?*

- *Em parte nenhuma se está bem, quando não se está livre, filosofou o outro. (MACHADO, 1984, p.89)*

[...]

Sempre tão quieto... O que é que ele faz? – quis saber certa ocasião um dos parceiros de Noberto.

- *Ele cisma. (ibidem, p.57)*

Grandes obras de arte tendem a não ser compreendidas em seu tempo. Desse modo, escritores como Dyonelio Machado e Lima Barreto tiveram quase completamente silenciadas e jogadas em completo ostracismo e desconhecimento.

O louco do Cati tem sido visto pela crítica atual como uma das obras mais bem construídas da literatura brasileira. Mas, em 1942, quando foi publicada, a obra recebeu severas críticas, em razão de seu caráter original na estrutura formal e na linguagem empregadas por Dyonelio Machado. Poucos foram os que reconheceram na obra seu aspecto inovador. Segundo Guimarães Rosa, “se o livro de Dyonelio tivesse sido escrito em francês ou em inglês e por autor estrangeiro, era prêmio Nobel, sem dúvida”. Acrescenta ainda: “para mim, os melhores livros que já li até hoje, como originalidade, como realização, como beleza, foram o de Herberto e *O louco do Cati*, de Dyonelio Machado”.

Mário de Andrade também ficou profundamente impressionado com a qualidade estética e pungente de *O louco do Cati*. Em carta enviada a Machado, o

autor de *Paulicéia desvairada* declara: “Que impressão estragosamente profunda esse livro de causou”. E acrescenta: “*O louco do Cati* morde e marca [...]”.

O que chama a atenção na obra de Dyonelio Machado é a sua opção pela visão de mundo do oprimido. O estranhamento causado pela ruptura com as estruturas epistemológicas que caracterizam outro modo de conceber a realidade do lugar de enunciação do oprimido, fez com que a obra não fosse compreendida pelo rompimento radical com as estruturas mais profundas do poder.

Dyonelio Machado: o mundo do oprimido

Dyonelio Machado nasceu em Quaraí – RS, em 21 de agosto de 1895. Nesse período, essa região na fronteira com o Uruguai era comandada politicamente por oligarquias rurais. Com o advento da República, foram travadas, entre 1893 e 1895, cruentas lutas entre republicanos e liberais, tendo Quaraí como um dos seus principais cenários.

A infância de Dyonelio Machado foi marcada por relatos de conflitos sangrentos. Nos arredores de Quaraí, encontra-se o arroio do Cati, local em que foi estabelecida uma prisão a céu aberto durante a Revolução Federalista. Segundo relatos de ex-combatentes, sob o comando da “Hiena do Cati” (alcunha dada ao general João Francisco Pereira de Souza), degolas e torturas eram frequentes.

São essas imagens que povoaram a infância e a adolescência do escritor gaúcho, uma vez que o mesmo só deixaria Quaraí em 1912, quando se mudou para Porto Alegre a fim de dar continuidade aos seus estudos.

Outro aspecto que vai marcar profundamente a vida do escritor é o assassinato de seu pai, em 1902. Dyonelio estava então com sete anos de idade. A condição difícil em que ficou sua família o obrigou a trabalhar muito cedo, a fim de custear seus estudos e ajudar a sustentar a família.

A estreia literária do escritor de *O louco do Cati* se deu aos dez anos quando compôs os versos de “As calças do babadão”. Nesses versos, o autor destaca seu desconforto em ter que usar bombachas reformada pela mãe para frequentar a escola. Ainda em Quaraí, funda com outros garotos jornais manuscritos que já revelavam a preocupação do escritor com a realidade. Em entrevista concedida a Murilo Carvalho, em 1975, Dyonelio destaca as impressões sobre esses primeiros anos:

Minha vida foi marcada pela solidão do pampa, aquele aprisionamento de horizonte aberto foi uma coisa tremenda. Me obrigou a voltar-me para dentro de mim mesmo, à procura de alguém. [...] A poesia seria uma forma de sublimação das angústias infantis, nessa fase. (CARVALHO, 1975)

Em 1914, Dyonelio retorna a Quaraí, não conseguindo dar continuidade aos estudos em Porto Alegre, pois o tio que o ajudava a se manter na cidade estava enfrentando problemas financeiros. Ele vai permanecer na pequena Quaraí até o término da Primeira Guerra. Lá exerceu as funções de professor no colégio municipal e diretor do jornal *O cidadão*.

O retorno a Porto Alegre após a Primeira Guerra marca também o forte engajamento do escritor gaúcho no âmbito da militância política. Dyonelio foi um dos

líderes da Aliança Nacional Libertadora – organização que confrontava Getúlio Vargas. Fundou o dirigiu o jornal *A informação* que fazia oposição ao governo de Epitácio Pessoa. O envolvimento com a Aliança Nacional Libertadora o levou à prisão passando um ano na cadeia em Porto Alegre, completado por outro ano preso no Rio de Janeiro.

A militância política e os estudos de medicina, iniciados em 1923, não o afastaram da literatura. Concomitantemente aos estudos e à militância política, publicou ensaios, contos e crônicas em jornais e revistas.

Em 1929, formou-se em medicina em Porto Alegre e, a fim de especializar-se em Neurologia e Psiquiatria, muda-se para o Rio de Janeiro, em 1930. Em 1933, retorna a Porto Alegre onde reassume sua clínica no Hospital São Pedro e leciona Neurologia e Psiquiatria na Santa Casa de Misericórdia.

Seu romance de estreia, *Os ratos*, foi publicado em 1935. Segundo Arrigucci (2004, p.200), “trata-se de um romance breve, concentrado, surpreendente pela originalidade saída do mais prosaico, com perfeito equilíbrio entre os elementos psicológicos e sociais, explorados em profundidade, numa forma simbólica de longo alcance”.

Nessa primeira obra, já é perceptível o percurso estético e epistemológico que orientarão a produção literária de Dyonelio Machado. A visão de mundo presente na obra traduz o universo conceitual e sensível do oprimido. Em Dyonelio, a literatura assume papel combativo. Arrigucci (loc. cit.) destaca a importância do escritor para a ficção brasileira:

[...] sendo exemplo bom até hoje de como se pode tratar de problemas humanos básicos da vida em sociedade sem cair no naturalismo rasteiro,

nos modismos fáceis de linguagem e na mera reprodução das formas de brutalismo e violência que infestam nossas cidades, degradando nossa existência.

A opressão e o oprimido na obra de Dyonelio Machado não são tomados apenas como conteúdo. O que nós temos em suas obras são personagens que já sentiram em sua própria consciência o encarceramento. A representação de mundo que daí brota, traz essas marcas de aniquilamento tanto no plano da forma, quanto do conteúdo, conforme veremos mais adiante.

Ainda em 1935, o autor preside a solenidade que instala a Aliança Nacional Libertadora no Rio Grande do Sul. Seu envolvimento com a ANL o levou à prisão por duas vezes nesse mesmo ano, sendo na primeira, por mais de três meses e, na segunda, por dois anos. Na segunda vez, após seis meses, foi enviado à Casa de Detenção no Rio de Janeiro, onde ficou por mais um ano e meio.

Vale destacar que é nesse ano que Dyonelio, no Rio de Janeiro, tem contato com membros do Partido Comunista, aderindo também às ideias socialistas. A visão de mundo que Dyonelio nos oferece em suas obras não é um fato dado a priori. Ela representa no plano simbólico as relações sócio-históricas do sujeito e da sua classe social.

Em 1942, o autor publica *O louco do Cati*. Dyonelio estava com sérios problemas de saúde resultantes das várias prisões políticas que ele sofreu. Além disso, o autor vivia um momento de profunda depressão. Sofrendo de uma cardiopatia e acometido de depressão, o autor estava impossibilitado de escrever. Diante dessas condições tão adversas, *O louco do Cati* foi ditado à mulher e à filha em 1941. Posteriormente, o texto foi datilografado e publicado pela Editora do Globo

de Porto Alegre em março de 1942. Em depoimento dado a Danilo Ucha em 19 de agosto de 1979, Dyonelio descreve o modo como a obra foi concebida: “Escrevi-o na cama... ditando para minha senhora... para minha filha... brincando com o lápis... Depois, os amigos iam datilografando....” (UCHA , 1979).

Em 1982, o autor destaca numa entrevista os motivos que o levaram à escritura da obra.

Para começar, eu estava prisioneiro: desta vez da cama. Rodeado de colegas bondosos, prestativos, com um eletrocardiograma, que afinava pelo que eu sentia. Numa situação destas é muito fácil desesperar. Ou procurar (respeitando a medicação naturalmente) uma sublimação do mal. Optei por esta última. (STEEN, 1982)

Essa declaração de Dyonelio Machado é muito significativa. De acordo com ela, a obra nasce de um processo de crise do autor. As tensões geradas nesse percurso podem produzir dois movimentos: acomodação ou superação. A acomodação significa render-se ao fatalismo de que não é possível superar as forças de opressão a que os indivíduos estão/são submetidos. A superação da opressão e de suas forças geradoras só é possível quando o próprio oprimido sai de seu estado de consciência superficial, quase mítica, como pode ser vista em *O louco do Cati*, para uma consciência construída reflexivamente por aquele que vivencia as situações-limite da opressão e da violência.

Em *O louco do Cati*, um homem adentra a trama, como um alienado e calado acompanhante de um grupo, e dela sai, tendo absorvido o significado do texto, do qual se tornou personagem central. Numa época em que a psicanálise, Sigmund Freud e Carl G. Jung não tinham difundidas suas ideias, a história do homem-cão, sem rosto, sem nome, sem passado, perseguido por seus fantasmas interiores, simbolizando o inconsciente e a marginalidade, não foi compreendida. (GRAWUNDER, 1995)

A obra literária na perspectiva goldmanniana

Antes de iniciarmos a análise do livro de Dyonelio Machado, convém retomar a concepção de obra literária que orienta a visão de Goldmann. Para ele, conforme já vimos anteriormente, “a obra literária é a expressão de uma visão de mundo, de uma maneira de sentir o universo concreto de seres e de coisas, e o escritor é um homem que encontra uma forma adequada de criar e expressar este universo” (GOLDMANN, 1967b, p. 7-28).

Embora os estudos literários tenham consciência da inseparabilidade entre forma e conteúdo, a crítica literária não tem encontrado uma síntese capaz de estabelecer o equilíbrio entre forma e conteúdo de modo a reuni-los num mesmo denominador comum.

A escolha do modelo de análise goldmanniano se justifica pelo fato de compreender a obra literária como produto da elaboração de um universo imaginário e coerente onde o escritor não pode separar o que tem a dizer da maneira de dizer. Nenhum estudo literário que busque esclarecer a funcionalidade da obra de literária, segundo Goldmann, deve rejeitar a relação entre o social e o estético. Segundo Francastel (1967, p. 19),

A arte é ao mesmo tempo um modo de compreensão e um modo de ação que informa a totalidade da experiência; é uma atividade material e simbólica que não se limita à elaboração de objetos não usuais, mas que se associa às modalidades as mais diversas da ação.

O estruturalismo genético apontado por Goldmann oferece um método capaz de superar tanto o conteudismo (sociológico ou biográfico) quanto o formalismo

tecnicista. Segundo ele, a tarefa do crítico é compreender e explicar as estruturas significativas imanentes à obra literária.

A perspectiva goldmaniana se caracteriza por um pessimismo epistemológico. Segundo ele, “os valores autênticos, tema permanente de discussão, não se apresenta na obra sob a forma de personagens conscientes ou de realidades concretas” (GOLDMANN, 1967b, p. 14).

Goldmann destaca ainda o “caráter degradado” (loc. cit.) do herói e da busca de coerência na visão de mundo proposta pela obra. Se toda obra literária consiste em uma síntese possível da visão de mundo de uma determinada classe social, a representação simbólica dos conteúdos abstratos e conceituais tende à reificação da visão de mundo dessa classe.

Sendo o romance uma criação burguesa, para representação, no plano simbólico, da sua visão de mundo, os valores tematizados se revestem na obra de um “caráter ético”, conforme destaca Goldmann (loc. cit.). Ele concorda ainda com o pensamento de Lukács ao afirmar que no romance “a ética do romancista converte-se em problema estético da obra” (loc. cit.).

Essa constatação levou Goldmann a construir uma visão pessimista da obra literária, uma vez que o romancista, como parte integrante da classe burguesa ou, como aponta Coutinho (2005, p. 54-5), vivendo um “intimismo à sombra do poder”, elabora sempre uma representação simbólica em que as estruturas significativas tanto no plano do conteúdo, quanto no plano da forma, legitimam a visão de mundo da burguesia.

Segundo Goldmann, toda experiência mediatizada pela obra literária tende à degradação. A natureza problemática se dá porque a forma de expressão do conteúdo abstrato e conceptual (valores qualitativos) não coincide com os valores de uso que regem a práxis da burguesia. Desse modo, fica patente a impossibilidade de superação da “forma romanesca da estrutura do meio social onde ela se desenvolveu” (GOLDMANN, 1967b, p. 15).

A impossibilidade de “transcendência vertical” (Ibidem, p. 12) ocorre porque o agente mediador da representação simbólica faz parte do mundo em que se desenrola a busca do herói problemático. A mediação não consegue superar a consciência de classe que produziu a obra literária, uma vez que o agente mediador legitima-se na visão hegemônica de sua própria classe, embora em muitas dessas produções seja possível perceber um certo instinto de revolta e de desejo de subversão.

Dyonelio Machado e *O louco do Cati*: a forma do conteúdo

Dyonelio Machado escreve *O louco do Cati* durante o governo de Vargas num período bastante problemático para um intelectual que se pautava por uma ideologia de esquerda. Recorta o tema da opressão e do aniquilamento do sujeito. Utilizando-se de elementos históricos, políticos e geográficos, Dyonelio Machado traz à tona o universo do oprimido. Não se trata de uma obra sobre a opressão, mas, sobretudo, sobre a visão de mundo do oprimido.

O autor se debruça sobre a realidade à sua volta e se aprofunda no drama dos oprimidos. Essa opressão não modifica apenas as relações exteriores das personagens, mas se projeta para dentro da consciência das personagens. Ela está em toda parte: no Rio de Janeiro, em Porto Alegre, em Florianópolis, em São Paulo, nos cafés, nas ruas centrais na periferia, no interior, em todos os lugares, como um espectro que atormenta e que limita o desenvolvimento de cada ser humano.

A opressão que sufoca e limita a ação humana não é uma ideia, um assunto de intelectuais, mas o resultado de uma ação proposital de uma classe opressora que a coloca não apenas como uma ação de fora para dentro, mas, sobretudo, como processo de alienação do sujeito diante de suas possibilidades.

A “aventura” do maluco envolve o leitor. É de sua angústia, de seu psiquismo, de sua loucura que nasce toda esperança. Dyonelio trata a questão social de um outro lugar de enunciação, revelando suas consequências mais graves e mais profundas. O medo, o encarceramento, a angústia, a loucura são elementos que compõem o aparato subjetivo que se perde no tempo histórico-social e oferece a possibilidade de compreender e explicar a totalidade do mundo do oprimido. Essa experiência possibilita a apreensão da problemática do oprimido e de sua classe com os mecanismos de opressão e as consequências íntimas que as estruturas de dominação produzem na esfera social e psíquica do oprimido.

Ao particularizar a vida insignificante do homem-cão e de outras personagens marginais, Dyonelio busca apreender a realidade na ótica daqueles que se encontram na periferia da organização social e vivenciam cotidianamente a angústia e a opressão.

O estado psicológico do maluco com sua aparente fragilidade permite-nos apreender a realidade cruzando contexto sócio-histórico com o seu eco na vida interior do personagem. A loucura do personagem resulta da sua imersão em um ambiente cuja *práxis* se estabelece e se consolida pela violência.

No plano conceptual, Dyonelio Machado oferece uma resposta para a superação dos mecanismos de opressão: a exorcização das estruturas psíquicas que legitimam a visão de mundo do opressor. Segundo Freire (1987, p. 30), somente o oprimido tem condições gnosiológica e epistemológica de superar a visão de mundo do opressor, porque vivendo todas as contradições e tensões advindas da estrutura capitalista burguesa, fundada em valores quantitativos, somente ele tem possibilidade de construir outras racionalidades capazes de apontar alternativas reais de superação da visão de mundo hegemônica do opressor.

Ao construir uma narrativa que tem como personagem “central” um louco que vem de uma região na fronteira do Rio Grande do Sul, Dyonelio não quer descrever uma situação particular, exótica, mas falar do homem universal cujas potencialidades são limitadas pela *práxis* da violência.

A loucura do homem-cão lhe confere a capacidade de desmascarar todas as incoerências e dissimulações que a ação dos opressores estabelece. A obra *O louco do Catí* transpõe para o plano simbólico a resistência à visão de mundo da burguesia na crença da ação histórica e libertadora que é capaz de conferir ao homem consciência da sua existência e de sua dignidade.

A obra destaca ainda a importância da ação coletiva na construção da consciência. Não se trata de personagens que vivem uma crise e que mergulham em uma viagem psicológica interior na tentativa de encontrar as respostas para um

mal ontológico. O percurso vivido pelo louco evidencia que a superação dessa loucura só é possível pela solidariedade. É no contato com os outros homens que se viabiliza a superação da alienação e da opressão.

A obra de Dyonelio Machado na esfera do conteúdo ratifica uma recusa do sedativo oferecido pelas classes dominantes que, em nome do progresso e da ordem, violentam e oprimem a fim de que a estrutura opressora seja legitimada. As soluções oferecidas são ilusórias: estradas, pontes, trilhos que não levam a lugar nenhum.

O que nos chama a atenção nesse livro é a ausência do herói problemático. Na verdade, há um deslocamento no eixo na narrativa no que se refere às personagens. Nas cinco seções em que a obra está dividida, não temos heróis problemáticos. O herói problemático, segundo Goldmann (1967a, p. 14), evidencia uma busca degradada por valores autênticos. Degradada porque o agente mediador que elabora essa síntese não consegue superar a estrutura do meio social em que ele vive.

Outro aspecto interessante em *O louco do Cati* diz respeito à dificuldade de acomodá-lo numa designação de gênero. A indicação que aparece na primeira edição – aventura – parece indicar que o próprio autor tinha consciência de que sua obra não se enquadrava aos parâmetros clássicos do gênero romanesco.

Tendo suas origens na epopeia, o romance se constrói centrado na ação individual do herói. O “herói da aventura de Dyonelio é um homem desequilibrado, sem nome, desconhecido, com medo, sempre confuso, curvado e sempre com um olhar vago. O louco não pode nem ser tomado como protagonista. Durante toda narrativa sua presença se configura por uma ausência. A busca é autêntica. A

estrutura repressora e violenta representada simbolicamente pela imagem do Cati precisa ser superada. A aventura vai da loucura para a consciência de que é possível eliminar as estruturas do Cati da mente do oprimido.

O Cati perde na obra a sua dimensão espacial para ganhar contornos de projeção psíquica. As experiências vividas no Cati espacial situado no passado se atualizam num presente que evoca a sua permanência. Desse modo, o Cati é uma realidade que ainda não foi superada. O mais intrigante é que apenas o “louco” tem essa perspectiva. Para os demais personagens, o Cati remonta a um passado historicamente superado.

Ao seguir viagem em direção à praia, os quatro rapazes param em uma hospedaria para comer e descansar. Embora aquele espaço pareça um lugar seguro, o “louco” vê nas relações mais profundas indícios do Cati.

- Isto! isto é o Cati!

A figura estranha bracejava na esplanada da frente da hospedaria, no centro da enorme esfera de luz da alvorada. Com o gesto apocalíptico abrangia a casa, os contrafortes, as dependências – que na claridade da manhã, saíam do desenho apenas esboçado pela penumbra da véspera com um recorte militar mais vivo: eram, *mesmo*, redutos, quartel, casamatas.

- E dominando o “terreno”, como “em posição” à sua frente – o seu Ricardo, o dono (sempre madrugador), grande, grosso, cabeleira lançada para trás bigodudo.

- É o Cati! (MACHADO, 1984, p. 23)

É aqui que reside a “loucura” – a capacidade de ver a realidade mais profunda. A hospedaria reproduzia as mesmas estruturas do Cati. O mundo que se estruturava ali reproduzia o desenho do Cati.

Quando Noberto é capturado pela polícia, o “maluco” tem a mesma reação:

- Quem é aí um tal de Noberto? Noberto? – indagava o homem que vinha adiante, em voz dura e precipitada. Os seus companheiros “tomavam posição” nos dois lados do veículo.

Noberto apareceu, no meio da curiosidade espantada de todos.

- Sou eu.

- Então me acompanhe.

Ouviu-se uma voz de terror, de terror pânico:

- Isto! isto é o Cati!

Era o maluco, um pé no ar, a cara de dor e os olhos fundos escancarados para aquele “aparato”. (Ibidem, p.0)

Mais uma vez o “louco” reconhece naquele “aparato” o Cati – realidade não superada que “tomava a mesma posição”: precipitação do encarceramento do sujeito. Quando chegam ao presídio, o homem-cão vê no presente a atualização do Cati de sua infância.

Noberto teve um choque, quando viu aquela porta fechada com as frades e um soldado de baioneta calada montando guarda. (Em Araranguá, eles haviam estado numa sala; coisa camarada. O maluco chegou-se mais para perto dele, encolhido. Aventurou a medo:

- Isto não será o Cati?

Noberto teve uma reação brusca:

- Deixa de ser bobo. (Ibidem, p. 74)

Vale destacar aqui a oposição de visão de mundo de Noberto e do maluco do Cati. Há uma contradição entre ele e o louco.

O rapaz ruivo e de olhar inteligente falava baixo para o amigo [...] (Ibidem, p. 11)

[...]

Noberto era consultado como um oráculo. (Ibidem, p. 22)

Noberto não consegue enxergar na realidade as projeções da opressão e da violência. Embora seja um militante que se posiciona contra o poder estabelecido e seja solidário com seus companheiros – “somos todos amigos” (ibidem, p. 27) –, ele conhece o Cati como História e não como vivência.

É aí que reside a impossibilidade de superação da violência e da opressão. Isso explica o fato de que, mesmo tendo um “olhar inteligente” ao longo da aventura, ele será deixado para trás.

No percurso de sua “aventura” o maluco transitará por espaços e estratos sociais diferentes. Mas o que fica evidente em todos eles é a completa alienação. No Rio de Janeiro, uma “mentalidade de máquina” começava a se criar. Enquanto todos vivam experiências alienantes e alienadas, o maluco lança o seu olhar para mais adiante:

O passageiro do bonde ocupou o seu lugar e se pôs a *apagar* um ponto a sua frente com um olhar sem conteúdo. (MACHADO, 1984, p. 8)

[...]

O passageiro pôs o olhar ao longe, num armazém isolado no meio de um grande terreno plano, e para lá seguiu. (Ibidem, p. 10)

[...]

Era preciso ter visto a sua cara, o seu olhar. (Ibidem, p. 26)

A “loucura” do personagem consiste na sua insistência de olhar para uma direção contrária àquela que maquinalmente todos insistem em seguir. Uma “mentalidade de máquina” sugere a completa acomodação do indivíduo à realidade imposta pela social que se estabelece como única maneira de ver o mundo. O louco está sempre desconfortável com essa possibilidade. Isso pode ser percebido quando o capitalista na primeira classe do navio oferece novas roupas para ele.

[...] a promessa a ser mantida pelo passageiro, de mudar de roupa, trocando-a por outra de sua nova classe. [...] *O louco do Cati*, algum tempo depois, foi içado à primeira classe do navio. O capitalista viajava com muita roupa. Nenhuma servia exatamente no corpo dele. Ficavam grandes [...]. (ibidem, p.163)

[...]

O louco do Cati estava muito desagasalhado, como notou a mulher de cara mongólica. Depois, entre seu corpo e aquelas roupas muito maiores do que devia, circulava muito vento, - até um pouco daquela neblina. (ibidem, p.170)

Percebe-se aqui a questão da visão hegemônica das classes dominantes. A única visão de mundo possível é aquela imposta e legitimada por essa classe. Não há abertura para outras possibilidades: “[...] ninguém podia admitir que houvesse gente que se alimentasse com comida de outra cor” (Ibidem, p. 163).

O capitalista se apresenta como solidário ao maluco do Cati. A iniciativa de içar o louco para a primeira classe parece ter pretensões revolucionárias. Entretanto, isto não é verdade. Ao assumir o nome de “Noberto” durante a viagem, o capitalista parece ver na ascensão econômica do maluco um ato revolucionário. “[...] Mas, na verdade, constituía uma tarefa por demais ingrata vigiar todos os passos dum indivíduo, quando entre um e outro se interpunha uma separação tão severa como aquela das classes de um navio.” (Ibidem, p. 163)

Fica evidente que a suposta benevolência da burguesia capitalista em relação aos oprimidos se dá para consolidar, legitimar e perpetuar a opressão.

Se o romance é uma criação que reflete no nível simbólico o universo burguês, portanto, relacionado a ela e aos seus valores, ele contém em sua própria gênese a contradição burguesa: o ideal de integração harmônica e de formação humanista, solidária é posto. No entanto, a sua realização será sempre uma busca demoníaca, degradada. Por mais profunda que seja a tensão entre os valores do mundo e o desejo de totalidade, o herói problemático tende à reificação do mundo burguês. O romance burguês focaliza sempre a impossibilidade de reconciliação entre o herói e o mundo. A realização dessa reconciliação no plano estético acarretaria uma fissura artística demasiadamente grande.

Sendo essa “aventura” uma narrativa do oprimido, o mundo burguês não é reificado, mas revelado em seu aspecto mais demoníaco. O louco do Cati se reconcilia com o mundo quando se reconhece como agente da história. Quando exorciza todos os fantasmas que o impedem do exercício pleno de sua consciência.

O homem-cachorro de ainda um instante quase não acreditava! Mas afugentara a assombração num relâmpago, para sempre!... Queria, dali donde estava, defronte do sol, queria – era poder estender umas mãos

vingativas de gigante, para sentir nos próprios dedos frisados de luz o esfarelar do pó do Cati, do Cati que se esboroava – lentamente, através esses anos, numa serenidade melancólica de coisa morta, que apenas vive a vida ultrajada e espectro...

Mas sorria...

Sorria, na antevisão até de um descanso, na estrada. Sorria diante daquela tarde de ouro, que dourava também a lâmina brilhante do arroio, crescido com as grandes chuvaradas da primavera. Nos olhos, nos lábios frouxos, nos dentes – uma umidade ouro-pálida ficara lampejando, dourando o seu sorriso. (MACHADO, 1984, p. 255)

Nessa “aventura” inusitada, o autor aponta para a possibilidade humana de transcendência de um estado de “consciência” simples, para superação dos esquemas mentais que legitimam a opressão. A “aventura” consiste na percepção do homem como ser social que no constante devir da história, vivenciando situações-limite de perseguição, angústia e opressão, se percebe senhor de si mesmo.

Além da linguagem própria, a eficiência da literatura concebida por Dyonelio Machado parece repousar nessa construção paradigmática seguida nos textos, em que a palavra do social desequilibra a relação eu/mundo, produzindo um efeito deliberado ou involuntário sobre as ações dos protagonistas. Contudo, a possibilidade de defender-se e buscar soluções, pelo escape na reminiscência e no encantamento da arte, percorre toda a obra do escritor. A arte torna-se a mediação ideal para os elementos sonegados da História dialogarem com o leitor. (GRAWUNDER, 1995, p. 269)

Escrita após o período em que Dyonelio Machado ficou preso por se opor ao regime de Getúlio Vargas, *O louco do Cati* oferece uma síntese do oprimido em relação à opressão. Embora a obra esteja repleta de referências à experiência vivida pelo autor, o que salta aos olhos do leitor não é a alegoria política. Não se trata de uma opção pela representação do oprimido. A opressão é condição intrínseca ao próprio autor.

A não datação da obra a partir de referências históricas dá à narrativa uma dimensão universal. O governo de Vargas ou de qualquer outro que ascendesse ao poder trará sempre a marca do aniquilamento e da alienação das massas. O que sobressai é uma grande metáfora dos mecanismos de dominação que degrada e reduz existência humana, impossibilitando o desenvolvimento de suas potencialidades. A deformidade social e psicológica impele o homem a uma condição inferior, confundindo-o com o animal mais vil.

Em “*Memórias de um pobre homem*”, Dyonelio revela com extrema lucidez sua percepção do devir da história. É fundamental que as classes oprimidas tenham consciência de sua condição para que seja possível a superação dessa condição.

Mas, e os pobres? Constituíam também a sua classe, com todas as contradições obrigatórias a qualquer classe? Sem dúvida. Mas não possuindo, ao contrário do que ocorria com a classe dominante, uma nítida consciência de classes. O que no fundo se traduzia por uma ausência quase completa de consciência da própria força. (MACHADO, 1995, p. 116)

Dyonelio vê nessa consciência que o oprimido tem dos mecanismos que o limitam e o oprimem, a força capaz de mudar o curso da história. Em *O louco do Cati* o “maluco” busca realizar-se integrando-se na comunidade humana, superando o individualismo. A tragicidade do “louco” advém de sua solidão. Ele é solitário porque ainda não existe como fato histórico objetivo. Sua solidão decorre do seu caráter pioneiro. Sua comunidade humana autêntica ainda não emergiu, mas ele já antecipa os valores implícitos que deve orientar esta classe. Sua “loucura” consiste na esperança de poder viver autenticamente.

É importante ver o “louco” como um personagem “em busca de valores autênticos num mundo degradado”, conforme destaca Goldmann. Sua solidão e seu

silêncio parecem indicar sua completa conformidade com a realidade. No entanto, isso não é verdade. É nesse aparente silêncio, que ocorre a transformação psíquica do personagem. Partindo de uma consciência simples e superficial, o seu contato com a realidade social o conduzirá a uma consciência reflexiva.

Ao longo de sua trajetória, o “louco” tem contato com personagens de vários estratos sociais. Nesse contato, ele mantém um traço particular: a capacidade de transitar por diferentes espaços sociais sem estar vinculado, ou assumir sua vinculação, com qualquer um deles. Os espaços, quer urbanos ou rurais, intelectuais ou incultos, evidenciam em suas camadas mais profundas a alienação e a degradação humana. A postura do “louco” revela uma postura de recusa de reificação diante do mundo e dos outros. Em outras palavras, essa frustração aponta para a expectativa do personagem por valores autênticos, por um encontro pleno, por relações interpessoais mais profundas que as que se lhe oferecem.

Não seria dialético excluir ou o importante ou o cotidiano e trivial. Ambos condicionam todos, mas todos os acontecimentos ontogenéticos e filogenéticos, porque esses fenômenos contraem entre si relações de parentesco íntimo. [...] Qualquer manifestação na atividade individual tem a sua réplica, quando não a sua contrapartida, no modo de funcionamento da coletividade. (MACHADO, 1995, p. 126)

Dyonelio elabora uma representação simbólica de como são estabelecidas as relações que possibilitam a perpetuação da degradação do homem. Em sua “aventura”, o herói transita por diferentes espaços que evidenciam as fontes objetivas da degradação. Na cidade, no campo, entre intelectuais, militantes, gente simples, coronel, caminhoneiros ou entre jovens em “viagem de prazer” (MACHADO, 1984, p. 27), os esquemas da ideologia opressora se revelam de maneira sutil na consciência dos homens.

A solidão do homem-cão advém de uma busca de valores autênticos, ainda que o personagem não tenha plena consciência desse processo. A designação de “louco” se faz exatamente por sua incapacidade de estabelecer relações reificadas.

O percurso da personagem é revelador. Em seu silêncio, constata que a pobreza existe em massa e que a miséria não é uma fatalidade biológica ou ambiental, mas o resultado de forças opressoras e, que o pobre é, antes de tudo, um empobrecido.

Em consonância com a interiorização das múltiplas experiências vividas pelo personagem, com nossa apreensão dessas experiências e com a sua apreensão em novos esquemas conceituais, deparamo-nos com o “louco” que se quer sujeito do processo em que está envolvido. Enfim, o processo de conscientização desemboca numa verdadeira conversão, com o duplo movimento que ela implica: por um lado, o despir-se de sua consciência simples – mitificada, por outro, expurgar todos os fantasmas que o oprimiram e finalmente caminhar na construção de uma nova realidade.

O clima onírico do final de *O louco do Catí* desdobra-se numa alegoria do percurso da personagem ao longo da obra. Percebe-se que ele finalmente se libertara das estruturas formais e conceituais que o oprimiram. Concretiza-se a libertação. O processo de conscientização é dialético: da experiência da realidade à consciência dessa experiência e daí a um novo posicionamento frente à realidade. Sendo assim, a consciência é o momento de apreensão do sentido das experiências feitas, superando sua mera facticidade. Essas novas experiências desautomatizaram sua consciência, propiciando-lhe novos esquemas mentais

capazes de antever um novo mundo não de espectros, mas de homens verdadeiramente livres.

Essa recusa do “louco” em se integrar aos espaços em que transita e, conseqüentemente, incorporar a visão de mundo capitalista está posto desde o primeiro capítulo da obra, quando “Queria um maço de cigarros... E fósforos também” (MACHADO, 1984, p. 11), dando como pagamento ao moço do armazém dinheiro falso.

A autenticidade da vida do herói, ou seja, sua “loucura”, consiste em sua aventura por uma realidade com a qual ele não se identifica. O “louco” se converte em um herói “positivo” uma vez que ele busca dar valor e significação à sua existência.

É interessante observar que a estrutura social que o herói vivenciou no Cati se projeta em sua consciência determinando todo o seu modo de ver o mundo. O Cati deixa de ser apenas uma realidade exterior e se estabelece como estrutura psíquica do personagem. Isso pode ser facilmente percebido em passagens como

- Sim do louco... Desse.... – E abraçando com olhar as “instalações”:
- Esse do Cati! (MACHADO, 1984, p. 26)
- [...]
- O louco do Cati* dormia de boca aberta. (Ibidem, p. 226)
- [...]
- Nunca vira o seu Cati de sandália. (Op. cit., p. 214)
- [...]
- Eu lhe botei uma lembrancinha dentro da mala, seu Cati. (loc. cit.)

O Cati se revela uma realidade que se incorpora à consciência do personagem. Onde quer que ele esteja, o Cati o acompanha como realidade concreta e psíquica. Essa consolidação e legitimação de práticas opressoras do

modo de pensar o mundo na mente do oprimido, Santos (2005, p.20), denomina “perversidade sistêmica”.

A experiência da personagem é homóloga à do autor. Vivendo toda a opressão durante o governo Vargas, Dyonelio se recusa a aceitar a visão de mundo do opressor, o que consiste em uma “loucura”.

A ditadura, essa forma de governo que já hoje parece ser um produto natural e obrigatório da política brasileira, lançando está mística, sabia por antecipação quanto resultado tiraria com ela diante de massas timoratas, ingênuas, nada politizadas. (MACHADO, 1995, p.126)

A obra de Dyonelio Machado evidencia a necessidade de renovação de conteúdo, ligado a uma extrema necessidade de transformação das estruturas sociais. Em *O louco do Cati*, o autor relaciona literatura às grandes questões humanas e histórico-sociais do Brasil. Dyonelio revela em sua práxis literária uma profunda consciência social.

Porque (*sic*) tive sonhos frustrados? liberdade de locomoção tolhida? mandato de representação cassado? livros recusados pelas editoras? Porque (*sic*) vi aumentar em torno de mim a área de solidão? Necessita primeiro saber o efeito que semelhantes ocorrências produziram na minha pessoa.

Para começar, nada disso constituiu surpresa. Nenhum desses fatos – essa é a estranha verdade – deixaram de contar com a minha colaboração. Eu fui auxiliar da reação contra mim, desde o momento em que fui seu inimigo, portanto: desde o instante em que me coloquei contra ela. Teria me subtraído a tais vicissitudes com a simples adesão ao seu modo de sentir, pensar e agir. Muitos o fizeram, e, naturalmente, não passaram por nenhum dos dissabores que me acometeram. (MACHADO, op. cit., p. 141)

Em *O louco do Cati*, o homem-cão mergulha em uma viagem solitária, buscando afastar os fantasmas que o perseguem ao longo do caminho. Não são fantasmas concretos, são espectros abstratos que o impedem de vida de realização plena, na solidariedade e na fraternidade com seus semelhantes.

Embora o herói seja um indivíduo, ele está diretamente ligado à classe social oprimida e se identifica completamente com ela. Ao longo de seu percurso, ele entra em contato com vários grupos sociais, mas não consegue se identificar com sua visão de mundo. Quando retorna ao Cati, percebe que nenhuma dessas visões de mundo foi capaz de impedir a sua degradação.

Já vinha sem chapéu.

A água desabava-lhe pelos ombros, cascadeando na barra esfiada da capa de segunda mão (duma outra mão, em São Paulo...) As calças (que Lopo, no io, lhe arranjava, calças claras, escurecidas depois) batiam-lhe nas canelas magras com um *blap* ritmado de pano molhado e cheio de barro... Os sapatos do dr. Valério (que ele uma vez lanhara de umidade alegre na geada do pátio de Geraldo) [...]

Estava escrito que haveria de chegar assim, todo degradado, [...] (MACHADO, 1984, p. 253)

No seu livro, Dyonelio assegura a superação definitiva da solidão. O autor vê na tomada de consciência do personagem a única possibilidade de transformação da estrutura global da sociedade. Em todas as formações sociais por onde o “louco” transitou, as relações foram estabelecidas tendo como centro o valor de troca. Todas estas experiências não o libertaram de seu sentimento de abandono e de solidão.

O autor revela nas páginas de sua obra que uma visão de mundo não é um fato dado a priori. As ações concretas de uma formação social resultam dos esquemas mentais que foram sendo construídas nas relações sócio-históricas.

Mas, que viagem – que volta – para o atingir! Tivera de chegar até – o Homem decaído e sobrenatural (lobisomem, semi-homem)... Agora compreendia tudo! Não valia a pena lutar – ou fugir, como sempre vinha fazendo, como o fizera ainda ali nomeio do campo, na véspera, diante do vulto negro que tinha uma capa negra, - e que lhe lembrara aqueles outros homens vestidos de preto, de dólmãs pretos onde luziam reflexos metálicos de botões, ou de dólmãs pretos ensopados de sangue... Na sua humilhação inferior, quando muito era um... Homem-cachorro! Bem que *sentira* sempre a sua sofreguidão canina, quando engolia o seu tassalho de carne... os seus silêncios invencíveis de cão... uma vez, que fora encerrado num quarto como um cachorro! ... o olhar triste de animal que erguera,

certo dia, para o rosto moreno de Nanci (a mulher) e que tanto a perturbara... E um rabo que abanava, ingênuo, a cada “festa”... - Tudo assim, havia sido uma “preparação” para aquele momento, – o *seu* momento [...]. (loc.cit.)

A narrativa termina com a tomada de consciência do indivíduo de todas as estruturas opressoras que impediram a realização plena e digna do homem. É no plano social, em contato com a realidade histórica, que o indivíduo ganha consciência de sua condição de “Homem decaído”, “homem-cachorro”. A realidade do Cati estabelecida em sua mente o encarcerava com a perspectiva de que essa era a única realidade possível. A superação dessa realidade só foi possível quando o oprimido supera no campo das ideias a visão de mundo do opressor. “Ele teve um sobressalto, – que foi como um brilho estremecido. – E pode ver então, lá à sua frente, o sol atirando-o contra as próprias ruínas, inundando-as.” (MACHADO, 1984, p. 255)

O autor conclui a obra ressaltando sua percepção dinâmica da história. É nesse devir da história e da sociedade que a ação humana pode transcender a visão de mundo que se coloca como hegemônica.

A opção de Dyonelio pelo oprimido não se dá por solidariedade. Ao projetar *O louco do Cati* no panorama sócio-histórico da Era Vargas, o autor não se baseia em ideias abstratas, mas transpõe para o plano simbólico uma síntese coerente da época do Estado Novo, na perspectiva daqueles que estavam à margem dessa estrutura social. A obra nasce não como *mimesis* da realidade do oprimido, mas como uma resposta coerente no campo simbólico do universo psíquico que determinam a consciência desse grupo.

Em 1941, depois de sucessivas prisões por suas convicções políticas de esquerda, o escritor gaúcho encontrava-se extremamente debilitado física e mentalmente. A obra nasce dessa síntese que o escritor faz da opressão e da possibilidade de transcendência dos esquemas opressores como única possibilidade de afirmação da existência. Segundo Dyonelio (1995, p. 28), "*O louco do Cati* foi um desafio com a morte, ou eu escrevia o livro ou morria. Está meio dramático, mas é certo". As tensões e contradições geradas pelo sistema opressor, não têm seu reflexo apenas na estrutura social, mas, sobretudo, se refletem na consciência do autor. A obra nasce como uma resposta da consciência possível do oprimido frente às contingências e tensões que marcam o contexto sócio-histórico de sua classe.

Em 1942, quando foi publicada, a obra recebeu severas críticas da intelectualidade de modo geral. O caráter experimental da narrativa, a denúncia das mazelas sociais e da opressão política dava à obra um caráter subversivo, ao assumir no plano ideológico uma posição contrária a do poder estabelecido. Dyonelio põe em jogo as questões decisivas da vida social, as concretas relações sociais de poder. Como intelectual, há uma clara recusa de se colocar a serviço dos poderes opressores. Sua condição de marginalidade, de negação da ideologia dominante faz com que assuma uma postura diferente de outros escritores que vivem uma relação de "intimismo à sombra de poder". Segundo Coutinho (2005),

Esse "intimismo" liga-se diretamente ao problema da ornamentalidade da cultura. O processo de cooptação não obriga necessariamente o intelectual cooptado a se colocar diretamente a serviço das classes dominantes enquanto ideólogo; ou seja, não o obriga a criar ou a defender apologias ideológicas diretas do existente. O que a cooptação faz é induzi-lo – através de várias formas de pressão, experimentadas consciente ou inconscientemente – a optar por formulações culturais anódinas, "neutras", socialmente assépticas. (Ibidem, p. 54)

A visão de mundo construída nessa obra deixa patente a crença no devir da história. O processo de transformação da personagem acontece quando ele enfrenta os espectros que o levaram à solidão, à angústia e à apatia pela vida.

Os três últimos capítulos de *O louco do Cati* são muito significativos porque revelam a crença na superação da dominação. A personagem transcende sua condição de homem-cão ao recuperar sua humanidade que o medo, a violência e a opressão o fizeram perder.

Dyonelio Machado e *O louco do Cati*: o conteúdo da forma

A escrita de Dyonelio Machado em *O louco do Cati*, embora fragmentada, pretende-se objetiva, dinâmica e concreta. A realidade criada simbolicamente se constitui num instrumento de comunicação através do qual o mediador oferece um produto voltado dialeticamente para o grupo social que a produziu. Há por trás da narrativa uma percepção nítida de que é possível penetrar inteiramente a realidade. É possível perceber que a realidade exterior projeta para o mundo psíquico as mesmas estruturas que orientam o mundo exterior.

Em *O louco do Cati*, forma e conteúdo se imbricam coerentemente. Para penetrar inteiramente a realidade, o autor coloca em xeque as instâncias da narrativa tradicional, no modo como o autor concebe o herói, a linguagem, a narração, o tempo etc.

Segundo Goldmann, a presença do “herói problemático” caracteriza cabalmente a forma romanesca. Entretanto, essa categoria não se aplica ao “louco”

do Cati. A personagem não evidencia nenhuma crise de valores resultante da cisão entre interioridade e exterioridade. O que temos é um personagem que, diante do abandono, da violência, do medo e da solidão, encontra-se encarcerado dentro de si mesmo e no mundo.

Pina (1978) aponta outra categoria de herói no romance realista socialista: o herói positivo. Segundo ele,

O herói positivo encarna a contradição entre o ideal e a realidade: nas relações com as demais personagens sublinha as necessidades sociais e os objetivos que lhes condicionam no agir, na prática social dos indivíduos quer dizer, representa aquela contradição como produtiva, produzindo a partir dela estímulos e impulso para a ação criadora das massas. (PINA, 1978, p. 24)

Segundo esse crítico, o que caracteriza o herói positivo é sua consciência libertadora. Sua ação movimenta as massas. Em *O louco do Cati*, o herói não age para intervir na realidade exterior. O seu silêncio resulta da sua impossibilidade de agir enquanto estiver atormentado pelas memórias da violência e da opressão que a exterioridade imprimiu em sua consciência. A questão na obra não são os conflitos ligados à materialidade e ao exercício do poder na sociedade, mas o que isso provoca nas estruturas mentais tanto dos opressores quanto dos oprimidos nessa sociedade.

No romance de Dyonelio, o herói não é um sobrevivente em um mundo degradante e degradado. A configuração social e ideológica da realidade não restringiu apenas a vida material das personagens. Ela degradou, sobretudo, sua dimensão psíquica, reduzindo-o à condição de um “homem-cão”.

Segundo Bosi (1997, p. 388), “Dyonelio Machado tem escavado os conflitos do homem em sociedade, cobrindo com seus contos e romances-de-personagens a gama de sentimentos que a vida moderna suscita no âmago da pessoa”.

Para esse herói oprimido e violentado no âmago de sua consciência, não há nenhuma perspectiva de futuro, como ocorre com o herói positivo. Enquanto a visão de mundo do opressor não for superada, não há possibilidade de vislumbre do futuro.

Moysés Velinho, em *Dyonelio Machado do conto ao romance* (1944, p. 40), caracteriza outro tipo de herói denominado “pobre diabo”. Em sua análise de *Os ratos*, Velinho caracteriza o personagem central como “*um infeliz que se consome sem heroísmo*”. Nesse livro, a infelicidade se dá pela busca desesperada do herói pelo dinheiro, que garante a sua existência no contexto capitalista.

Nenhuma dessas categorias de herói pode ser aplicada ao maluco *do Cati*. O herói da narrativa é um herói “oprimido”. A sua condição não resulta de sua ação, nem da sua tentativa de se acomodar em relação aos valores hegemônicos do grupo social dominante. Ele não se identifica com a realidade socioeconômica do contexto capitalista. Essa opressão o impede de se constituir como sujeito. O herói “oprimido” revela a estrutura dominante às avessas. Vivendo todas as contradições numa sociedade que lhe nega todas as possibilidades de existência, o herói “oprimido” rebela-se contra toda e qualquer forma de reificação do mundo do opressor. Sua recusa configura-se em uma “loucura”, uma vez que esse herói busca superar a visão de mundo do opressor em sua consciência. O que o herói oprimido deseja não é a reconciliação com o mundo do opressor, individualista, violento e

materialista, mas sua completa superação tanto no que tange à interioridade, quanto à exterioridade.

O uso da linguagem na narrativa de Dyonelio também é muito particular. Velhinho (1944, p. 86) percebeu o caráter subversivo na narrativa do autor ao destacar que “O Sr. Dionélio Machado rompeu com a tradição e entrou, não apenas a cortar os excessos, mas a despir, a desbastar o estilo de suas carnes próprias, a desfalcá-lo de sua própria substância, até deixá-lo quase inanimado”.

Em *O louco do Cati*, a forma da palavra é homóloga ao conteúdo da narrativa e à estrutura social que a elaborou. Ela condensa toda a experiência histórico-social. Ela não está cheia de conteúdo apenas pelo seu caráter alegórico na constituição da narrativa, mas está cheia no sentido de materializar no corpo do texto estrutura homóloga à experiência histórico-social.

Desse modo, a linguagem em *O louco do Cati* deve ser considerada não somente como uma questão de ordem linguística, mas também de ordem epistemológica.

A obra situa a questão da relação entre literatura e realidade. A linguagem deve ser percebida como reflexo de uma totalidade social, cujas contradições são reconhecidas e materializadas na própria escritura do texto. A linguagem coloca em evidência uma realidade descontínua de modo a torná-la produtiva e operante em relação aos sujeitos da recepção, em lugar de uma concepção mimética que transforma idealmente o texto no lugar de solução imaginária das contradições. A narrativa de Dyonelio transpõe para o plano da construção formal da obra uma concepção do devir da história e, conseqüentemente, da possibilidade de ruptura dessas ideologias opressoras.

Toda obra literária deve ser vista como um produto da elaboração coerente no plano abstrato, cuja estrutura “corresponde àquela para que tende o conjunto do grupo” (GOLDMANN, 1967a, p. 209).

O trabalho do crítico, segundo o estruturalismo genético, consiste em estabelecer “relações entre os conteúdos das obras literárias e os da consciência coletiva” (loc. cit.). Esses conteúdos que caracterizam a visão de mundo de uma determinada formação social estão presentes na estrutura da obra literária. A obra corresponde então à estrutura mental de um determinado grupo social, sendo tarefa do crítico identificar a *homologia* significativa e inteligível entre o conteúdo e a forma literária e a estrutura social que nela se representa.

O estudo da forma da narrativa de Dyonelio Machado em *O louco do Cati* nos fornece alguns subsídios para compreendermos como a estrutura significativa (visão de mundo dos oprimidos) da obra se manifesta também no plano estético. Isso nos ajudará a entender a obra do escritor gaúcho naquilo que Goldmann (ibidem, p. 211) denominou como “conjunto perfeitamente coerente de fatos”.

Na seção anterior, vimos como o livro faz uma síntese do mundo do oprimido revelando todo processo de violência, de aniquilamento e de opressão que as classes marginalizadas vivenciaram durante o governo de Getúlio Vargas.

Essa condição de marginalidade pode ser percebida na própria experiência de intelectual de Dyonelio Machado, uma vez que ele nunca se filiou a grupos literários de sua época.

Não fui modernista. O quis era, examinando o passado, entender o presente.

Não tenho a menor ideia de haver contraído qualquer relacionamento (estético, ou seja o que for) com o movimento modernista. Posso assegurar, se ele acaso influenciou a literatura gaúcha da época, foi coisa

que me passou inteiramente despercebida. Na verdade até hoje, não sei ao que ele visava. Mais tarde, conheci um ou outro dos seus integrantes. Por natureza eram modernos, como jovens – quando eu já era maduro, portanto incapacitado de acompanhá-los num ideal que era meu. (MACHADO, 1995, p. 31)

Esse depoimento do autor é muito significativo. De acordo com suas palavras, o seu projeto estético não nasce de uma adesão ao movimento modernista, mas da sua completa relação com a estrutura social que ele representa.

Interessante o papel que a historiografia literária de hoje atribui ao movimento modernista. A julgar pelo que me toca, sem uma séria. A meu ver isso denota pouco ou nenhum conhecimento do que se estava fazendo em literatura no Brasil, na faixa que abrange o fim do século XIX e o começo do atual. Dá-me a impressão de que nega-se o que existira e que a nossa literatura só começou a existir a partir do movimento modernista. E, uma vez isso estabelecido, toca a engrenar no Modernismo tudo quanto vier a aparecer, porque só ele é verdadeiro. De minha parte não poderia fazê-lo, porque até hoje não sei o que foi a revolução modernista. Dialeutar mais a língua? Valorizar muito a cacologia? Isso entre nós sobejava. (Ibidem, p. 30)

Essa declaração contraria a visão de Didio (1994, p. 70) ao destacar o enquadramento estético de Dyonelio ao modernismo brasileiro de 1922 na construção de *Os ratos*, de 1934. No caso de *O louco do Cati*, o autor destaca categoricamente que a estrutura da obra emerge do desejo de retratar que “a verdade crua existia, apenas habitava outra região, que eu, sem modelo, me pus a explicar” (MACHADO, 1995, p. 31).

Essa afirmação vai ao encontro da concepção goldmanniana ao entender que a esquematização do objeto artístico encontra-se previamente dada, uma vez que a estrutura significativa que o escritor se põe a “explorar” determina a configuração formal desse objeto. “[...] todas estas relações são inter-relações recíprocas, orientadas, é verdade, mas sem excluir uma contra-ação. O psiquismo e a ideologia estão em ‘interação dialética constante’.” (YAGUELLO, 2004, p. 16)

O objeto artístico nasce de um desejo de coerência e de transcendência da condição miserável que o leva à completa estagnação. A linguagem em *O louco de Cati* revela a impossibilidade de organização da realidade do oprimido nos moldes do romance burguês.

O homem de hoje vive em alta tensão, ante o perigo da aniquilação e da morte, da tortura e da solidão. É um homem de situações extremas, chegou ou está frente aos limites últimos de sua existência. A literatura que o descreve e interroga não pode ser, pois, senão uma literatura de situações excepcionais. (SABATO, 1982, p. 54)

A estrutura de *O louco do Cati* evidencia uma subversão à visão de mundo do opressor. Isso explica o fato da obra não ter alcançado notoriedade, sendo posta no esquecimento. A visão do oprimido é substancialmente radical nessa obra. Ao optar tratar de questões cruciais nos processos de aniquilamento das esferas marginalizadas pelo poder, recusando exercer seu “intimismo à sombra do poder”, como destaca Coutinho (2005, p.54), Dyonelio é esmagado por essas instâncias do poder.

A autêntica arte da revolta contra esta cultura moribunda, portanto, não pode ser nenhuma forma de objetivismo, mas uma arte integradora que permita descrever a totalidade do sujeito-objeto, a profunda e inextricável relação que existe entre o eu e o mundo, entre a consciência e o universo das coisas e dos homens. (Ibidem, 1982, p. 58)

A possibilidade de visualização de outros caminhos para o oprimido, a superação de sua condição só é possível quando o oprimido lança para fora de sua consciência o seu opressor. A viagem do “louco” é uma aventura para tomada de consciência. No contato com os oprimidos, o “maluco” descobre que a realidade não faz sentido porque ele hospeda em sua consciência a visão de mundo de seu opressor.

Mas agora, quando as guerras totais e os totalitarismos nos trouxeram o caos universal, o romance busca inconscientemente uma nova terra de

esperança, uma luz em meio às trevas, uma terra firme em meio à gigantesca inundação. Demasiado foi destruído. E quando o real é a destruição, o romance não pode ser senão a construção de alguma nova fé. (Ibidem, p. 133)

No plano formal, *O louco do Cati* pode ser caracterizado pelo desaparecimento do herói problemático, acarretando, portanto, a superação da estrutura romanesca caracterizada, segundo Goldmann (1967a, p. 12), pela “pesquisa degradada de valores autênticos.” Dyonelio tem consciência de que a forma de sua narrativa não se encaixa na forma do romance tradicional. Isso fica evidente quando na publicação prefere denominá-lo como uma aventura. Ao longo da aventura, o que são deixadas para trás não são pessoas, mas grupos sociais que vivendo aparentemente diferentes, equacionam as mesmas matrizes opressoras.

A narrativa de Dyonelio apresenta tantas rupturas com a forma do romance burguês que não seria apropriado lhe dar essa designação. Percebe-se em toda a narrativa uma preponderância do aspecto conceptual em detrimento da ação concreta. Essas características estruturais aproximam a narrativa dyoneliana do ensaio. Goldmann (1967a, p. 145) define o ensaio como

[...] uma forma literária autônoma que se situa a meio caminho entre a filosofia, expressão conceptual de uma visão de mundo, e a literatura, criação imaginária de um universo de pessoas individuais e de situações concretas. Entre as duas, o ensaio é um gênero intermediário, na medida que equaciona *problemas conceptuais* (e os grandes ensaios da história da literatura equacionam, de preferência, os problemas a que não dão resposta) na ocasião de tal ou tal *situação concreta*, ou de tal ou tal *personagem individual*.

O caráter ensaístico de uma obra se define ainda pela ironia. A “loucura” do personagem pode ser tomada como uma construção irônica do autor. O “maluco”, que se arrasa como uma sombra ao longo da narrativa é tomado por todos como

“louco”. Entretanto, é por meio de seus olhos que o leitor vê reveladas todas as matrizes da opressão que aniquilam e escravizam a mente do oprimido. O “louco” é, por conseguinte, o mais lúcido de todos.

Por isso, o ensaio possui sempre uma dimensão irônica, pois trata, em aparência, da vida ou do pensamento deste ou daquele personagem, ou descreve como se passaram tais e tais acontecimentos, quando, na realidade, os personagens e acontecimentos não passam de ocasião que permite ao ensaísta suscitar uma série de problemas de valor universal. (loc. cit.)

Dyonelio Machado constrói no campo simbólico uma ambiciosa narrativa por meio da qual faz uma sondagem das categorias estruturais que orientam a consciência dos oprimidos.

As personagens vivem visceralmente, em seus vários contextos, a violência e a alienação. O medo e a solidão perpassam a trama dessa aventura feita de muitas aventuras.

O olhar sobre a realidade se dá na perspectiva do oprimido, mas não centrado em um puro individualismo. Há uma identidade entre o que ocorre na sua consciência e as situações vivenciadas por seus companheiros de viagem. Na verdade, é só no contato com as experiências coletivas que ele percebe sua própria falta de identidade.

Todas as personagens vivem uma experiência dramática de encarceramento. Segundo Bosi (1980), “é tão grave o seu peso, que se faz sentir até quando a personagem já se viu livre das quatro paredes materiais da cela.” Em *O louco do Cati*, há um aprisionamento epistêmico e ontológico. O aprisionamento já se instalou de tal maneira na experiência do oprimido que sua consciência continua a reproduzir

os esquemas da dominação, mesmo quando não há estruturas materiais. O ser apenas consegue se perceber inserido naquela estrutura que passa a ser percebida como a única possível.

Para desenvolver a narrativa, temos um narrador onisciente que deveria ter a capacidade de penetrar pensamentos e intenções das personagens e conduzir o fluxo da narrativa. No entanto, o que se tem é um narrador à deriva. No primeiro capítulo, “*A primeira aventura foi no bonde*”, o “louco” ocupa seu lugar no bonde para iniciar sua aventura. O bonde pode ser tomado como metáfora da própria narrativa. Vale destacar que todo o percurso feito pelo bonde remete-nos à rigidez dos trilhos. Uma narrativa cuja forma pretende ser coerente com o conteúdo não pode se estruturar nos moldes tradicionais do romance.

A aventura sob os trilhos leva a personagem para um lugar semideserto. “*O fim da linha era um lugar semideserto*” (MACHADO, 1984, p. 10, grifos nossos). Não fazia muito que havia os trilhos até o novo bairro que surgia. Para ser coerente com uma realidade onde tudo é móvel, em constante devir, a narrativa precisa abandonar os trilhos para ser capaz de retratar a violência, a angústia, o medo e a opressão.

[...] Devia ser este trilho – o trilho que seus olhos haviam enfiado, longe, no arqueado da coxilha, em pleno dia, e que vinha do descampado, onde havia palmeiras, e ia para outro descampado – ponte rápida e sonhadora entre mistérios. (Ibidem, p. 20)

Predomina na moldura da narrativa o tema da busca. Essa busca se caracteriza por um desejo de superar uma realidade posta. Por trás da forma, se escondem mecanismos opressores. Quando chega à hospedaria, o edifício traduz em sua forma as mesmas representações simbólicas da dominação, “*eram, mesmo, redutos, quartel, casamatas*” (Ibidem, p. 23, grifos nossos).

A loucura funciona paradoxalmente como chave de sentido tanto no plano da forma, quanto do conteúdo. No plano formal, a “loucura” consiste em “degradar a língua metódica e sistematicamente”, como destaca Moysés Velhinho (1944, p. 87).

Vale ressaltar que a crítica de Velhinho foi extremamente negativa em relação à obra de Dyonelio publicada em 1942. Segundo ele, o grande problema da obra consistia exatamente em problemas estruturais e de linguagem. O que ele não conseguiu perceber é que exatamente por sua subversão da estrutura e da língua, *O louco do Cati* constrói sua coerência.

Se a língua é, em sua essência, um instrumento de cultura, conforme destaca Velhinho (loc. cit.), e toda cultura uma representação de uma dada formação social, logo a linguagem traz as marcas estruturais da classe social que a fez emergir.

“O signo e a situação social estão indissoluvelmente ligados. Ora todo signo é ideológico.” Os sistemas semióticos servem para expressar a ideologia e são, portanto, modelados por ela. A palavra é o signo ideológico por excelência; ela registra as menores variações das relações sociais, mas isto não vale somente para os sistemas ideológicos constituídos, já que a “ideologia do cotidiano”, que se exprime na vida corrente, é o cadinho onde se formam e se renovam as ideologias constituídas. (YAGUELLO, 2004, p. 16)

O que o crítico Moysés Velhinho (1944) não percebeu em sua análise foi a completa *homologia* entre forma e conteúdo e a estrutura do grupo social que ela representa. Ao construir a narrativa, com “períodos atravancados”, “sempre aos pulos” com “aridez de forma” e com seus “seres amorfos”, Dyonelio reproduz o mundo dos oprimidos para quem a realidade oficial não faz sentido algum.

Esse universo aparentemente informe é revelador. A realidade advinda do Estado Novo que se impunha como ideal escondia uma face enlouquecedora: a completa degradação daqueles que estavam à margem. Essa “outra” realidade, tal

como o “louco”, encontra-se nas sombras, mas nem por isso deixa de ser tão monstruosa. É necessário superá-la para surgir de fato a possibilidade de uma nova realidade.

A “loucura” a que nos submete a obra de Dyonelio não é uma fuga diante da realidade sufocante e violenta em que se inserem suas personagens. Não se trata de simples devaneio sem nenhuma consequência. O leitor se defronta com a loucura da sociedade burguesa que impossibilita a realização da totalidade que possibilitaria a integração plena do sujeito no mundo, entre interioridade e exterioridade.

No livro, as personagens vivem à margem das benesses do sistema opressor. Ao elaborar uma síntese dessa classe que vive à margem da estrutura social dominante, o autor não vivencia uma crise de valores porque não faz parte desse universo estrutural. A totalidade só é possível pela superação da visão de mundo dessa formação social e, conseqüentemente, da forma romanesca que transpõe para o plano simbólico sua visão de mundo.

A designação de sua narrativa como sendo uma aventura que se materializa no percurso de viagem do “maluco” aproxima a obra da epopeia clássica. É na adequação do sujeito com o mundo que o herói alcança a totalidade. A divisão da narrativa em cinco seções aponta para noção de movimento. Não é uma viagem de reificação, mas de busca de transcendência.

Para Goldmann, as estruturas são engendradas geneticamente, e essa afirmação parece ser suficiente para referendar o estudo imanente da obra (*compreensão*) e da descoberta posterior de sua correspondência social sincrônica (*explicação*). São duas formas diferentes de operar: a ontológica parte da gênese, do chão social em que germinou a criação artística, de seu conteúdo social, para em seguida dedicar-se ao estudo imanente de uma obra determinada. (FREDERICO, 2006, p. 139)

A configuração do tempo na narrativa de Dyonelio é muito interessante. Embora tenhamos uma narrativa linear, o leitor não tem uma perspectiva objetiva do narrado. Há rupturas, suspensão da narrativa, uso de reticências e parêntesis que desloca continuamente o leitor no processo de leitura. O tempo absoluto da narrativa é o presente. Embora as memórias do “maluco” o remetam ao Cati de sua infância, o processo de rememorar atualiza esse passado como um presente absoluto.

Durante sua “aventura”, o Cati do passado se atualiza como realidade não superada. O presente é sempre um espectro do passado que oprime, aliena e violenta. Mesmo sob o signo do progresso e do desenvolvimento, o Cati atualiza sua estrutura opressora. Só quando o Cati se apresenta como ruínas, como passado superado, é que o novo se insere como presente capaz de construir o futuro. “Agora, é que via quanto ainda era moço...” (MACHADO, 1984, p. 255)

O uso de reticências nessa última frase da narrativa aponta para uma realidade a ser construída. O herói se percebe como agente da transformação histórica. Liberto das limitações psíquicas que o contexto opressor lhe impunha, o herói sai do anonimato e das sombras para constituir identidade própria.

A análise de *O louco do Cati* à luz do estruturalismo genético goldmanniano aponta não somente para a originalidade da obra, mas principalmente para a sua dimensão epistemológica. A crítica de formação burguesa não se reconhecia na expressão artística do autor. Esse mundo às avessas, construído pela força da violência e da opressão, tem suas ressonâncias na consciência do oprimido. Não se trata de uma narrativa sobre o oprimido. É o oprimido que ganha voz, mesmo em

seu silêncio. A literatura que brota desse lugar de enunciação oferece novas racionalidades, capazes de contrariar a visão hegemônica de mundo.

O ostracismo a que foi submetida a obra de Dyonelio Machado revela como os detentores do poder buscam silenciar os intelectuais que elaboram uma representação simbólica de consciência de classe que não seja a da classe dominante. A sua condição ontológica de oprimido, vivendo sempre à margem da estrutura do poder, não permitiu que sua obra tivesse ressonância em seu tempo.

Em um momento de crise dos modelos hegemônicos de base eurocêntrica, é fundamental recuperar essas racionalidades que oferecem outras possibilidades de explicar e intervir no mundo. São vozes que ao longo de séculos foram silenciadas e cujos saberes por elas produzidas não alcançaram a legitimidade.

Se toda produção cultural sintetiza no plano simbólico as estruturais mentais que orientam os interesses, as ideologias e os comportamentos de uma formação social, a literatura se configura um instrumento muito enriquecedor para compreensão da ação humana.

No capítulo seguinte, destacaremos a importância da literatura do oprimido para a educação. Uma educação verdadeiramente libertadora precisa colocar o oprimido num prestigiado lugar de enunciação. A superação de toda forma de violência e de alienação só será possível quando o oprimido for sujeito do seu processo de libertação. Como epistemologia e não como mero exercício lúdico, a literatura do oprimido se coloca como um instrumento valioso para compreensão da visão de mundo dessa formação social.

CAPÍTULO IV

A LITERATURA DO OPRIMIDO E A EDUCAÇÃO NA PERSPECTIVA DE PAULO FREIRE

A teoria do conhecimento de Paulo Freire, portanto, enfatiza e valoriza, entre outras, essas categorias: esperança e libertação. Afirma que se somos um devir, um ser completando-se, um ser que, acreditando ou não, está incessantemente fazendo-se na e com a história ao fazê-la e que, portanto, não é um ser determinado, pronto, acabado, mas uma possibilidade de ser, tal qual a história mesma; somos então, necessária e ontologicamente, seres capazes de sonhar, de olhar para o futuro, o que, em última instância, ou em outras palavras, é ter esperança. Esperança em algo. Em algum projeto que nada mais é do que a utopia. (FREIRE, Ana Maria Araújo)

A análise da obra de Dyonelio Machado no capítulo anterior coloca-nos diante da necessidade de resgatar produções culturais que coloquem em pauta o oprimido, apontando para o seu desejo de ser mais, e que rejeitem toda forma de visão de mundo manipuladora que contradiz a possibilidade de libertação do oprimido dos mecanismos históricos de opressão.

Neste capítulo, intitulado *A literatura do oprimido e a educação na perspectiva de Paulo Freire*, pretende-se destacar a importância da valorização da literatura do oprimido para educação. Essa estética do oprimido não reproduz no plano do conteúdo uma visão externalista da opressão, mas revela, pelo viés do oprimido, as estruturas que o impedem de humanizar-se. O processo de humanização só é possível na ação transformadora das estruturas, nas quais o oprimido encontra-se “coisificado”.

A obra de Dyonelio Machado nos permite uma inserção lúcida na realidade e na situação histórica do oprimido, possibilitando uma crítica contundente a essa

situação que impede o oprimido de ser-mais e o coloca na emergência de transformar sua existência no mundo.

Ao lermos o mundo pelos olhos do Cati, somos colocados diante da tragicidade da existência humana desumanizada, não como destino dado, mas como fato histórico, cuja concretude se faz pela violência dos opressores.

Parece-nos importante enfatizar esta obviedade – a da relação entre desumanização e humanização, bem como o fato de que ambas demandam a ação dos homens sobre a realidade, ora para mantê-la, ora para modificá-la, para que evitemos as ilusões idealistas, entre elas a que sonha com a humanização dos homens sem a transformação necessária do mundo em que eles se encontram oprimidos e proibidos de ser. (FREIRE, 2006, p. 115)

A educação, na perspectiva de Paulo Freire, é ação cultural para liberdade. Educação é ação política que objetiva a emancipação das forças que oprimem e distorcem a realidade. Educação que se constrói como práxis revolucionária capaz de lançar para fora da consciência do oprimido os esquemas mentais que legitimam a dominação.

De acordo com Goldmann, toda produção cultural deve ser entendida como uma representação no plano simbólico da visão de mundo da classe social que a produziu. A literatura como produto cultural deve ser entendida como uma visão de mundo de uma classe que, condicionada historicamente, tende a legitimar a ideologia de sua própria formação social. Freire (2006, p. 10) escreve que “estudar seriamente um texto é estudar o estudo de quem, estudando, o escreveu. É perceber o condicionamento histórico-sociológico do conhecimento”.

Segundo Freire, todo texto está marcado pelos condicionamentos sócio-históricos. A literatura como texto nasce da necessidade de síntese do mundo no

plano simbólico. O mundo retratado no texto artístico se materializa na forma que viabiliza a emergência do conteúdo.

Quanto mais vamos conhecendo a realidade histórico-social em que se constituem os temas em relação dialética com seus contrários, tanto mais impossível tornar-nos neutros em face deles. Por isso mesmo é que toda neutralidade proclamada é sempre uma opção escondida. É que os temas, insistamos, enquanto históricos, envolvem orientações valóricas dos homens na experiência existencial dos mesmos. (FREIRE, 2006, p. 115)

Não há como negar o caráter ideológico da literatura. Como produção humana, ela vem permeada pela visão de mundo da classe social que a elaborou. A experiência existencial da burguesia se perpetua na produção cultural dessa classe que transpõe para os produtos culturais os esquemas mentais que norteiam sua práxis.

Desse modo, uma literatura que nasce da síntese de uma classe opressora jamais pode ser libertária. Pelo contrário, deixa em cada produção cultural a sombra da opressão que esmaga e aliena o sujeito, impedindo-o de ser mais.

A possibilidade de transcendência da opressão só é possível na práxis libertadora do oprimido, que pode expulsar a sombra opressora pela conscientização que viabiliza um posicionamento crítico diante das forças opressoras.

Não há, porém, humanização na opressão, assim como não pode haver desumanização na verdadeira libertação. Mas, por outro lado, a libertação não se dá dentro da consciência dos homens, isolada do mundo, senão na práxis dos homens, envolve a consciência crítica desta relação. (Ibidem, p. 116)

Segundo Freire, a educação também pode estar voltada tanto à libertação, quanto à dominação. Algumas teorias educacionais que se apresentam como revolucionárias são, muitas vezes, sutis estratégias da visão hegemônica da

opressão no desejo de manutenção da dominação. Segundo ele, uma pedagogia transformadora e libertária deve ser construída com os sujeitos, mas nunca sobre eles ou para eles.

Sendo assim, podemos afirmar categoricamente que uma literatura capaz de conscientizar e libertar o sujeito deve também ser uma literatura do oprimido, mas nunca sobre ele ou para ele.

Mas – não será demasiado reenfatizar – para que a educação, como prática da libertação, possa tentar a realização de um tal reconhecimento do conhecimento existente, de que decorre a procura de novos conhecimentos, jamais pode fazer coincidir sua forma de “tratar” a consciência do homem no modo pelo qual a “trata” a educação dominadora. (FREIRE, 2006, p. 117)

É fundamental que se reconheça a heterogeneidade de conhecimentos que são produzidos nos diferentes espaços socioculturais. Tais conhecimentos se configuram como epistemologias que necessitam ser legitimadas. Eles nascem das vivências dos seres humanos que buscam responder às contingências de sua existência.

Uma literatura que busca mitificar a realidade, impondo como única possibilidade a visão de mundo burguesa, defende uma visão fatalista da realidade. Essa visão hegemônica burguesa sobre a realidade “rouba ao homem a possibilidade de uma ação autêntica sobre ela” (FREIRE, 2001, p. 34).

Em *O louco do Cati*, temos uma concepção da realidade como resultado da ação histórica. Entretanto, a obra problematiza as relações entre os seres humanos e mundo. Ao oferecer uma percepção não fatalista da realidade, a obra apresenta

uma personagem que “está sendo”. O Cati ganha consciência e humaniza-se em contato com os outros homens.

A generosidade dos opressores se configura numa estratégia para manutenção da dominação. O capitalista que o acompanha em certo percurso da viagem de volta ao Cati e tenta alçá-lo à primeira classe, não o faz em um gesto de autêntica generosidade, mas para tê-lo por perto sob seu controle.

A mitificação da realidade consiste em fazê-la passar pelo que ela não está sendo. Desta forma, como processo, tal mitificação implica, necessariamente, a falsificação da consciência. É que seria impossível falsificar a realidade, como realidade da consciência, sem falsificar a consciência da realidade. (FREIRE, 2006, p. 119)

A classe dominante, fazendo uso do aparato tecnológico, artístico e cultural de que dispõe, busca legitimar a opressão inserindo-a na mente do oprimido. Imerso na visão de mundo do opressor, o oprimido não vê a possibilidade da existência fora dessa ordem social.

Portanto, a mitificação conduz à “sacralização” da ordem social, que não permite ser tocada nem discutida. Daí que todos os que tentam fazê-lo tenham de ser punidos, dessa ou daquela forma, e sejam perfilados, também através da propaganda, como “maus cidadãos a serviço da demonização internacional” (loc. cit.).

É cada vez mais comum a importação de teorias eurocêntricas que se apresentam capazes de responder às contradições e às contingências da educação brasileira. Transportada de um outro contexto histórico-cultural, essas teorias já deveriam ser tomadas com todas as ressalvas possíveis. Como um arcabouço teórico de uma classe social de pretensão hegemônica, essas teorias, por mais

generosas que pretendam ou pareçam ser, tendem a legitimar os esquemas de dominação eurocêntrica.

É inegável a contribuição de Goldmann para compreensão do romance como gênero burguês que vincula tanto na forma, quanto no conteúdo, a visão de mundo da burguesia. Em seu estruturalismo genético, esse teórico apresenta categorias de análise fundamentais para a compreensão do fenômeno literário como um fenômeno sócio-histórico a serviço de uma visão de mundo. Entretanto, como sujeito imerso em uma cultura hegemônica e eurocêntrica, Goldmann não vê no romance a possibilidade de transcendência da visão de mundo burguesa. Sua visão é fatalista, uma vez que não vê a possibilidade de superação da forma romanesca.

As teorias e as políticas educacionais que têm orientado as práticas escolares são “soluções” externas que não nascem do embate dos oprimidos com a realidade. Freire (loc. cit.) escreve que

[...] a escola, não importa qual seja o seu nível, vem desempenhando um papel dos mais importantes, como eficiente instrumento de controle social. Não são raros os educadores para quem ‘educar é adaptar o educando a seu meio’ e a escola, em regra, não vem fazendo outra coisa senão isto.

Assim como uma literatura sobre a opressão não significa uma literatura libertária e transformadora, uma educação para o oprimido pode ser extremamente castradora de toda possibilidade de libertação e de transformação. Nas palavras de Paulo Freire (2006, p. 122), “dizem-se revolucionários, mas, ao mesmo tempo, não creem nas classes oprimidas a quem pretende conduzir à libertação, como se isso não fosse uma contradição aberrante”.

Uma práxis revolucionária é aquela que emerge dos e com os oprimidos. Voltamos ao exemplo já citado anteriormente neste trabalho da obra *O cortiço*, de

Aluísio de Azevedo. Embora toda a obra pareça solidarizar-se com os oprimidos do Rio de Janeiro do século XIX, o que fica evidente é descrição da passividade destes. No romance, o que predomina é uma afirmação da incapacidade do oprimido de alterar a realidade. Por trás da aparente denúncia, o que se tem é a legitimação do mundo burguês, como estrutura única possível para existência do oprimido.

Paulo Freire aponta de modo bem claro a impossibilidade de transformação da realidade com a ação das classes dominantes. Sua epistemologia tende à autorreferenciação.

Neste sentido, é tão pernicioso à práxis revolucionária o subjetivismo que, esgotando-se na mera denúncia verbal das injustiças sociais prega a transformação das consciências, deixando porém intactas as estruturas da sociedade, quanto o mecanicismo que, voluntarista e desprezando a rigorosa e permanente análise científica da realidade objetiva, se faz igualmente subjetivista ao “operar” sobre uma realidade inventada. [...] No fundo, são todas estas expressões, ainda que diferentes, de uma mesma fonte ideológica – a pequeno-burguesa. (FREIRE, 2006, p. 157)

Freire destaca ainda que o processo de libertação das estruturas mentais do opressor só será possível pela ação do oprimido. A superioridade da sua visão de mundo se dá pelo fato de que ele se encontra no centro das contradições e, dessa posição, consegue, ao libertar-se da sombra do opressor, ver a realidade como uma estrutura e como uma totalidade. Esse movimento permite ao oprimido conscientizar-se de que é no embate com a realidade histórica e social que ele se transforma.

[...] a conscientização não pode ser levada a efeito pelas classes sociais dominantes, que se acham proibidas de fazê-lo, pela sua própria condição de classes dominantes. A ação cultural que estas necessariamente podem desenvolver é, pelo contrário, aquela que, mitificando a realidade da consciência, mitifica a consciência da realidade. Seria uma ingenuidade, como tenho afirmado sempre, esperar que as classes dominantes ponham em prática ou sequer estimulem uma forma de ação que ajude as classes dominadas a assumir-se como tais. (Ibidem, p. 163)

Toda práxis humana pressupõe uma visão de mundo. A produção de conhecimento em qualquer estrutura social implica em reflexão sobre os modos de adequação da realidade a um modo de conceber a realidade. O conhecimento produzido pela classe dominante busca legitimar e perpetuar sua visão de mundo.

Por trás de toda epistemologia, há uma estrutura significativa que norteia as práticas e os comportamentos humanos. Segundo Goldmann (1972), é necessário compreender as singularidades histórico-culturais que orientaram a produção do conhecimento. Toda produção cultural só poderá ser plenamente compreendida e explicada se inserida dentro de uma estrutura mais vasta que lhe permita identificar os traços gerais do fenômeno dentro de uma totalidade.

Uma epistemologia burguesa resulta de uma síntese sobre um determinado fenômeno que essa classe elaborou, tendo como lastro a sua visão capitalista. O conhecimento produzido por essa formação social tende a uma busca por adaptação e manutenção daquela visão. Goldmann (1967, p. 21) escreve que

[...] todo aquele que se propõe estudar um sistema filosófico do passado, deve primeiro compreender as ligações entre os elementos fundamentais desse sistema e as condições sociais nas quais vivem os homens em cujo seio nasceu e se desenvolveu.

Vários estudiosos contemporâneos têm destacado o caráter hegemônico da razão científica que se impõe como única racionalidade legítima. Segundo eles, esse monopólio da razão europeia se caracteriza por um desejo de legitimação de sua visão de mundo.

Segundo Freire e Shor (1986, p. 21), “a estrutura do conhecimento oficial é também a estrutura da autoridade social”. A racionalidade capitalista burguesa tem

como projeto a manutenção de sua classe nas esferas do poder. O conhecimento por ela produzido não é neutro, como não o é nenhuma produção cultural humana.

Se uma pedagogia pressupõe um ato de conhecimento, ela é, por conseguinte, também um ato político. Assim como não há racionalidade neutra, não há pedagogia neutra. Segundo Freire e Shor (Ibidem, p. 42), “o povo pode ensinar-nos muitas coisas, mas a maneira de ensinar do dominado é diferente da maneira de ensinar do dominador”.

No caso da literatura do oprimido, há superioridade epistemológica, uma vez que a visão de mundo que elabora a síntese no plano simbólico é a do oprimido. Segundo Cabral (1978, p. 226), “é indispensável não perder de vista a importância decisiva do caráter de classe da cultura”. Uma literatura que tem a perspectiva do oprimido recoloca-o como sujeito histórico cuja existência está em permanente devir.

Essa ideia do tempo como devir e do sujeito com a aspiração de ser mais está permanentemente presente em *O louco do Cati*. As condições de existência são construídas pelo sujeito em permanente mudança. É na tomada de consciência que ele se liberta de seus fantasmas que o atormentavam e o impediam de avançar em seu desejo de humanização.

A transposição para o plano simbólico da visão de mundo do oprimido também se faz por meio da linguagem. Segundo Freire e Shor (1986, p. 89), “a linguagem tem a ver com as classes sociais, sendo que a identidade e o poder de cada classe se refletem na sua linguagem”. Dessa forma, a configuração da linguagem na literatura do oprimido e na literatura do opressor se dará por arranjos diferentes. Na literatura burguesa, a linguagem reflete em sua sintaxe, no léxico e na

morfologia a organização mental do mundo do opressor. Em *O louco do Cati*, a linguagem se reinventa para ser capaz de refletir a existência do oprimido.

Se a literatura burguesa deve ser inserida dentro da totalidade do mundo burguês, a sua gênese está diretamente ligada ao projeto de dominação hegemônica da burguesia, tal como ocorre com a razão científica.

Segundo Santos (1988), a razão científica que se constitui como saber legitimado pelo capitalismo burguês se estabelece como um paradigma totalitário, negando, assim, o caráter epistemológico de todas as demais formas de conhecimento.

Paulo Freire (2005, p. 32) compreende a pedagogia como processo de humanização. Desse modo, qualquer construto epistemológico que esteja embasado em forças historicamente construídas que negam as possibilidades de humanização devem ser combatidas: “[...] a desumanização, mesmo que um fato concreto da história, não é, porém, *destino dado*, mas resultado de uma “ordem” injusta que gera a violência dos opressores e esta, o *ser menos*”. Uma pedagogia verdadeiramente comprometida com a humanização deve voltar-se para os oprimidos, única classe capaz de superar os esquemas de dominação. A violência dos opressores se caracteriza pela negação do direito de ser mais, vocação ontológica de todos os homens e mulheres aí está a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos – libertar-se a si e aos opressores. Estes, “que oprimem, exploram e violentam em razão de seu poder, não podem ter, neste poder, a força de libertação dos oprimidos nem de si mesmos” (Ibidem, p.33).

Em *O louco do Cati*, a personagem oprimida pelas contingências históricas e sociais, abriga em sua consciência o seu opressor. Em todos os contextos por onde transita e sob diferentes roupagens, o opressor se manifesta tentando silenciá-lo, ora pela força da violência, ora pela falsa manifestação de solidariedade. A retomada de sua condição de ser mais, em detrimento da condição de ser menos historicamente construída, só é possível quando, consciente do mal perpetuado pelo opressor, o oprimido o lança para fora de si.

O céu começava a se movimentar. As nuvens iam todas para um lado (lá para muito longe). E iam numa disparada. Já não chovia. Pouco a pouco, o pasto começava a sair da sujeira do dia chuvoso, como se naquele mesmo momento brotasse, verde, do chão. Uma barra até, dum azul puro de louça ou de cetim, alargava-se aos poucos no horizonte, à sua frente. Mas as nuvens corriam, na sua fúria boa de limpar o céu, de se esconderem lá longe, muito fora dali. E era a terra que se clareava toda, quando elas desapareciam. (MACHADO, 1984, p. 254)

É somente quando se percebe oprimido que o Cati vê com lucidez que a sua existência foi marcada pela negação de ser mais.

Na sua humilhação inferior, quando muito era um ... Homem-cachorro! Bem que *sentira* sempre a sua sofreguidão canina, quando engolia o seu tessalho de carne ... os seus silêncios invencíveis de cão ... uma vez, que fora encerrado num quarto – como um cachorro! (Ibidem, p. 253)

O processo de humanização do “louco” do Cati é também um gesto de solidariedade com o opressor. Ao liberta-se dos esquemas mentais, sociais e ideológicos que o oprimiam, o louco também liberta o seu opressor. Não havendo mais a relação de opressão, o opressor também estava liberto: “sorria, na antevisão até dum descanso, na estrada. Sorria diante daquela tarde de ouro, que dourava também a lâmina brilhante do arroio, crescido com as grandes chuvaradas da primavera” (MACHADO, 1984, p. 255).

Paulo Freire (2005, p. 48) destaca que “é que somente os oprimidos, libertando-se, podem libertar os opressores. Estes, enquanto classe que oprime, nem libertam, nem se libertam”.

Sendo assim, verifica-se a importância da literatura de Dyonelio Machado para a compreensão de como se constroem e como se estabelecem as relações de opressão. O viés do oprimido se configura num lugar privilegiado de enunciação capaz de revelar todas as sutilezas da opressão. Segundo Freire (Ibidem, p. 34),

Quem, melhor que os oprimidos, se encontrará preparado para entender o significado terrível de uma sociedade opressora? Quem sentirá, melhor que eles, os efeitos da opressão? Quem, mais que eles, para ir compreendendo a necessidade da libertação? Libertação a que não chegarão pelo acaso, mas pela práxis de sua busca; pelo conhecimento e reconhecimento da necessidade de lutar por ela.

É necessário resgatar essas visões de mundo construídas pelos oprimidos. Visão de mundo construída na sua busca pelo desejo de ser mais. Uma literatura do oprimido é aquela que revela a busca desse por sua libertação. Não se trata de uma literatura que simula certa solidariedade com os oprimidos. A literatura sobre a opressão ou sobre o oprimido não tem caráter libertário, uma vez que a síntese é feita a partir do opressor. Por mais que esse pareça solidário com o oprimido, toda sua práxis tende a legitimar a visão de mundo de sua classe.

O grande problema está em como os oprimidos, que ‘hospedam’ o opressor em si, participar da elaboração, como seres duplos, inautênticos, da pedagogia de sua libertação. Somente na medida em que se descubram ‘hospedeiros’ do opressor poderão contribuir para o partejamento de sua pedagogia libertadora. Enquanto vivam a dualidade na qual ser é parecer e parecer é parecer com o opressor, é impossível fazê-lo. A pedagogia do oprimido, que não pode ser elaborada pelos opressores, é um dos instrumentos para esta descoberta crítica – a dos oprimidos por si mesmos e a dos opressores pelos oprimidos, como manifestações de desumanização. (Ibidem, 34-5)

Paulo Freire destaca que uma pedagogia libertária deve ter como centro a visão de mundo do oprimido. Sendo a literatura um produto cultural por meio da qual uma formação social realiza a síntese de sua visão de mundo, ela ganha uma dimensão reveladora dos esquemas mentais da classe que a elabora. Goldmann (1968, p. 126) escreve que

[...] la consciencia de un grupo social sólo puede ser comprendida y explicada enteramente en la medida en que se inserte en el todo más amplio constituido por el conjunto de su vida económica, social, política e ideológica.

A contribuição goldmanniana reside em revelar as homologias entre social e cultural. Segundo ele, o estudo de obras filosóficas ou literárias deve, necessariamente, abarcar o conjunto da vida humana (loc. cit.). A compreensão e explicação de uma obra devem ter seu foco na busca dessas homologias.

A burguesia consolida sua visão de mundo em um processo de violência que nega aos oprimidos a possibilidade de ser mais. Portanto, a elaboração de sua visão de mundo no plano simbólico reitera os esquemas de dominação.

É necessário resgatar essas epistemologias oprimidas que revelam as contradições da visão hegemônica burguesa e evidenciam todo processo de violência e aniquilação da consciência do oprimido. A literatura do oprimido será aquela que busca, no plano simbólico, a superação da visão de mundo do opressor.

Uma pedagogia libertadora deve recuperar essas visões de mundo que foram silenciadas ao longo de séculos de dominação. E não se trata de substituir uma visão por outra, o que seria apenas uma mudança de lugar de opressão, mas a legitimação dessas epistemologias que podem recuperar lugares de enunciação mais ricos, mais humanizadores.

A superação da visão de mundo do opressor implica libertar o oprimido dos esquemas mentais que foram sendo legitimados pelos opressores em séculos de dominação. Isso quer dizer que não se supera a opressão com a mera mudança do oprimido para o lugar do opressor, pois ela não seria capaz de superar a violência daquela relação. Freire (2005, p. 38) escreve que “a libertação por isso, um parto. E um parto doloroso. O homem que nasce deste parto é um homem novo que só é viável na e pela superação da contradição entre opressores e oprimidos que é a liberdade de todos”.

A superioridade da visão de Freire consiste exatamente na convicção de que homens e mulheres podem construir juntos uma sociedade mais justa, em que a superação da contradição entre opressores e oprimidos possibilite o nascimento de um homem novo verdadeiramente livre. É uma pedagogia da esperança porque acredita na potencialidade humana para ser-mais, e na força da comunhão entre os homens. De acordo com Freire (Ibidem, p. 45),

[...] a pedagogia do oprimido que, no fundo, é a pedagogia dos homens empenhando-se na luta por sua libertação, tem suas raízes aí. E tem de ter nos próprios oprimidos, que se saibam ou comecem criticamente a saber-se oprimidos, um dos seus sujeitos.

A grande tarefa da educação consiste em libertar homens e mulheres das condições adversas à sua realização plena. Qualquer sistema de ideias e saberes que trabalham para a legitimação, seja pela violência, seja por uma falsa solidariedade dessa visão de mundo, precisa ser combatida veementemente.

Nenhuma pedagogia realmente libertadora pode ficar distante dos oprimidos, quer dizer, pode fazer deles seres desditados, objetos de um ‘tratamento’ humanitarista, para tentar, através de exemplos retirados de entre os opressores, modelos para a sua ‘promoção’. Os oprimidos hão de ser o exemplo para si mesmos, na luta por sua redenção. (loc. cit.)

A visão de mundo que perpassa a obra de Dyonelio Machado em *O louco do Cati* apresenta-se com uma intensa nitidez. Somente o oprimido pode, ao se perceber como tal, promover a superação de sua condição. A aventura do louco deixa evidente que a opressão se camufla sob diferentes aspectos. O exemplo de *O louco do Cati* oferece uma narrativa em que o próprio oprimido, na luta por ser mais, busca em si mesmo a referência para sua luta por libertação. Freire (loc. cit.) escreve que “[...] a pedagogia que, partindo dos interesses egoístas dos opressores, egoísmo camuflado de falsa generosidade, faz dos oprimidos objetos de seu humanitarismo, mantém e encarna a própria opressão”.

Tem sido muito frequente na realidade brasileira a importação de soluções que se dizem “revolucionárias” e se colocam capazes dar respostas satisfatórias aos inúmeros problemas da educação no Brasil. Essas teorias são recebidas com entusiasmo, mas, como se tem verificado, pouco tem a oferecer de concreto no que se refere à realidade brasileira.

O que os estudiosos brasileiros parecem não perceber é que tais teorias refletem uma visão de mundo eurocêntrica de pretensões hegemônicas. Embora muitas delas pareçam libertárias, é necessário que os estudiosos as analisem a partir da visão de mundo que as elaboraram.

Uma determinada epistemologia gera, conforme aponta Freire (Ibidem, p. 50), “uma forma de comportar-se nos que estão envolvidos nela” e, esse comportamento reflete, sempre, a visão de mundo da classe que a elaborou. Segundo este autor (loc. cit.),

[...] em verdade, instaurada uma situação de violência, de opressão, ela gera toda uma forma de ser e comportar-se nos que estão envolvidos nela. Nos opressores e nos oprimidos. Uns e outros, porque concretamente banhados nesta situação, refletem a opressão que os marca.

A tomada de consciência se constrói na luta pela libertação. A luta consiste numa ruptura do processo de coisificação. É fundamental romper com todo fatalismo que sustenta a visão de mundo do oprimido.

Em *O louco do Cati*, Dyonelio Machado representa na viagem do maluco a tomada de consciência de oprimido como sujeito histórico que assume na luta a consciência de sua humanidade. Mesmo em meio ao processo de coisificação imposto pelo aparato ideológico elaborado pelo opressor, movido pela sua condição ontológica por ser mais, o oprimido “ainda está enxergando o homem!” (MACHADO, 1984, p. 247).

É como homem que os oprimidos têm de lutar e não como ‘coisas’. É precisamente porque reduzidos a quase ‘coisas’, na relação de opressão em que estão, que se encontram destruídos. Para reconstituir-se é importante que ultrapassem o estado de quase ‘coisas’. Não podem comparecer à luta como quase ‘coisas’, para depois serem homens. [...] A luta por esta reconstrução começa no autorreconhecimento de homens destruídos. (FREIRE, 2005, p. 63)

Esse processo não é simples. Significa expulsar a visão de mundo do opressor da mente do oprimido. Donos de todos os aparatos culturais, científicos, políticos e econômicos, os opressores buscam impedir o autorreconhecimento dos oprimidos como homens. “A cada momento, o mato lhe oferecia os velhos aspectos conhecidos da infância” (MACHADO, 1984, p. 247). Essa infância é aquela na qual os esquemas da violência e da opressão se estabeleceram e se legitimaram. Parece quase impossível ao oprimido acreditar na força de sua ação, afinal, “a sua figura

era apenas um pedaço da escuridão, fazendo um barulho [...]” (MACHADO, 1984, p. 249).

Tal como Paulo Freire, Dyonelio Machado acredita na capacidade de reflexão do oprimido. Essa condição humana pode levar homens e mulheres a uma ação consciente em direção à libertação. Freire (2007, p. 17) escreve que “é exatamente esta capacidade de atuar, operar, de transformar a realidade de acordo com finalidades propostas pelo homem, à qual está associada sua capacidade de refletir, que o faz um ser de práxis”.

Determinados por sua visão de mundo, os opressores, com sua práxis, buscam consolidar sua ideologia. Vale destacar que, por mais bem-intencionada que seja a sua reflexão, a práxis do opressor busca a legitimação de sua visão de mundo, fora da qual ele não consegue conceber a realidade.

Essa limitação epistêmica ficou evidente no arcabouço teórico de Goldmann. Embora sua reflexão sobre a produção cultural como homóloga à visão de mundo da classe que a elaborou seja extremamente rica, uma vez que entende que a compreensão e a explicação de que todo produto cultural se faz na totalidade da visão de mundo da classe social na qual ele foi elaborado, Goldmann, inserido dentro de uma visão de mundo eurocêntrica, não vê a possibilidade de superação dessa visão de mundo. Essa conclusão tende, em última instância, a reificar a visão de mundo hegemônica da burguesia dominante. De acordo com Freire (loc. cit.), “se ação e reflexão, como constituintes inseparáveis da práxis, são a maneira humana de existir, isto não significa, contudo, que não estão condicionadas, como se fossem absolutas, pela realidade em que está o homem”.

Essa percepção lúcida de Freire deve apontar diretrizes para a leitura de teorias eurocêntricas. Não significa necessariamente invalidá-las, mas tomá-las como limitadas para produzir resultados efetivos em contextos sociais oprimidos. Cabe aos estudiosos revelar as implicações mais profundas da absorção irrestrita dessas epistemologias.

Seria interessante retomarmos a orientação de Oswald de Andrade¹¹ em seu *Manifesto Antropofágico*,¹² que propunha a deglutição crítica do outro “contra todos os importadores de consciência enlatados”. O que Oswald propõe não é a negação do saber produzido pelo opressor, nem a negação de sua contribuição para a compreensão da realidade, mas a leitura crítica da práxis do opressor para que esse não se estabeleça como única realidade possível.

Paulo Freire deixa isso bem claro ao destacar que a existência dos homens é determinada pelas contingências históricas a que eles estão submetidos. Ao ganhar consciência das pretensões hegemônicas dos opressores, homens e mulheres se unem em compromisso solidário pela libertação. Segundo Freire (Ibidem, p. 19), “o verdadeiro compromisso é a solidariedade, e não a solidariedade com os que negam o compromisso solidário, mas com aqueles que, na situação concreta, se encontram convertidos em ‘coisas’”.

¹¹ José Oswald de Sousa Andrade nasceu em São Paulo, no dia 11 de janeiro de 1890 e faleceu em 1954. Escritor modernista, participou com Mário de Andrade e Anita Malfatti do Amaral da Semana de Arte Moderna de 1922, no Teatro Municipal, em São Paulo.

¹² Publicado em 1928 na Revista de Antropofagia, destaca a necessidade de superar a visão colonizada da cultura brasileira. Nele, Oswald retoma Freud, Marx, Breton, Francis Picabia, Rousseau, Montaigne e Hermann Keyserling para revelar sua aversão ao discurso lógico-linear do colonizador. Sua loucura antropofágica reside em defender a necessidade recuperar uma visão de mundo autêntica tendo como base o colonizado. Ver: NUNES, Benedito. A antropofagia ao alcance de todos. In: ANDRADE, Oswald. *A utopia antropofágica*. São Paulo, Global, 1995. ALMEIDA, Maria Cândida. *Tornar-se outro. O topos canibal na literatura brasileira*. São Paulo, Annablume, 2002.

A realidade, segundo Paulo Freire, não é estática. Qualquer epistemologia que tome a realidade como um fato dado, sobre a qual não há nada que se possa fazer, não está comprometida com a humanidade. Uma pedagogia da esperança só é possível quando a práxis educativa se constrói “com os homens concretos que nela e com ela estão” (FREIRE, 2007, p. 21). Qualquer epistemologia que não esteja imersa na realidade do oprimido, elabora sempre uma visão ingênua e desfocada dessa realidade, por mais solidária que seja com ela. Essa visão de mundo jamais pode abarcar a totalidade do mundo do oprimido.

Em tempos de globalização, quando é cada vez mais comum o uso de técnicas e teorias importadas de outras realidades, Paulo Freire (ibidem, p.24) alerta para o fato de não haver “técnicas neutras que possam ser transplantadas de um contexto a outro. A alienação do profissional não lhe permite perceber esta obviedade”.

No âmbito educacional, essa percepção deve nortear todo o processo. Não há epistemologia neutra, como não há pedagogia neutra. Toda práxis educativa está a serviço de uma formação social. Se uma pedagogia não desencadeia um processo de consciência de homens e mulheres em relação à sua existência, ela não propicia que esses homens e mulheres transcendam a visão de mundo do opressor. Será sempre uma pedagogia reificadora e fatalista. Uma pedagogia libertária é aquela que acredita na capacidade dos homens e mulheres de lutar por sua própria libertação. De acordo com Freire (ibidem, p. 30), “uma educação sem esperança não é educação”. Para ele (loc. cit.),

[...] o homem está no mundo e com o mundo. Se apenas estivesse no mundo não haveria transcendência nem se objetivaria a si mesmo. Mas como pode objetivar-se, pode também distinguir entre um eu e um não eu.

Isto o torna um ser capaz de relacionar-se, de sair de si, de projetar-se nos outros; de transcender.

A possibilidade de transcendência da condição histórica do oprimido não é vislumbrada nas epistemologias hegemônicas. A condição para existência dessas visões de mundo é a não legitimação de visões de mundo divergentes. Segundo Santos (2010, p. 39), “a negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal”.

Não há a possibilidade de construir uma práxis autêntica, quando o que se busca é “imitar a outrem, já não é ele mesmo” (FREIRE, 2007, p. 35). O conhecimento de uma realidade só é autêntico quando emerge daqueles que a vivem. É fundamental que os teóricos brasileiros se voltem para a própria realidade e busquem nela as categorias que lhes permitam compreendê-la dialeticamente.

No que se refere à literatura, obras como a de Dyonelio Machado são extremamente ricas porque oferecem uma visão de mundo que tem no oprimido o seu foco. Essas narrativas oferecem uma visão madura da sociedade brasileira. Ao construir uma obra que não está em compasso com os modelos clássicos, Dyonelio destaca a impossibilidade de ver a realidade do oprimido por “diagnósticos estrangeiros” (Ibidem, p. 36).

Isso implica uma nova postura em relação ao conhecimento produzido. A primeira implica, como destaca Nunes (2010, p. 282), “reexaminar a epistemologia dominante a partir dos olhares novos ancorados nas experiências históricas” das sociedades subalternas, e a segunda seria o reconhecimento de outros saberes não

científicos, buscando compreender as “condições de produção, apropriação e validação das diferentes formas de saber” (Ibidem, p. 283).

Segundo Freire (2007, p. 38), “uma sociedade justa dá oportunidade às massas para que tenham opções e não a opção que a elite tem, mas a própria opção das massas”. Uma sociedade democrática não se estabelece pela validação de uma epistemologia em detrimento dos demais saberes, mas dá “atenção às diferentes configurações de saberes que são acionadas por atores específicos, incorporando histórias ou experiências coletivas, em circunstâncias ou situações particulares” (NUNES, 2010, p. 283).

A nova configuração mundial exige novos olhares sobre uma realidade tão múltipla. Recuperar e validar os saberes produzidos em espaços sociais diversos exige uma abertura plena para essas epistemologias silenciadas.

No campo literário, ao longo dos séculos várias manifestações literárias foram silenciadas por não se adequarem aos preceitos hegemônicos da literatura vigente. A condição de marginalidade a que são colocadas muitas vezes é explicada através da ideia de não adequação ao modelo burguês de literatura. Essa particularidade foi suficiente para colocar essas produções culturais no ostracismo. *O louco do Cati* é um bom exemplo da pretensão hegemônica da burguesia. A obra, publicada em 1942, recebeu severas críticas, ficando praticamente no anonimato. A sua segunda edição ocorre em 1979, quase quarenta anos depois.

No campo educacional, há também a necessidade de se repensar as epistemologias que dão suporte à sua práxis. É necessário mergulhar na totalidade

da produção humana a fim de que seja possível compreender de que forma está impressa uma visão de mundo no conjunto de sua obra.

Em *O louco do Cati*, Dyonelio representa, no plano simbólico, a experiência da prisão e violência durante o Estado Novo. A obra traz a visão de mundo da opressão por aquele que a vivenciou. O oprimido de Dyonelio Machado não se rende ao fatalismo que rege a visão dos opressores. Aí reside a riqueza dessa obra: a condição histórica da opressão só pode ser superada pela ação do oprimido.

Produções culturais como essa devem ser recuperadas, pois oferecem aportes para a compreensão e explicação dos mecanismos históricos da opressão. O que *O louco do Cati* de Dyonelio deixa evidente é que a mudança de uma visão de mundo implica uma mudança no modo de estruturá-lo. Para Freire (2007, p.59), “a mudança da percepção só seria possível com a mudança da estrutura, por causa do condicionamento que esta exerce sobre aquela”.

Uma pedagogia libertária tem o oprimido como seu agente e “a problemática da concreta libertação das pessoas de suas vidas desumanizadas pela opressão e pela dominação social” (ZITKOSKI, 2010, p. 15), a sua causa. A produção cultural dos oprimidos revela como esses percebem o mundo e o intencionam.

A afirmação da cultura dos oprimidos deve estar na pauta de um projeto verdadeiramente libertário. Não se trata apenas de reconhecimento de sua existência, mas da legitimidade dessa visão de mundo. Essa legitimação não implica a negação da cultura do opressor. Ela implica um gesto generoso que não busca a mudança de lugar com o opressor, mas a ruptura completa com qualquer estrutura que se pretenda hegemônica. Segundo Zitkoski (Ibidem, p. 23-4),

[...] é necessária a afirmação de uma nova cultura, como busca de sentido para nosso viver e existir no mundo. Essa cultura brota do impulso de liberdade dos oprimidos e segue uma lógica anárquica frente aos sistemas vigentes porque se orienta por uma racionalidade distinta. A racionalidade preconizada aqui define-se pelo seu potencial dialógico, amoroso e humanista, como base para elaborar uma *cultura biófila*, crítica e essencialmente libertadora.

Os oprimidos precisam ressignificar seu percurso histórico para que sua práxis seja capaz de ressignificar suas relações interpessoais, sua produção cultural e sua vida social. Eles necessitam perceber-se como os agentes da luta política de libertação dos mecanismos de opressão. Eles precisam estar no centro de todo processo revolucionário. Para Zitkoski (Ibidem, p. 29),

A violência que os oprimidos sofrem, mas que não foi inaugurada por eles, não será superada se continuar ocorrendo a reprodução da cultura de tirania que dá origem às práticas políticas violadoras da liberdade humana. O círculo-vicioso da violência, inaugurado pelos opressores, somente será superado pelos oprimidos que, resistindo à violência que sofrem, deverão impedir que a opressão se repita em novos processos sociais.

Vale ressaltar que superação da opressão não se dá com a tomada do poder. É necessário que as estruturas mentais que dão forma à expressão do oprimido tenham lançado para fora de sua consciência a visão de mundo do opressor. Isto só é possível quando o oprimido se descobre agente da história que precisa ser recolocado em relação dialética com a realidade. Zitkoski (Ibidem, p. 34) escreve que

[...] a superação das estruturas antidialógicas (que reproduzem a dominação da elite sobre o povo) deve ser o caminho estratégico dos oprimidos na construção de uma nova sociedade. Tais estruturas não se demovem apenas com 'a conquista do poder' [...].

A grande tarefa dos “autênticos humanistas-libertadores” (ZITKOSKI, 2010, p.

6) consiste em revelar como se efetiva historicamente a dominação e recolocar o

oprimido como agente do processo de libertação, que “passa pela ruptura das amarras reais, concretas, de ordem econômica, política, social, ideológica etc., que nos estão condenando à desumanização” (FREIRE, 1992, p. 99).

Esse processo de libertação implica dar estatuto de legitimidade a todos os saberes não reconhecidos pela razão científica de pretensão hegemônica que dominou toda racionalidade burguesa. A nova concepção de epistemologia segundo Nunes (2010, p. 284),

[...] aparece como uma refundação radical da relação entre o epistemológico, o ontológico e o ético-político a partir, não de uma reflexão centrada na ciência, mas em práticas experiências e saberes que definem os limites e as condições em que um dado modo de conhecimento pode ser “traduzido” ou apropriado em novas circunstâncias, sem a pretensão de se constituir em saber universal.

Desse modo, ciência, arte, filosofia, religião e literatura estão enraizadas em experiências históricas que não podem ser definidas a partir de instâncias externas a esses saberes. Situá-los historicamente significa compreender a intrincada rede de relações e de visões de mundo que estão aí representadas.

Freire não vê nenhuma limitação entre o saber literário e o científico. Ele percebe que se trata apenas de outro modo de objetivação da realidade na busca por maior coerência possível. Segundo ele (1992, p. 72),

O momento estético da linguagem, me pareceu sempre, deve ser perseguido por todos nós não importa se cientistas rigorosos ou não. Não há incompatibilidade nenhuma entre a rigorosidade na busca da compreensão e do conhecimento do mundo e a beleza da forma na expressão dos achados.

Essa nova concepção de epistemologia “é a própria atribuição da qualidade de ‘conhecimento’ a um modo de envolvimento ou de relação com o mundo que

constitui o objetivo último da epistemologia” (NUNES, 2010, p. 285). Essa nova epistemologia está ancorada na experiência de vida do oprimido, única classe capaz de tornar possível a libertação, uma vez que opressor não liberta nem se liberta, nem como classe, nem como indivíduo.

Uma educação libertadora tem no oprimido a única opção capaz de superar uma visão de mundo estática e mecânica da realidade. Uma pedagogia “só para o adestramento” (FREIRE, 1992, p. 92) não educa. Educar é humanizar a existência de homens e mulheres para que sua práxis no devir da história faça que eles se percebam “como seres fazedores de seu ‘caminho’ que estão fazendo e que assim os refaz também” (Ibidem, p. 97).

Está aí o desafio para essa nova epistemologia que deve estar sempre comprometida com a totalidade da existência humana. Cabe aos educadores repensarem suas escolhas epistemológicas e as implicações socioculturais de tais escolhas. É fundamental que os autênticos humanistas-libertadores estejam comprometidos com epistemologias que apontem para

[...] possibilidades de construção de novas formas de viver, organizar a cultura, as instituições e os projetos de vida em sociedade continuam a desafiar toda e qualquer metanarrativa que tenha a pretensão de explicar os fenômenos humanos e históricos a partir de um sistema lógico e racionalizado. A história não terminou e as possibilidades de humanização da vida em sociedade continuam a desafiar-nos enquanto perspectivas para uma educação que aponta para novas alternativas da existência humana. (ZITKOSKI, 2010, p.69)

CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho, discutiu-se como o projeto de dominação das classes dominantes se perpetua e se legitima no nível da consciência do dominado. Ao hospedar o opressor em sua mente, o oprimido passa a conceber a realidade do opressor como um fato dado. O processo de dominação consiste em estabelecer a visão de mundo da classe dominante como única visão de mundo possível.

Essa hegemonia epistemológica se concretizou ao longo de séculos pelo regime cultural do capitalismo burguês. Dessa forma, a arte, a filosofia, a religião, a economia, a política e a literatura e qualquer outro produto cultural produzido pelo capitalismo trazem em sua estrutura e em seu conteúdo a ideologia dessa formação social.

Todo produto cultural não reflete os valores da classe que a elaborou, mas se constrói como tal por conta da visão de mundo dessa formação social. Isso explica porque todo produto cultural burguês, por mais crítico que pareça ser ao processo de coisificação, reflete o grau de coerência possível dentro da visão de mundo de sua classe.

A síntese da visão de mundo da burguesia desemboca em uma disposição pela conservação das estruturas psíquicas e formais opressoras. Portanto, uma visão de mundo libertária só pode emergir de uma formação social que transcenda a consciência absoluta dos opressores.

Neste trabalho, a análise de *O louco do Cati*, de Dyonelio Machado, revelou a homologia das estruturas. Na estrutura formal da obra, estão presentes as projeções

mentais do oprimido que, ao tentar dar coerência a sua existência, percebe-se oprimido e revela como se estabelecem os mecanismos de opressão. A análise da obra coloca os oprimidos como sujeitos da história que, vivendo situações concretas de opressão, são desafiados a superarem os esquemas desta.

Há, portanto, superioridade epistemológica na produção cultural dos oprimidos, uma vez que só o oprimido, ao entrar em crise em suas próprias maneiras de ver o mundo e se situar diante dele, percebe as estruturas antidialógicas que reproduzem a dominação e impossibilitam a transcendência. A busca por coerência leva o oprimido a aprofundar-se na compreensão de sua realidade e o torna capaz de se perceber como ser da dualidade, dividido e contraditório em si mesmo.

A tomada de consciência de sua condição de oprimido o leva a perceber que essa condição é histórica e não ontológica. Como realidade histórica, as estruturas não são dadas, mas construídas pela práxis do que nela está. A luta dos oprimidos consiste em fazer emergir esse homem novo. A luta dos oprimidos é a luta pela sua humanização, por seu direito de ser mais no devir da história.

Quase duas décadas depois de sua morte, o pensamento de Paulo Freire continua atual. O processo de globalização desencadeado pelo sistema capitalista resultou num processo de legitimação da visão de mundo eurocêntrica. A produção cultural que deriva dessa visão de mundo tem como objetivo reificar a ideologia hegemônica da burguesia. Com uma nitidez surpreendente, Paulo Freire vê na pedagogia dos oprimidos a única possibilidade real para libertação destes. O processo de humanização consiste na tomada de consciência dos oprimidos da condição a que foram expostos historicamente.

A opção pelos oprimidos não deve ser entendida como um gesto de solidariedade por parte dos opressores, mas deve ser vista como única possibilidade de superar os esquemas de opressão que limita ao homem desenvolver todas as suas potencialidades.

A realização deste trabalho pôs em evidência a necessidade de se recuperar as epistemologias oprimidas em vários campos do saber: literatura, arte, filosofia etc. Essa tarefa é necessária, pois oferece uma melhor compreensão de como a opressão se estabelece na mente dos oprimidos, desmascarando as sutilezas da dominação. Isso porque toda práxis burguesa, por mais bem intencionada que seja, tende a ser reificadora da visão de mundo burguesa.

Esperamos que esta pesquisa desperte o interesse de outros pesquisadores em estudar a literatura, a música, a arte, a filosofia, a ciência etc. dos oprimidos que, ao longo de décadas e séculos, foram silenciadas e relegadas ao completo ostracismo e à marginalidade.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, José de. *Senhora*. São Paulo: Ática, 1986.

ALMEIDA, Manuel Antonio. *Memórias de um sargento de milícias*. São Paulo: Ática, 1996.

ANDRADE, Oswald de. O manifesto antropófago. In: TELES, Gilberto Mendonça. *Vanguarda européia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas*. 3ª ed. Petrópolis; Brasília: Vozes; INL, 1976.

ARRIGUCCI, Davi. O cerco dos ratos [Posfácio]. In: MACHADO, Dyonelio. *Os ratos*. São Paulo: Planeta, 2004.

AZEVEDO, Aluísio de. *O cortiço*. Rio de Janeiro: Ática, 1991.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. Trad. Paulo Bezerra. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Marxismo e filosofia da linguagem: Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. 11ª ed. São Paulo: Editora Hucitec, 2004.

_____. *Questões de literatura e estética: a teoria do romance*. 5ª ed. São Paulo: Unesp; Hucitec, 1993.

BAPTISTA, Ana Maria Haddad. *Educação, ensino & literatura: propostas para reflexão*. 2ª ed. São Paulo: Arte-Livros Editora/ TECBRIL, 2012.

BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1997.

_____. Uma trilogia da libertação. In: MACHADO, Dyonelio. *Prodígios*. São Paulo: Moderna, 1980.

BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. Trad. Denice Barbara Tatani. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

CABRAL, Almícar. *A Arma da teoria: unidade e luta I*. 2ª ed. Lisboa: Seara Nova: 1978.

_____. *Análise de alguns tipos de resistência*. 2ª ed. Lisboa: Seara Nova, 1975.

CAEIRO, Alberto. *Poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade: Estudos e teoria e história literária*. 8ª ed. São Paulo: T. A. Queiroz, 2000.

_____. Dialética da malandragem. In: CANDIDO, A. *O discurso e a cidade*. São Paulo: Duas cidades, 1993.

CARVALHO, Murilo et al. O escritor e seu tempo. *Movimento*. Porto Alegre, p. 17, 24/11/1975.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Cultura e sociedade no Brasil: ensaios sobre idéias e formas*. 3ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. et al. *Realismo e anti-realismo na literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

DIDIO, Lucie. *Mundo configurado em Os Ratos: Interpretação estrutural-genética da obra de Dyonelio Machado*. Brasília: Thesaurus, 1994.

ENGELS, Friedrich. *Cultura, arte e literatura: textos escolhidos*. São Paulo, Expressão Popular, 2010.

FRANCASTEL, Pierre. Problemas da sociologia da arte. In: VELHO, Gilberto (Org.). *Sociologia da arte*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967, v.2.

FREDERICO, Celso. *Sociologia da cultura: Lucien Goldmann e os debates do século XX*. São Paulo: Cortez, 2006.

FREIRE, Ana Maria Araújo. Paulo Freire: esperança que liberta. In: STRECK, Danilo R. *Paulo Freire: ética, utopia e educação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 17ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. *À sombra desta mangueira*. São Paulo: Olho D'água, 1995.

_____. *Ação cultural para a liberdade*. 11ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

_____. *Educação e mudança*. 30ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.

_____. *Extensão ou comunicação?* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

_____. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. *Pedagogia do oprimido*. 48ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

_____.; SHOR, Ira. *Medo e ousadia: o cotidiano do professor*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

GOLDMANN, Lucien. *A criação cultural nas sociedades modernas*. Trad. Rolando Roque da Silva. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972b.

_____. *A origem da dialética: a comunidade humana e o universo em Kant*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967a.

_____. *Ciências humanas e filosofia: o que é Sociologia?* 12ª ed. Trad. Lupe Cotrim Garaude e José Arthur Giannotti. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1993.

_____. *Crítica e dogmatismo na cultura moderna*. Trad. Reginaldo di Piero e Célia E. A. di Piero. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1973b.

_____. *Dialética e Ciências humanas II*. Trad. Margarida Garrido e José Vasconcelos Esteves. Lisboa: Editorial Presença, 1973a.

_____. *Dialética e ciências humanas I*. Trad. João Arsênio Nunes. Lisboa: Editorial Presença, 1972a.

_____. *El hombre y lo absoluto: Le Dieu caché*. Trad. Juan Ramón Capella. Barcelona: Ediciones Península, 1968.

_____. *Epistemologia e filosofia política*. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1978.

_____. *Le dieu cache: etude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le theater de Racine*. Paris: Gallimard, 1955.

_____. *Sociologia do romance*. Trad. Alvaro Cabral. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967b.

_____. *Structures mentales et création culturelle*. Paris: Éditions Anthropos, 1970.

_____. *Dialética e cultura*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. El estructuralismo genético en sociologia de la literatura. In: GOLDMANN, Lucien. *Literatura y sociedad: Problemas de metodologia em sociologia de la literatura* Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1969.

GRAWUNDER, Maria Zenilda. *Alegoria na literatura brasileira: "Opressão e liberdade" de Dyonelio Machado*. Porto Alegre: PUC-RS, 1994.

_____. Sob o signo da solidão: Dyonelio Machado, autobiográfico. In: MACHADO, Dyonelio. *O cheiro de coisa viva*. Organização, introdução e notas, Maria Zenilda Grawunder. Rio de Janeiro: Graphia Editorial, 1995.

ISHAMO, S. Lugemalia. Cultura, conhecimento histórico e informação em África: uma abordagem segundo Cabral. In: II Simpósio Internacional Amílcar Cabral, 2005, Praia. Cabral no cruzamento de épocas. Atas... Praia: Alfa Comunicações, 2005.

KUNH, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. 8ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

LEENHARDT, Jacques. La sociologia de la literatura: algunas etapas de su historia. In: GOLDMANN, Lucien et al. *Sociología de la creación literaria: I Metodología, problemas, historia*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1971.

LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance*: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. Trad. José marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.

_____. *Marxismo e teoria da literatura*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010a.

_____. Introdução aos escritos estéticos de Marx e Engels. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Cultura, arte e literatura*: textos escolhidos. Trad. José Paulo Neto e Miguel Makoto C. Yoshida. São Paulo: Expressão popular, 2010b.

_____. *Ontologia do ser social*: princípios ontológicos fundamentais de Marx. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Ciência Humanas, 1979.

_____. A ontologia de Marx: questões metodológicas preliminares. In Netto, José Paulo (ed.). *Georg Lukács: sociologia*. São Paulo, Ática, 1981.

MACHADO, Dyonelio. *Os ratos*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

_____. Memória de um pobre homem. In: _____. *O cheiro de coisa viva*. Organização, introdução e notas, Maria Zenilda Grawunder. Rio de Janeiro: Graphia Editorial, 1995.

_____. *O louco do Cati*. 4ª ed. São Paulo: Ática, 1984.

MAFFESOLI, M. *Elogio da razão sensível*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1998.

MARX, Karl. *Contribuição para crítica da economia política*. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Cultura, arte e literatura*: textos escolhidos. Trad. José Paulo Netto; Miguel Makoto Cavalcante Yoshida. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

_____. *Sobre literatura e arte*. Trad. Olinto Beckrman, 3ª ed. São Paulo: Global, 1986.

_____. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MORAES, Maria Cândida. *O paradigma educacional emergente*. 3ª ed. Campinas, SP: Papirus, 1997.

NUNES, João Arriscado. O resgate da epistemologia. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

PAES, José Paulo. O pobre diabo no romance brasileiro. In: _____. *A aventura literária*: ensaios sobre ficção e ficções. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

PINA, Álvaro. *Realismo e história*: ensaio teórico e crítico sobre protagonistas literários. Coleção Movimento n. 28. Lisboa: Livros Horizontes, 1978.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria. Paula (Orgs.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

ROMÃO, José Estácio. “Epistemologias” em confronto na internacionalização da educação superior brasileira. In: _____. MONFREDINI, Ivanise (Orgs.). *Prometeu desencantado*. Brasília: Liber Livro, 2009.

_____. Multiculturalismo na educação. *Anais do Seminário Internacional “Educação – Teorias e Políticas”*. Universidade Nove de Julho, São Paulo, 2003.

_____. Razões oprimidas. *Revista Portuguesa de Educação*, v.223, n.2, Universidade do Minho, 2010.

SABATO, Ernesto. *O escritor e seus fantasmas*. 2ª ed. Trad. Janer Cristaldo. Rio de Janeiro: Francisco. Alves Editora, 1982.

SANTOS, Boaventura Souza. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006. (Coleção para um novo senso comum - V. 4)

_____. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 10ª ed. São Paulo: Cortez, 2005b.

_____. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. Trad. Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Um discurso sobre as ciências*. 3ª ed. São Paulo: Cortez: 2005a.

_____. A ecologia do saberes. In: _____. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006. (Coleção para um novo senso comum - V. 4)

_____. *Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna*. *Estudos Avançados*, v.2, n.2, São Paulo, USP, 1988.

_____.; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 12ª ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2005.

SCHAFF, Adam. *História e verdade*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1980.

SILVA, Maurício. *A resignação dos humildes: estética e combate na ficção de Lima Barreto*. São Paulo: Annablume, 2011.

STEEN, Edla van. Dyonelio Machado. In: _____. *Viver e escrever*. Vol. 2. Porto Alegre; Brasília: L&PM; INL, 1982.

UCHA, Danilo. Dyonelio, o perene. *Zero Hora*. Porto Alegre, 19/08/1979.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *As ideias estéticas de Marx*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 3ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

VELHINHO, Moysés. *Letras da província*: Coleção Autores Brasileiros, Vol. I. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1944.

YAGUELLO, Marina. Introdução. In: BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*: Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. 11ª ed. São Paulo: Hucitec, 2004.

ZITKOSKI, Jaime José. *Paulo Freire & Educação*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.