

Do direito à literatura ao direito a narrar-se

LEONARDO CANUTO DE BARROS

Em 12 de maio deste ano, perdemos aquele que foi um dos maiores intelectuais brasileiros da segunda metade do século XX, como certa vez dissera Franklin de Mattos a respeito de Antonio Cândido. O professor Antonio Cândido, sabemos, circulou entre os expoentes da literatura brasileira dos séculos XX e XXI, tendo sido agraciado por elogiosas palavras e dedicações de escritores da envergadura de Carlos Drummond de Andrade, a quem Cândido atribuía, junto à “geração heroica”¹ de 1922, a responsabilidade por escandir as questões socioculturais do país, elevá-las sobre o medo e cadenciá-las numa literatura genuinamente brasileira. É sobre esse rico território que nascem as sistematizações do sociólogo e crítico literário, um dos pioneiros na tarefa de pensar a formação do que podemos entender por uma literatura brasileira de corpo e alma. Nesse debruçar-se sobre a herança legada por nossos grandes poetas, estaria latente uma preocupação que ultrapassa aquela por assim dizer estética, a qual traria germinada em si

¹Antonio Cândido, em 1945, ao avaliar o legado dos modernistas de 1922, denomina-os de “geração heroica” por terem sido eles que, no Brasil, tornaram possível a liberdade do escritor e do artista. Essa geração, contudo, é seguida por outra que a ultrapassa, a de 1930, tendo em vista principalmente o exemplo de Carlos Drummond de Andrade. Segundo Cândido, “com os de 1930 é que começa a literatura brasileira. Surgem os escritores que pouco devem ao modelo estrangeiro, os estudiosos que começam a sistematizar o estudo do Brasil e proceder à análise generalizada de seus problemas” (Cândido, 2002, p. 239-240).

mesma uma conotação política de tomada de consciência de nossas próprias e particulares questões, assumindo-as autenticamente em sua fragilidade e força. Antonio Cândido foi, com efeito, um intelectual político, fruto de um tempo em que pensar a literatura era também pensar o Brasil e nossas singularidades. Rememorar sua importância num período que nos cobra o reconhecimento, num espaço cindido e dilacerado, de alguma fraternidade em comum, passa pelo horizonte de manter perto dos olhos algo de nossa história ou identidade cultural. Gostaria de, em sua memória, aqui resgatar o conceito de “direito à literatura”, para em seguida associá-lo às ideias acerca da identidade narrativa (e, por conseguinte, ao que denominamos “direito a narrar-se”) propostas por Paul Ricoeur, filósofo que, assim como Antonio Cândido – e até mais diretamente que este –, enfrentou as agruras do século XX.

Ao tratar sobre direitos humanos e literatura, Antonio Cândido levanta uma tópica essencial: reconhecer que aquilo que consideramos indispensável para nós também o seja para o próximo. Tal discussão torna-se mais simples quando atravessa propriamente a matéria indispensável à sobrevivência fisiológica do homem, como o abrigo, a nutrição, a manutenção de condições favoráveis à vida. Entretanto, quando nosso objeto passa a ser a literatura, a música e a arte, essa mesma questão adquire contornos mais complexos. Sobre isso comenta Antonio Cândido:

[...] a tendência mais funda é achar que os nossos direitos são mais urgentes que os do próximo.

Nesse ponto as pessoas são frequentemente vítimas de uma curiosa obnubilação. Elas afirmam que o próximo tem direito, sem dúvida, a certos bens fundamentais, como casa, comida, instrução, saúde, coisas que ninguém bem formado admite hoje em dia² que sejam privilégio de minorias, como são no Brasil. Mas será que pensam que o seu semelhante pobre teria direito a ler Dostoiévski ou ouvir os quartetos de Beethoven? Apesar das boas intenções no outro setor,

²Vale frisar que o ensaio “O direito à literatura”, de Antonio Cândido, foi publicado em 1988, ano de nossa última constituinte, ou seja, quando se debatia pública e largamente sobre os direitos fundamentais.

talvez isto não lhes passe pela cabeça. E não por mal, mas somente porque quando arrolam os seus direitos não estendem todos eles ao semelhante. Ora, o esforço para incluir o semelhante no mesmo elenco de bens que reivindicamos está na base da reflexão sobre os direitos humanos. (Cândido, 2011, p. 172)

A dificuldade encontrada para resolver essa questão reside, segundo Antonio Cândido, na artilosa operação de fixar universalmente uma fronteira que separe os bens compressíveis dos incompressíveis, sendo que estes últimos abrangem os bens que não podem ser negados a ninguém, porquanto indispensáveis à condição humana. Parte da dificuldade está, ainda, em atender adequadamente às exigências da transformação de práticas e de ideias disseminadas em cada época e em cada sociedade, o que altera de maneira incessante a configuração dos limites de tal fronteira. Assim, houve um tempo, por exemplo, em que se julgava que empregados domésticos não precisavam de folga aos domingos, por estarem acostumados à disponibilidade permanente ao trabalho. Com a mudança de costumes, amparada por uma legislação mais forte e igualitária, práticas como essa deixam de ser adotadas, e gradualmente são requisitados outros direitos que contribuam para a integridade não só física, mas também espiritual dos indivíduos.

É nesse sentido, de integridade espiritual, que Cândido estabelece a necessidade do direito à crença, à opinião, ao lazer e, do mesmo modo, à arte e à literatura. A fruição da arte e da literatura seria imprescindível porque corresponderia a uma necessidade profunda do ser humano, sob pena de uma desorganização pessoal ou de uma frustração mutiladora. A amplitude com a qual essa necessidade se enraíza nos indivíduos e nas sociedades fica mais clara quando Antonio Cândido pontua o que considera designar por literatura, a saber, “todas as criações de toque poético, ficcional ou dramático em todos os níveis de uma sociedade, em todos os tipos de cultura, desde o que chamamos folclore, lenda, chiste, até as formas mais complexas e difíceis da produção escrita das grandes civilizações” (*Ibid.*, p. 174).

Interpretada desse modo, não há povo ou pessoa que possa, então, viver sem literatura, isto é, sem a possibilidade de entrar em contato com a fabulação. Nas palavras de Antonio Cândido, “assim como todos sonham todas as noites, nin-

guém é capaz de passar as vinte e quatro horas do dia sem alguns momentos de entrega ao universo fabulado” (*Ibid.*). O sonho é a manifestação mais corriqueira da presença inevitável da literatura na vida, mas esta também pode ser identificada nos romances, nas letras de música, nos causos e acontecimentos narrados de pessoa a pessoa, nos noticiários televisivos, nos devaneios amorosos etc. Dessa forma, a habilidade da fabulação torna-se predicado característico do humano e a literatura, fator de humanização: confirmando no homem a sua humanidade, capaz de penetrar narrativamente os problemas da vida e de propor desvendá-los, o que acentua a relevância universal da literatura como direito. Ela permite que organizemos nossa própria mente e nossos sentimentos, favorecendo o desenvolvimento de nossa visão de mundo e a compreensão que temos acerca de nós mesmos. Além disso, cada sociedade apresenta suas manifestações ficcionais que revelam, ainda, as normas e os valores preconizados por determinado grupo, a quem podemos nos ligar ou nos desconectar.

Sob o plano da antropologia, a literatura, instalada na ordem de nossas profundas necessidades, constitui, então, um componente fundamental – isto é, nem acessório nem acidental. Por isso, o esforço de compreender-se requer a interpretação dos signos que compõem o mundo das letras – o que Paul Ricoeur definiria como *cogito* mediado pelo universo dos signos. Existe, portanto, uma conexão primitiva entre o sujeito e as obras literárias que torna essa relação, em vez de acidental, necessária.

Toda essa reflexão já enunciada por Antonio Cândido pode, com alguns pequenos ajustes e algumas concessões, ser encontrada em Paul Ricoeur, preservando, é claro, os diferentes âmbitos que o pensamento de ambos ocupa e as diferentes razões que os levaram a escrever. Em primeiro lugar, devemos ter o cuidado de substituir o termo “literatura” por “narrativa”, já que é sobre esta, com sentido mais amplo, que recaem as principais especulações do filósofo francês. Em segundo lugar, o que Cândido a todo instante chama de direito, Ricoeur vinculará primeiro ao campo da necessidade (compreendida até mesmo sob a perspectiva ontológica) e, somente após adentrar a dimensão ética, passará também a designar como direito. Vale enfatizar, ainda, que o autor de *O si-mesmo como outro* vai um pouco além, ao efetuar a transposição do até aqui chamado “direito à literatura” para o interior da própria consciência, apta a narrar a si mesma por meio

de toda a alteridade do aparato cultural que a constitui e cerca. Para seguirmos nesse caminho, vejamos brevemente o que Ricoeur considera por “identidade narrativa”.

Introduzido no terceiro tomo de *Tempo e narrativa* – parte dessa obra maior destinada especificamente à análise do tempo narrado –, a expressão “identidade narrativa” surge ao final como solução de uma aporia da temporalidade. Segundo Ricoeur, “sem o auxílio da narração, o problema da identidade pessoal está, de fato, fadado a uma antinomia sem solução: ou se supõe um sujeito idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados, ou então se considera, na esteira de Hume e de Nietzsche, que esse sujeito idêntico não passa de uma ilusão substancialista, cuja eliminação faz aparecer tão somente um puro diverso de cognições, emoções e volições” (Ricoeur, 2010, p. 418). A saída fornecida pelo viés da narrativa desloca a discussão, da identidade substancial, para uma identidade temporal, submetida ao devir e à mutabilidade. Da ideia latina de *idem* (o mesmo), Ricoeur nos conduz à noção de *ipse* (si-mesmo, como no caso de designar-se a si mesmo), tentando conjugá-las num só conceito. Ipseidade e mesmidade, reunidas no conceito de identidade narrativa, formam a capacidade de sermos nós mesmos e narrarmos uma história na qual possamos nos reconhecer. Como afirma Paul Ricoeur,

A ipseidade pode escapar ao dilema do Mesmo e do Outro na medida em que sua identidade repousa numa estrutura temporal conforme ao modelo de identidade dinâmica oriundo da composição poética de um texto narrativo. Pode-se dizer, assim, que o si-mesmo é refigurado pela aplicação reflexiva das configurações narrativas. Diferentemente da identidade abstrata do Mesmo, a identidade narrativa, constitutiva da ipseidade, pode incluir a mudança, a mutabilidade, na coesão de uma vida. O sujeito aparece então constituído simultaneamente como leitor e como escritor de sua própria vida [...]. Como se comprova pela análise literária da autobiografia, a história de uma vida não cessa de ser refigurada por todas as histórias verídicas ou fictícias que um sujeito conta sobre si mesmo. Essa refiguração faz da própria vida um tecido de histórias narradas. (*Ibid.*, p. 419)

Vale ressaltar dois aspectos importantes da noção de identidade-ipse que provêm de seu caráter narrativo. O primeiro deles consiste em ser a ipseidade um si instruído pelas obras de cultura que ele aplicou a si mesmo. Em outras palavras, a compreensão que esse si tem de si mesmo passa por um desvio necessário pelos signos da cultura, isto é, a autocompreensão depende das referências, modelos e repertórios narrativos acumulados culturalmente, que permitem ao sujeito, de posse desses paradigmas, construir a imagem de si mesmo, ou seja, que viabilizam a essa pessoa a ação de designar-se. O sujeito, portanto, não conhece a si mesmo diretamente, senão através dos signos depositados em sua memória e em seu imaginário pelas grandes culturas.³ Compreender-se, para esse leitor da cultura, seria colocar-se diante do texto do mundo e dele receber as condições das quais possam emergir um eu, comprovando a imbricação entre as histórias dos outros e minhas próprias histórias, num tecido narrativo que amarra a trama de nossas vidas à dos outros. Essa alteridade, que depois passa a ser constituinte, é muito próxima daquilo que Antonio Cândido chamara por literatura: inclui os mitos, as histórias ficcionais, os relatos históricos e toda sorte de narrativas que criam entre as pessoas laços comuns.

Paul Ricoeur, partindo de um trecho extraído do terceiro volume proustiano de *Em busca do tempo perdido*, por algumas vezes apontou o reconhecimento que o sujeito tem de si mesmo através da leitura, evocando um reconhecimento mais significativo do que aquele assimilado pelo leitor acerca da identidade dos protagonistas que estão diante de seus olhos: um reconhecimento que se inicia e é concluído no próprio leitor, convidado a tornar-se, durante a leitura da obra ficcional, o leitor de si mesmo. A título ilustrativo e sem entrar propriamente no enredo em questão, vale citar a passagem proustiana aludida por Ricoeur (nesse caso, incorporada ao livro *Percurso do reconhecimento*):

[...] o trabalho do escritor não é senão uma espécie de instrumento óptico que ele oferece ao leitor para que isso lhe permita discernir aquilo que sem o livro ele talvez não tivesse visto em si mesmo. O

³Essa ideia retorna em vários dos escritos de Paul Ricoeur e encontra-se bem sintetizada na seguinte passagem: “[...] nós não nos compreendemos senão pelo grande desvio dos signos da humanidade depositados nas obras de cultura” (Ricoeur, 1986, p. 116).

reconhecimento, em si mesmo, pelo leitor, do que o livro diz é a prova da verdade deste e vice-versa, ao menos em certa medida, pois a diferença entre os dois textos pode frequentemente ser imputada não ao autor, mas sim ao seu leitor. (Proust *apud* Ricoeur, 2004, p. 81)

Nesse sentido, bem como sublinhava Antonio Cândido, o mundo da literatura acaba por assumir também a empreitada de auxiliar os sujeitos na organização de sua própria mente e de seus sentimentos. Adquirindo um papel decisivo para desenvolver a compreensão que as pessoas têm de si mesmas em meio ao universo da cultura, a literatura age como uma espécie de instrumento óptico que amplia cada fenda obscura do eu, fenda que, sem a literatura, poderia permanecer imperscrutável. É, portanto, indispensável – e aqui reivindicamos novamente as ideias de nosso sociólogo – que cada pessoa tenha o direito à fabulação intrínseca à dimensão narrativa, para que, assim, se humanize e se reconheça. Além disso, do ponto de vista distributivo, é necessário que cada um possa acessar qualquer narrativa que componha seu ambiente cultural, sem restrições impostas seja por desigualdades do ponto de vista econômico, seja por injustiças suscitadas por privilégios e deficiências formativas. Pensando nessa mesma matéria, Antonio Cândido fez um diagnóstico pessimista da sociedade brasileira em relação à distribuição dos bens culturais, que vale a pena mencionar integralmente:

A organização da sociedade pode restringir ou ampliar a fruição deste bem humanizador [a literatura]. O que há de grave numa sociedade como a brasileira é que ela mantém com a maior dureza a estratificação das possibilidades, tratando como se fossem compressíveis muitos bens materiais e espirituais que são incompressíveis. Em nossa sociedade há fruição segundo as classes na medida em que um homem do povo está praticamente privado da possibilidade de conhecer e aproveitar a leitura de Machado de Assis ou Mário de Andrade. Para ele, ficam a literatura de massa, o folclore, a sabedoria espontânea, a canção popular, o provérbio. Estas modalidades são importantes e nobres, mas é grave considerá-las como suficien-

tes para a grande maioria que, devido à pobreza e à ignorância, é impedida de chegar às obras eruditas. [...]

Para que a literatura chamada erudita deixe de ser privilégio de pequenos grupos, é preciso que a organização da sociedade seja feita de maneira a garantir uma distribuição equitativa dos bens. Em princípio, só numa sociedade igualitária os produtos literários poderão circular sem barreiras, e neste domínio a situação é particularmente dramática em países como o Brasil, onde a maioria da população é analfabeta, ou quase, e vive em condições que não permitem a margem de lazer indispensável à leitura. Por isso, numa sociedade estratificada deste tipo a fruição da literatura se estratifica de maneira abrupta e alienante. (Cândido, 2011, p. 186-187)

Interpretando esse diagnóstico à luz da teoria de Ricoeur, é imprescindível para uma vivência narrativa plena que façamos parte de instituições justas, as quais liberem às pessoas o acesso a narrativas que componham a identidade da comunidade a que pertencem, ou seja, seu universo cultural, como veremos mais à frente. Com isso, somos levados, então, ao segundo aspecto importante da identidade-ipse, que se refere à possibilidade de a identidade narrativa ser aplicada tanto à pessoa quanto à comunidade, já que ambas constituem suas identidades como receptoras ativas da alteridade narrativa, como interlocutoras das histórias narradas que lhes são externas, mas que se tornam, por distanciamento e aproximação, suas próprias histórias efetivas. Essa identidade coletiva é tributária e abarca todas as obras de cultura que interagem com as narrativas compostas por cada uma das pessoas, autonomamente, a respeito de si mesmas. É a partir daí que virá uma discussão propriamente ética.

A ética ricoeuriana enuncia seu princípio teleológico, sua pedra angular, do seguinte modo: visar viver bem (ou uma vida verdadeira), com e pelos outros, em instituições justas.⁴ Um ponto que logo de antemão vale destacar é o fato de essa ética se aproximar da filosofia socrática: para Paul Ricoeur, o viver bem solicita um exame de si mesmo, uma autointerpretação que se torna estima de si e que depende da consciência da posição ocupada por si mesmo no interior de

⁴Cf. Ricoeur, 2014, p. 186.

determinado contexto cultural. Compreender-se é, nesse sentido, ser capaz de contar a história de sua própria vida, isto é, poder narrar-se tendo no horizonte as histórias da sociedade que o circunda e integra; junto à compreensão de si se mescla, assim, a interpretação de mundo. Sem que fôssemos capazes de narrar nossas próprias vidas, faltaria a nós algo de essencial e teríamos como que nossa humanidade mutilada. Nas palavras de Ricoeur,

O termo vida que figura três vezes nas expressões ‘plano de vida’, ‘unidade narrativa de uma vida’ e ‘vida boa’ designa tanto o enraizamento biológico da vida quanto a unidade do homem inteiro a lançar sobre si mesmo o olhar da apreciação. Na mesma perspectiva, Sócrates pôde dizer que uma vida não examinada não é digna desse nome. (Ricoeur, 2014, p. 195)

A dignidade ontológica do si une-se, então, à visada ética, de modo que não podemos, em Ricoeur, separar tais instâncias com facilidade. E essa visada ética também sustenta, por sua vez, uma conotação política, no sentido de que são necessárias instituições justas que favoreçam esse exame, por isso “o viver bem não se limita às relações interpessoais, mas estende-se à vida das instituições” (*Ibid.*, p. 214). Por instituição, o filósofo concebe a estrutura do viver junto em uma comunidade histórica – povo, nação, região etc. –, e essa estrutura caracteriza-se fundamentalmente por usos e costumes em comum. Nesse viver junto, certamente a noção de justiça evoca sua força e, com ela, a necessidade de uma distribuição igualitária e proporcional em que a cada um cabe o que lhe é de direito. Tentando “captar a força convincente e duradoura da ligação entre justiça e igualdade”, Ricoeur diz:

A igualdade, seja qual for a maneira como a modulemos, está para a vida nas instituições como a solicitude está para as relações interpessoais. A solicitude põe diante do si um outro que é um rosto, no sentido forte que Emmanuel Lévinas nos ensinou a dar-lhe. A igualdade o põe diante de um outro que é um cada um. Com o que o caráter distributivo do “cada um” passa do plano gramatical [...] para o plano ético. Assim, o senso de justiça não suprime nada da

solicitude; ela a pressupõe, uma vez que considera que as pessoas são insubstituíveis. Em contrapartida, a justiça soma à solicitude, uma vez que o campo de aplicação da igualdade é a humanidade inteira. (*Ibid.*, p. 224-225)

Todos os elementos reunidos neste artigo, embora pincelados rapidamente, por fim, nos dirigem a uma conclusão...

Afastando-se tanto da concepção de um ser sozinho, desprendido e opaco, que não encontra uma alteridade a quem possa dedicar-se, quanto da imagem de um ser lançado em meio à vasta multidão, perdido no caos da completa diversidade, Paul Ricoeur sai em busca da compreensão de um sujeito que não é nem sempre o mesmo nem o inteiramente outro, isto é, de um sujeito que não paralisa num estado ilusório de permanência absoluta, tampouco cai na aporia do inominável e da perda do nome próprio diante da pergunta “quem sou?”. O filósofo trabalha com a ideia intermediária de uma identidade decifrável que encontra no outro a chave para a compreensão de si mesmo, ora para reconhecer-se em determinado personagem da intriga (de um romance ou do mundo), a modo de uma imitação servil, ora para rechaçar o modelo de identificação apresentado. A narrativa serve como lupa dos desdobramentos do si-mesmo no tempo, das mutações inescapáveis que podem tanto refletir uma imagem especular já conhecida do eu quanto abrir uma senda – nem sempre harmônica – para o novo. Como diria Paul Ricoeur, “aprender a narrar-se é também aprender a narrar a si mesmo de outro modo” (Ricoeur, 2004, p. 115). Para cumprir essa tarefa de liberdade, conjugam-se, logo, dois direitos: o direito à literatura e o direito a narrar-se.

Referências bibliográficas

- Cândido, Antonio. O direito à literatura. In: *Vários escritos*. 5. ed. São Paulo; Rio de Janeiro: Duas Cidades; Ouro sobre Azul, 2011.
- _____. Plataforma da nova geração. In: *Textos de intervenção*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2002.

- RICOEUR, Paul. Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II. Paris: Seuil, 1986.
- _____. O si-mesmo como outro. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- _____. Percurso do reconhecimento. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. Tempo e narrativa. O tempo narrado. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- ROBERGE, Jonathan. Paul Ricoeur: la culture et les sciences humaines. Québec: PUL, 2008.