

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA

*O DIÁRIO* DE ÁNGEL RAMA:  
A VÍTIMA E O CARRASCO

SANDRO RICARDO ROSA

ILHA DE SANTA CATARINA

Junho - 2009

SANDRO RICARDO ROSA

O *DIARIO* DE ÁNGEL RAMA:  
A VÍTIMA E O CARRASCO

Tese apresentada ao Curso de Pós-graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Literatura, área de concentração em Teoria Literária.

Orientadora: Dra. Alai Garcia Diniz.

ILHA DE SANTA CATARINA

Junho - 2009

Aos meus filhos, Ísis, Sophia e Ángel,  
pelas muitas perguntas que seguirão  
me acompanhando.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família e amigos, por tanta paciência, compreensão e incentivo.

Em especial, à Susan Aparecida de Oliveira pelo apoio imprescindível desde a concepção deste trabalho.

Ao professor Jorge Lafforgue, pela honra que me concedeu ao ter aceito o meu convite.

A minha orientadora Alai Garcia Diniz e demais integrantes da banca, pelo esforço em dar relevância a esta Tese.

## Sumário

Sumário.....	01
Resumo.....	02
Abstract.....	03
Introdução .....	04
Capítulo 1 – Os saberes do exílio .....	28
1.1 O intelectual como paradoxo .....	28
1.2 Memórias à deriva.....	37
1.3 Uma filosofia do exílio.....	48
1.4 Exílio e vida literária.....	57
1.5 O Diário como aprendizagem.....	65
1.6 Escrever sobre ruínas.....	71
Capítulo 2 – Duelos entre experiências .....	78
2.1 O Diário como espaço entre fronteiras .....	78
2.2 Rama e Blanco-Fombona: as (in)satisfações do egoísmo.....	84
2.3 Duelismo e fruição.....	96
2.4 Rama e Gide: o compromisso de sinceridade do escritor.....	100
2.5 Os fantasmas da memória.....	106
Capítulo 3 – “Dónde el error?” .....	125
3.1 As feridas secretas.....	125
3.2 O <i>phármakon</i> e a morte.....	132
3.3 O arco de Filoctetes.....	139
3.4 Rama: a moral e o alvo.....	148
3.5 A cadeia de “eus”.....	153
3.6 Existência e despersonalização.....	157
3.7 O vértice e o abismo.....	162
Capítulo 4 – Um eu à procura de um outro.....	173
4.1 O fascínio de uma solidão habitada.....	173
4.2 Diário impuro.....	183
4.3 Conflitos em <i>Marcha</i> .....	201
Considerações Finais – Um diário póstumo.....	218
Referências Bibliográficas.....	235

## RESUMO

O presente estudo tem como objetivo analisar o diário do crítico uruguaio Ángel Rama (Diário: 1974-1983), publicado após a sua morte em 2001. O *Diario* de Rama pode ser compreendido considerando-se dois períodos: o do início de sua atividade intelectual até o contexto ditatorial, que coincide com o seu exílio, e aquele que viria a caracterizar a retomada da democracia em meados dos anos oitenta. No entanto, ele não pode compartilhar a intensa devoção à memória e à liberdade que caracterizaria este período pós-ditatorial na América Latina. Sob essa ótica, o *Diario* pode ser lido como uma representação trágica da memória, sem esquecer que tal representação é mais bem entendida quando levamos em conta que existe um esforço para sair dessa condição trágica seja como exilado, como intelectual comprometido e como ser afetivo.

Palavras-chave: Ángel Rama – diário – exílio – América Latina.

## ABSTRACT

The aim of this study is to analyze the diary of the Uruguayan critic Ángel Rama (*Diary: 1974-1983*), published after his death in 2001. The *Diary* of Rama can be understood considering two periods: the beginning of his intellectual activity up to the dictatorial context, which coincides with his exile, and the one which would characterize the return of democracy in the mid 1980's. However, he didn't have the chance to share the intense devotion to the memory and liberty which would characterize this post dictatorial period in Latin America. Under this perspective, the *Diary* can be read as a tragic representation of memory, bearing in mind that such representation is better understood when we consider that there is an effort to escape from this tragic situation, no matter as an exiled, as a committed intellectual or as an affective being.

Keywords: Ángel Rama – diary – exile – Latin America

## Introdução

*Tentar compreender uma carreira ou uma vida como uma série única e em si suficiente de acontecimentos sucessivos sem outro elo que não a associação a um “sujeito” cuja constância não pode ser mais que a de um nome próprio socialmente reconhecido é quase tão absurdo quanto tentar explicar um trajeto no metrô sem levar em conta a estrutura da rede, isto é, a matriz das relações objetivas entre as diferentes estações. (Bourdieu, *As regras da arte*).*

### I

Pouco mais de um mês após o fatídico vôo 011<sup>1</sup>, realizou-se na Universidade de Maryland (EUA) uma homenagem póstuma a Ángel Rama e à sua esposa, a escritora e crítica de arte Marta Traba. Nesse evento, o escritor uruguaio Álvaro Barros-Lémez<sup>2</sup> desenhou, em rápidas pinceladas, a trajetória que, agora, depois de ter-me acercado de seu pensamento em pesquisa anterior,<sup>3</sup> tomo como fonte de investigação para explorar essa aventura de saber compartilhado:

*Rama muere en España, la tierra de sus padres (...) pero Rama era, desde hace una década, ciudadano del mundo, exiliado político uruguayo, legalmente venezolano y español, a la vez que por elección, tercamente uruguayo. Por qué muere en España un uruguayo con pasaporte venezolano que será sepultado en Colombia? Por qué vivía en Francia? Por qué había vivido en Puerto Rico, Venezuela, en los Estados Unidos? (...)*<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> O vôo 011 que partiu de Paris no dia 26 de novembro de 1983 com destino a Caracas e Bogotá faria uma escala em Madrid na Espanha, onde ainda embarcariam outros passageiros antes de cruzar o Oceano Atlântico. O avião – um Boeing 747 - transportava um total de 194 pessoas. Nesse terrível acidente morreram 183 pessoas. Entre elas estavam Ángel Rama, Marta Traba, e os escritores Manuel Scorza e Jorge Ibaranguoitia.

<sup>2</sup> Escritor e editor uruguaio. Foi assistente de Rama na Faculdade de Humanidades de Montevideú. Juntamente com Carina Blixen, Barros-Lemez publicou um livro sobre a vida e a obra de Rama: *Cronología y bibliografía de Ángel Rama*. Montevideo: Fundación Ángel Rama, 1986.

<sup>3</sup> ROSA, Sandro R.. A crítica cultural de Ángel Rama: ética e política para interpretar as diferenças na América Latina. Dissertação de Mestrado, UFSC, 2000.

<sup>4</sup> Recolhido em: VERLICHAK, Victoria. *Marta Traba: una terquedad furibunda*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Trés de Febrero, 2001, p. 36.

Por essas palavras, percebe-se que há uma aproximação da trajetória intelectual e vivencial<sup>5</sup> de Rama ao nomadismo, essa condição humana tênue e nebulosa – envolvida pelas contradições históricas -, cuja dificuldade de interpretação já apontava Aristóteles quando se utilizava de uma metáfora para apontá-la:

*Tal se dá também com os homens; seus costumes variam bastante. Uns (e esta é a classe mais ociosa) são nômades. A alimentação, que lhes é fornecida pelos animais que eles domesticam, chega-lhes sem grande esforço; mas sendo os animais forçados a se deslocar constantemente em busca de novas pastagens, assim os homens são obrigados a segui-los, como lavradores que cultivam um campo vivo.*<sup>6</sup> (grifos meus)

O nomadismo de Rama e Traba é uma marca na trajetória que, tragicamente, teve a morte como remate. Entretanto, a vida dos dois caracterizou-se sempre por escolhas (ou estratégias eticamente construídas) pautadas por verdadeiros exercícios de ascese. Desde a saída do semanário *Marcha* e o início do seu relacionamento com Marta Traba, a vida de Rama ganhou uma nova dimensão, sobretudo se pensarmos nas muitas viagens que resultaram na ampliação de conhecimentos. Portanto, as estratégias estiveram dirigidas para um trabalho intelectual disposto a romper barreiras e a dissolver nacionalidades. Em outras palavras, tratava-se de dar continuidade e aprofundamento a dupla tarefa de “acercamiento” e de “intercomunicación” - iniciada no continente somente no século XIX.

Com efeito, poder-se-ia afirmar que Rama e Traba se inscrevem em um projeto utópico “em marcha”. E é, precisamente, por tal perspectiva que a “Latinoamérica” vem definir-se. Entretanto, quem se propõe a desenhar um projeto dessa natureza deverá, também, definir as circunstâncias econômicas, sociais e culturais que, de fato, abranja toda a América Latina e sua inserção continental na macropolítica.

Nesse sentido, a união de Rama e Traba, ocorrida entre 1968/69 consolidava uma disposição em comum: a de participarem do “vasto mundo que se move e não da província fechada”.<sup>7</sup> O resultado dessa disposição selou uma vida marcada pelo signo do descompasso, da errância e, finalmente, do exílio a que foram submetidos pela ditadura militar uruguaia em 1973. Contudo, para essas duas figuras emblemáticas do campo

---

<sup>5</sup> Aponto para o sentido de “trajetória vivencial” porque alguém pode ser nômade intelectualmente sem mover-se do lugar. Além disso, creio que apesar de que o nomadismo de Rama tenha sido uma livre opção, em algumas ocasiões este nomadismo esteve sujeito a contingências que escaparam de seu livre arbítrio.

<sup>6</sup> ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Edipro, s.d., p.31.

<sup>7</sup> CALVINO, Ítalo. *Eremita em Paris*. Tradução de Roberta Barni. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p.17.

intelectual latino-americano,<sup>8</sup> isso não significou nenhum tipo de anátema. Pelo contrário, apesar das angústias e dos sofrimentos inevitáveis, eles conseguiram extrair algumas virtudes da diáspora, alimentando assim o sonho vigilante de uma integração cultural latino-americana. Recordemos, a esse respeito, uma das fontes inspiradoras de Rama, o poeta espanhol Antonio Machado, particularmente com o poema “Y podrás conocerte, recordando”:

*Y podrás conocerte, recordando  
del pasado soñar los turbios lienzos,  
en este día triste en que caminas  
con los ojos abiertos.  
De toda la memoria, sólo vale  
el don preclaro de evocar los sueños.*<sup>9</sup>

A virtude mais decisiva na materialização dessa integração cultural, talvez tenha sido aquela do olhar sutil do estranho ou estrangeiro, capaz de iluminar com riqueza de detalhes e sinceridade certos aspectos inauditos de cada cultura particular:

*(...) la afirmación de la legitimidad, independencia y autosuficiencia de cualquier cultura, que debía medirse de acuerdo a sus propios patrones y no ajustarse a los que regían otras culturas, en un relativismo cultural que se expresaría de muchos modos cuyas polémicas no interesan a nuestros propósitos, y la afirmación de la constitutiva organicidad que la sostiene y autentifica, criterios que tuvieron coherente sistematización en el librito de Lévi-Strauss, *Race et histoire*.*<sup>10</sup>

Paradoxalmente, essa virtude intelectual e existencial dificulta conformá-los – Rama e Traba - a um modelo explicativo ou a chegar a uma compreensão segura de suas vidas e da visão utópica que as moveu, entendendo aqui o sentido de utopia próximo à definição do psicanalista argentino Leon Rozitchner:

*La utopía es el deseo subjetivo que reencuentra el de los otros y se abre como un horizonte histórico, posible, realizable, para el deseo humano. Nuevamente se abrirá cuando las insatisfacciones y las*

<sup>8</sup> Entendo a noção de campo intelectual a partir da definição de Pierre Bourdieu, ou seja, o campo intelectual como espaço onde os agentes (intelectuais) ocupam posições conflituosas (o que implica uma dimensão imaginária), formando uma espécie de rede de relações belicosas. In: BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Lisboa: Bertrand Brasil, 1989, p. 59-73.

<sup>9</sup> MACHADO, Antonio. *Soledades, galerías y otros poemas*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

<sup>10</sup> RAMA, Ángel. “La literatura en su marco antropológico”. In: *Cuadernos Hispanoamericanos*, 497, mayo de 1984, p. 99. Nesse trecho, Rama afirma aquilo que, para ele, é uma contribuição básica da concepção antropológica culturalista.

*frustraciones sociales acumuladas, lo postergado, tornen extenso y visible lo marginal de cada uno.*<sup>11</sup>

Em certa ocasião, Einstein afirmou que considerava a imaginação mais importante do que o conhecimento. Faz sentido pensar que o cientista estivesse mesmo certo, sobretudo, se concordamos também com Agamben quando este afirma que “desejar é a coisa mais simples e humana que há”. Com isso, o filósofo italiano prepara um questionamento crucial: se isso é verdade por que, então, “para nós são inconfessáveis precisamente nossos desejos, por que nos é tão difícil trazê-los à palavra?”. A resposta de Agamben mostra-se aparentemente óbvia: porque os imaginamos, diz ele. Isso implica que precisamos considerar o jogo sutil que existe entre desejo e imagem, onde “comunicar os desejos imaginados e as imagens desejadas é a tarefa mais difícil.”<sup>12</sup> Dito isso, venho postular que a “Latinoamérica” - como uma construção mental em processo - se tornou um objeto de desejo e de imaginação para Rama. Contudo, não devemos nos esquecer que, em fins dos anos sessenta, Rama se encontrava num patamar onde já não era mais possível renunciar a uma representação direta desse objeto. Pensando nisso, ele se confrontava com um dilema.

A orientação utópica de Rama o aproximava muito de um outro grande crítico e escritor, o dominicano Pedro Henríquez Ureña:

*Así yo, un día, descubrí en mi camino a Pedro Henríquez Ureña a quien no pude conocer y sentí que él había dicho lo que confusamente había vivido y buscado: que nosotros los hombres latinoamericanos sólo podemos existir con una viva conciencia utópica, si por ella se entiende la satisfacción de nuestros apetitos humanos y espirituales (...)*<sup>13</sup>

No entanto, é significativo investigar de que formas a condição apátrida e nômade<sup>14</sup> deva ter contribuído para que Rama e Traba encontrassem as forças extras, sempre necessárias para um novo recomeço. Por outro lado, a relação entre eles provocou um mergulho profundo, um desvendamento de um no outro. No *Diario*, Rama conta como foi o primeiro encontro íntimo dos dois:

<sup>11</sup> ROZITCHNER, Leon. “El terror de los desencantados”. In: ÁNGEL, Raquel. *Rebeldes y domesticados*, Ediciones. Buenos Aires: El cielo por asalto, 1992, p.48.

<sup>12</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução de Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 49.

<sup>13</sup> RAMA, Ángel. “Otra vez la utopía en el invierno de nuestro desconsuelo”. In: BARROZ-LEMEZ, Álvaro e BLIXEN, Carina. Op. cit.,1986, p.58.

<sup>14</sup> Essa condição certamente constituiu-se em uma forma de vida e em um modo de ser.

*Aquella Marta del 69, en Chile, con su mini-mini falda, sus medias violetas, su pelito corto, delgadita, pintada como una colegiala que hubiera descubierto el maquillaje, impulsiva y desconcertante, pasional. Yo no podía creer lo que me decía, me era absolutamente increíble que me quisiera, como decía, y en nuestro cuarto del Crillon sentía que representábamos una comedia de equívocos. Me sentía halagado, claro está, era tan deslumbrante!, pero desempeñando un papel equivocado; no pensaba que jugaba conmigo, no, simplemente que se posesionaba de un papel y lo representaba con la mayor convicción. Sigo creyendo que algo de eso había, incluso llego a pensar que construimos el amor común, paso a paso, por debajo de nuestras respectivas máscaras, con lo que teníamos de mejor y no mostrábamos públicamente, que el amor lo hicieron los “otros” secretos que estaban en nosotros, seres mucho más simples, auténticos y tímidos, que las máscaras brillantes y provocativas que calzábamos. De ese tiempo tengo la imagen de diálogos de teatro complicados y gratuitos. Eran sólo míos o también de ella? Nada de eso ha quedado y sin embargo todo se ha reforzado, no se ha debilitado. Por debajo de las máscaras estábamos nosotros, y era mejor.<sup>15</sup>*

Portanto, parece-me interessante pensar – conforme tenho indicado - na relação de Marta Traba e Ángel Rama atuando como catalisador de todos os “empreendimentos” tomados (somente em termos esquemáticos) individualmente; Marta, mais voltada à narrativa e à crítica de arte e Rama, ao jornalismo cultural, à atividade editorial e à crítica literária. Porém, sustentarei daqui por diante, que crítica e criação não deixam de caminhar pelas mesmas sendas e, muitas vezes, chegam a se confundir. Ao concluir um estudo sobre Juan Rulfo, Rama anota em seu *Diario*: “La diferencia de la crítica, con la creación, es que la primera puede volver a empezar siempre otra vez. La literatura también, no me engaño, pero con más aparente autonomía entre una y otra pieza.”<sup>16</sup> A propósito, Deleuze assinala que:

*É preciso falar da criação como traçando seu caminho entre impossibilidades. (...) Um criador é alguém que cria suas próprias impossibilidades e, ao mesmo tempo, cria um possível (...). É preciso lixar a parede, pois sem um conjunto de impossibilidades não se terá essa linha de fuga, essa saída que constitui a criação (...)<sup>17</sup>*

Nessa mesma perspectiva, entendo que a presença de Marta Traba não pode ser obscurecida na vida de Rama, especialmente quando se trata de uma experiência de exílio

<sup>15</sup> RAMA, Ángel. *Diario*. Caracas: Ediciones Trilce/ La Nave Va, 2001, p. 147-148. Esclareço que por uma opção metodológica quase todas as citações do *Diario* de Rama não se farão acompanhar das respectivas datas em que ocorreram as anotações. O próprio Rama muitas vezes não fornece tais informações. Não obstante, o meu objetivo não é buscar explicar o *Diario* mas explorar a narratividade do mesmo.

<sup>16</sup> Id., *Ibid.*, p.46.

<sup>17</sup> DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, pp. 166-167.

compartilhada em cada um de seus momentos. Por isso, é importante não perder de vista que a união dos dois, em boa medida, esteve assegurada no interesse comum pelas questões político-culturais e na paixão pelas polêmicas (na literatura, nas artes, enfim, nos valores vigentes de uma época) que, não raro, renderam-lhes muitos problemas e os mantiveram no fogo cruzado de acirradas controvérsias. Obviamente, as polêmicas de caráter político foram as mais passionais e duradouras. Assim, vale dizer que Rama e Traba se incluem na categoria dos intelectuais portadores de valores. E, por tomarem à ética como um objetivo irrenunciável, os dois conheceram variadas formas de perseguição política, tanto em seus respectivos países de nascimento quanto fora deles.<sup>18</sup>

## II

Rama já antecipava o diagnóstico final da precariedade da vida no Uruguai pré-golpe militar. Observamos isso quando o historiador argentino Tulio Halperin Donghi expõe uma recordação pessoal do tempo em que foi obrigado a deixar a Argentina, logo após o golpe de estado de 1966, quando tinha à frente o militar Juan Carlos Onganía:

*(...) cuando la Universidad de la República ofreció hospitalidad a colegas a quienes el general Onganía había dado a entender, con el brusco estilo en él característico, que no eran ya bienvenidos en las argentinas, mi comentario de que me sentía como esos refugiados que luego de 1933 llegaban de Berlín a Viena, y que Kart Kraus comparó con ratas que se precipitaban al barco que se hundía, no reveló a Ángel Rama nada que él no supiera ya.*<sup>19</sup>

Dentre os valores que portavam, um valor em especial merece ser enfatizado: o pensamento independente exercido ativamente. E, talvez mais importante ainda, seja o fato de que o valor da independência era um objeto de admiração extensivo aos outros. Desse modo, o ideal do “intelectual comprometido” assinalado por Sartre, quer dizer, de alguém que se interessa pelo que os outros fazem e pensam, era reivindicado como condição para uma vida política satisfatória. Mas, em que sentido se pode falar em pensamento independente e consciência ética em plena década de setenta quando estava

<sup>18</sup> São vários os países - sobretudo na América Latina - onde os dois não puderam ter os seus vistos de permanência renovados, como Colômbia, Porto Rico, México e Peru. Seguramente, o episódio (kafkiano) mais divulgado e emblemático ocorreu nos EUA, em 1982, quando mesmo tendo sido, no ano anterior, nomeado Professor Titular de Literatura Latino-americana na Universidade de Maryland, o serviço de imigração negou-lhe sumariamente o pedido de visto encaminhado pela própria Universidade.

<sup>19</sup> HALPERIN DONGHI. “Apertura”. In: MORAÑA, M. e MACHÍN, H (orgs). *Marcha y América Latina*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Ibero-americana, 2003, p. 25.

em vigor uma série de estados de exceção? Como foi possível conciliar o ser ético com o viver eticamente? Sabemos que a estratégia do terror consistia, sobretudo, no aniquilamento e na desvalorização da vida e da memória daqueles que mais desenvolveram a consciência do que podemos designar como uma ética política.

O contato efetivo de Rama com o espaço da divergência remonta aos tempos do semanário *Marcha* (1939-1974) quando ele, antes mesmo de exercer qualquer função nos quadros do periódico, era um leitor assíduo e atento:

*Mi relación con el semanario uruguayo Marcha es tan larga como toda su existencia y esta tan larga como una vida humana completa. [...] cuando apareció su primer número, que la impertinente curiosidad de mis 13 años me llevó a comprar, y desde entonces no cesó, generándome esa afición de los viernes que acabó contagiando a miles de uruguayos y latinoamericanos en los años de esplendor de Marcha, en la década del sesenta.*<sup>20</sup>

A citação transcrita acima se encontra em “La lección intelectual de Marcha”, texto publicado em 1982 e escrito num tom nitidamente autobiográfico. Prova disso é uma importante confissão que está contida nele: “Hablar de *Marcha* es hablar de mí mismo”.<sup>21</sup> Nesse mesmo registro, Rama expõe também sua dívida para com aquele que se converteu num dos grandes mestres da intelectualidade uruguaia (sobretudo pela via do jornalismo) e, notoriamente, fundador do semanário *Marcha*, em 1939: Carlos Quijano (1900-1984).<sup>22</sup> A *práxis* militante de Quijano com o semanário contribuiu para formar e estimular, pelo menos, três gerações diferentes, conforme detalha o livro de Rama: *La generación crítica* (1939-1969),<sup>23</sup> ou, se preferirmos, “la generación de *Marcha*”. Nesse livro, Rama traça vários panoramas da cultura uruguaia durante o período assinalado e inclui Quijano na categoria dos que podem ser considerados “jefes de fila y supervivientes”. Rama se referiu a Quijano do seguinte modo:

*Sin embargo, quien cumplió la más vasta labor magisterial fue un hombre que no pertenecía a la literatura, pero dio la tónica del espíritu de una época a través de una paciente, a veces furiosa, siempre documentada y aguda tarea editorial: Carlos Quijano. Aunque su campo de especialización fue la economía, aunque su actividad más influyente fue en el de la política, sentó los módulos operativos de una*

<sup>20</sup> RAMA, Ángel. “La lección intelectual de Marcha”. *Cuadernos de Marcha*, 4 (19), 1982. p. 53.

<sup>21</sup> Id., *ibid.*, p. 51.

<sup>22</sup> Quijano, diretor (e fundador) de *Marcha*, morreu no exílio no México. Quando da fundação de *Marcha*, Quijano contava com o, até então, desconhecido escritor uruguaio Juan Carlos Onetti, como seu secretário de redação.

<sup>23</sup> RAMA, Ángel. *La generación crítica* (1939-1969). Montevideo: Editorial Arca, 1972.

*cultura independiente y crítica enfrentada a las instancias del poder oficial, favoreciendo su desarrollo a través del semanario Marcha. Él infundió la tenaz y casi obsesiva apelación a otra realidad – soñada más que pensada o vivida – o sea el país del futuro, la nueva sociedad a cuya preparación debían consagrarse los intelectuales, con lo cual ponía el acento en el renovable “demos” de los jóvenes y se hacía a toda tarea crítica circunstancial una forma de educación y adiestramiento de las generaciones que despuntaban. Por las condiciones del nuevo espíritu que propiciaba, no fue maestro de discipulado dócil, educadito y a la postre epigonal: siempre fue discutido y polemizado, siempre atacado por la incoherencia de sus posiciones, por la falta de un orbe intelectual sistemático, por las variaciones momentáneas, por los homenajes a tantas figuras pasatistas, pero a la vez siempre seguido por su persistencia en la crítica y por su firme independencia. Las escisiones y rupturas fueron la norma entre su discipulado, al punto que a lo largo de treinta años el staff del periódico tuvo incesantes renovaciones, fuera del equipo primero – Arturo Ardao, Julio Castro, Hugo Alfaro – pero al mismo tiempo esas tensiones lo inclinaron a una militancia partidista mayor que el agravamiento de la crisis del país presentó como imperiosa obligación.*<sup>24</sup>

Apropriando-se do glorioso lema dos navegadores antigos, que se tornou uma verdadeira chamada coletiva ao continente latino-americano - *Navigare necesse. Vivere non necesse* -,<sup>25</sup> Quijano acabou criando uma escola intelectual (convictamente antiimperialista) que, aos poucos, procurou ultrapassar os limites territoriais do Uruguai:

*Modelo inimitado de fertilidad creativa y pensamiento crítico, Marcha surge de uno de los países más pequeños y periféricos de América Latina y pronto se proyecta con una fuerza inusitada a través de fronteras culturales e ideológicas, abriendo un espacio transnacional de diálogo y debate en el que participarían las más prestigiosas figuras de la cultura, la política y la economía internacional.*<sup>26</sup>

E, completando esse quadro, Halperin Donghi argumenta:

*La presencia de Marcha, se ha sugerido ya, se había consolidado en esa plácida etapa de la vida uruguaya en que era posible ejercer influjo considerable desde un lugar que se sabía y quería excéntrico. Porque en ese momento una voz disidente podía ser no solo tolerada, sino en efecto escuchada, el saberse escuchada contribuía quizá a que encontrase su propia marginalidad más tolerable de lo que gustaba de imaginar, e que su voluntad de marcar diferencias con el consenso dominante estuviese menos urgida de subvertirlo de lo que también se complacía en creer.*<sup>27</sup>

<sup>24</sup> RAMA, Á, Op. cit., 1972, p. 232.

<sup>25</sup> Era este o logotipo de *Marcha*.

<sup>26</sup> MORAÑA, M. e MACHÍN. H (orgs). Op. cit., 2003, p. 9.

<sup>27</sup> HALPERIN DONGHI, T., Op. cit., 2003, p.24.

A primeira experiência (direta) de Rama junto à direção da seção literária de *Marcha* aconteceu entre os anos 1949 a 1950. A função foi assumida em parceria com o jornalista e político uruguaio Manuel Flores Mora. Rama voltaria a estar à frente das *Literarias* numa fase importantíssima na história latino-americana, isto é, de 1959 até 1968. Durante esse período, Rama canalizou a maioria das discussões sobre os caminhos e descaminhos do campo identitário latino-americano passando-as pelas páginas do periódico.<sup>28</sup> Nessa sua segunda (e muito mais duradoura) passagem à frente das *Literarias*, Rama esteve preocupado em situar o escritor e suas obras no espaço social, atendendo a convocatória política do momento histórico.<sup>29</sup>

Rama se manteve como colaborador<sup>30</sup> do semanário *Marcha* até 1974. Alguns anos depois, em 1982, seria precisamente esse vínculo estreito com *Marcha* um dos motivos (talvez o principal) utilizado pelo Departamento de Estado norte-americano do governo Reagan para impedir que o crítico permanecesse trabalhando como docente e pesquisador na universidade de Maryland. Na época, o governo Reagan negou a renovação de sua permissão de residência nos EUA alegando, insolitamente, que o semanário, na verdade, era um órgão privilegiado do Partido Comunista. Assim, nessas condições, mesmo após vários contratos bem sucedidos com universidades norte-americanas, o Departamento de Estado norte-americano fez de Rama, desta vez, além de um exilado, um proscrito de uma nação que queria ser reconhecida como a maior democracia do Ocidente.

### III

O extinto semanário *Marcha* ainda buscou uma sobrevida durante os difíceis anos de exílio. A partir de seu exílio no México, Carlos Quijano toma a frente na direção dos “*Cuadernos de Marcha*” (segunda época) que renasce, efetivamente, em meados de

---

<sup>28</sup> Desde a entrada da década de setenta, o semanário sofria uma série de pressões violentas até vir a ser definitivamente fechado em 22 de novembro de 1974 pela ditadura do Bordaberry.

<sup>29</sup> A preocupação efetiva com os regimes autoritários (sejam eles capitalistas ou socialistas) e com o tema da dissidência fez com que Rama escrevesse – desde *Marcha* (1958) – uma série de artigos, discussões e homenagens a intelectuais perseguidos. Vale lembrar que com o conceito de intelectual Rama designava tanto os críticos quanto os criadores.

<sup>30</sup> Embora bem menos assíduo a partir da década de setenta.

1979. Rama depositava muitas esperanças nessa nova jornada e influenciou decididamente na articulação do projeto:

*Larga atención al proyecto de una Marcha en el exilio, que también le interesa al gordo. Le cuento el año entero de tratativas que tuve con Quijano en 1976 para persuadirlo del proyecto, sus reticencias y su situación en México. Él cree que podría convencerlo, pero soy escéptico después de mis diálogos con él y de las objeciones que a la idea formulaban Ardao y Pepe Quijano, el hijo.(...) Quizás ya sea tarde para Quijano (tiene 77 años) pero de todos los ex integrantes, sólo Martínez Moreno podría tomar las riendas de una Marcha en el exilio, pues a su prestigio y capacidad periodística une un abanico amplio de sectores de opinión que lo respetan: los ultras que antes le eran tan críticos, se han silenciado en vista de su tarea denodada de defensor de presos políticos.”<sup>31</sup>*

Sobre a retomada de *Marcha*<sup>32</sup> e, também, sobre o momento em que voltaria a colaborar assiduamente com os *Cuadernos*, Rama (em carta) informou a Quijano sobre o seu sentimento diante dessa realização:

*Es una emoción muy particular la que me produce ver los Cuadernos y la sensación de que estamos vivos, de que la derrota sufrida no ha sido la destrucción y que a pesar del tono melancólico del número (y compris moi) que también refleja una realidad, la esperanza y la fe siguen latiendo.”<sup>33</sup>*

No primeiro número da publicação, Rama escreveu um artigo com um título muito sugestivo: “Otra vez la utopia en el invierno de nuestro desconsuelo.”<sup>34</sup> Nesse artigo, de penetrante análise social, e tendo em vista sempre a possibilidade de um recomeço ou mesmo de uma mudança radical na forma de encarar e operar criativamente sobre a cultura, ele pondera:

*Ahora que estamos en el invierno de nuestra autocrítica y que por lo tanto hemos dejado de hablar como niños, podemos percibir más agudamente cuánto se simplificó nuestra cultura, cuánto se la escamoteó bajo fórmulas operativas aceptables por el campo político, en los últimos años que nos condujeron a la catástrofe y como hoy, más que nunca, justamente porque las mismas fórmulas han de reflorar con mayor intensidad si cabe, legitimadas por las sagradas exigencias de la acción reconquistadora como antes lo fueron por las de la acción destructora debe defenderse y encarecerse este vasto,*

<sup>31</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 107.

<sup>32</sup> O projeto que teve início em 1979 se estendeu até 1984, ano da morte de Quijano no México.

<sup>33</sup> Carta de Rama a Carlos Quijano. Apud: BLIXEN, C. e BARROS-LEMEZ A., Op. cit., 1986, p. 60.

<sup>34</sup> RAMA, Ángel. “Otra vez la utopia en el invierno de nuestro desconsuelo”. *Cuadernos de Marcha*, 2ª Época, I (1) mayo-junio 1979.

*rico, húmedo territorio de la cultura y las producciones que más auténticamente emanen de él (...)*<sup>35</sup>

Entre fins dos anos cinqüenta e início dos anos sessenta, a literatura latino-americana, por sua vez, começava a alcançar um lugar de grande relevância no rol das produções culturais.<sup>36</sup> Essa crescente importância, também política, da literatura conduzia ao entendimento de que toda forma cultural necessariamente vincula-se à história (e a imaginação) da sociedade que a produziu. E, desde uma perspectiva diferente – como um intérprete cultural -, Rama procurava também posicionar as literaturas nacionais frente a uma incerta, mas desejada literatura continental, o que exigia encontrar a melhor maneira possível de viabilizar a relação recíproca dos indivíduos e dos grupos unidos de interesses e projetos nem sempre convergentes:

*(...) pues si algo aprendimos todos en los largos y zizagueantes años del semanario fue a pensar con independencia, fuera de las consignas partidarias y del emocionalismo del momento, valorando primero que nada el interés real y profundo del continente latinoamericano.”*<sup>37</sup>

De resto, só tal concepção, pensava Rama, poderia fazer da América Latina uma entidade independente e dona de seu próprio destino. Nesse sentido, investigar e conhecer o papel desempenhado (e a desempenhar) pelas elites intelectuais em tal processo era, fundamentalmente, um problema de ordem prática. Por isso, Rama procurava conscientemente romper com uma dependência histórica do continente em relação às nações européias; estava convencido de que não cabiam mais tentativas que visassem imitar mecanicamente os problemas e as soluções que, a rigor, não eram os “nossos”. Diante disso, se pode ter uma pequena idéia da dificuldade que significava promover o diálogo entre as diferentes nações naquele momento. Em outros termos, Rama estava convencido de que esse diálogo somente iria se realizar se atendesse a:

*(...) una legítima independencia y un cuerpo de ideas, interés y voluntades bien estructurado. Además de esos dos principios, se agrega otro: una coincidencia de intereses que no afecte sin embargo al mantenimiento de las discrepancias esenciales y las oposiciones.*<sup>38</sup>

<sup>35</sup> RAMA, Á., apud: BARROZ-LEMEZ, Á. e BLIXEN, C., Op. cit., 1986, p. 60-61.

<sup>36</sup> Em boa medida isso pode ser explicado se tomarmos em conta os resultados dos chamados governos “populistas” (Vargas, Perón, etc.) que investiram fortemente na educação básica de seus respectivos países.

<sup>37</sup> RAMA, Á., Op. cit., 1982, p.22.

<sup>38</sup> RAMA, Á., “El amo y el servidor”. In: *Marcha*, n. 1304 – Montevideo, 20 de mayo de 1966, p. 31.

É difícil ler essas palavras sem ter em mente a experiência cubana sendo observada e avaliada atentamente. E, talvez, seja por constatar a impossibilidade de tornar esse diálogo viável que Rama tenha avaliado que, portanto, *Marcha* não tenha passado de um triste engano da inteligência.<sup>39</sup> Ora, tanto para Rama como para todos os que guardam uma relação de cumplicidade com a cultura latino-americana, é óbvio que a revolução cubana exerceu um encanto, quer no âmbito intelectual, quer no terreno da política, porém, para alguns - e Rama está entre esses - não destituído de certa ambivalência.

*En un estudio memorable sobre intelectuales españoles de la primera mitad del siglo XX (Unamuno Ortega, Azaña y Negrín), Juan Marichal señalaba lo porosas que eran las fronteras entre disidencia y oficialidad y lo fácil que podía ser, para un intelectual público, pasar de la oposición al Estado, de la crítica civil al funcionariado gubernamental. En la Cuba de los años revolucionarios esas mutaciones de roles se produjeron de manera acelerada y hasta imprevisible.*<sup>40</sup>

O combate à manipulação e reificação da consciência marcou, desde sempre, a postura intelectual de Rama, mas, as controvérsias com o governo cubano foram algo digno de destaque. O exemplo mais visível esteve ligado ao modo como os intelectuais “deveriam” se relacionar com o processo revolucionário cubano, aberto em fins dos anos cinquenta, pois, consta que, entre os anos sessenta e oitenta, o governo cubano agiu de duas formas distintas em relação aos intelectuais, resumidas na seguinte fórmula: “Dentro de la revolución todo, contra la revolución, nada.”<sup>41</sup> Assim, os que morreram do lado revolucionário como Nicolás Guillén, Alejo Carpentier, Juan Marinello, Mirta Aguirre, José Antonio Portuondo, tiveram todas as honras do Estado; mas, os que desapareceram no exílio, entre eles Jorge Mañach, Lydia Cabrera, Roberto Agramante, Lino Novás Calvo, Enrique Labrador Ruiz, foram execrados publicamente.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p.143. Rama faz esse juízo enquanto descreve a trajetória do crítico uruguaio Jorge Ruffinelli: “(...) es ya un personaje al cual la salida del país natal le ha hecho mucho bien. Imposible ver en él aquel chico tímido, aunque ambicioso, que apareció por los sesenta en la Universidad de Montevideo, que entonces no se atrevió a competir para el cargo de asistente mío por temor a Alvarito, a pesar de que yo se lo sugerí, aunque fue capaz de tomar *Marcha* – la gran ilusión – cuando yo se la dejé para dedicarme enteramente a la *Enciclopedia*, llevándola adelante con eficiencia. Trabajó entonces en mis huellas, en Arca, en *Marcha*, en la Universidad, pero encontró su camino propio, independiente. Todavía le falta una decisión intelectual mayor, una audacia que pase por encima de su contención siempre correcta. Quizás necesite otro país y otra pasión devorante para alcanzarla”.

<sup>40</sup> ROJAS, Rafael. *Tumbas sin sosiego: revolución, disidencia y exilio del intelectual cubano*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2006, p. 17.

<sup>41</sup> Discurso de Fidel Castro, apud VOLPE, Miriam. *Geografías de exilio*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005, p.87.

<sup>42</sup> ROJAS, R., Op. cit., 2006, p.15.

Rama, por outro lado, esteve veementemente contra a posição de Fidel Castro em relação aos escritores vítimas dessa exclusão política e de outras formas de preconceito, como o emblemático “caso Padilla”, assunto pelo qual Rama confessou-se angustiado por não ter tido um posicionamento público mais contundente, apesar dos seus quatro artigos escritos em *Marcha*; e, exatamente, por esse episódio em particular não estar isolado do contexto geral da política cultural cubana:

*Almuerzo con Herberto Padilla. Está aún tenso, explosivo, pero con la misma inteligencia alucinada que le conozco. Sus historias de Cuba son fantásticas hasta un grado impensable y no ceso de preguntarme si describe un mundo paranoico o lo ve paranoicamente. Todo es intriga, maquiavelismo, pervertido ejercicio del poder, impiedad y crueldad. Todos son cínicos, calculadores y dementes. Todos, sobre todo, son policías. Me hace la historia de sus intentos de salida, en los últimos años (...) Sobre todo eso, omnipresente, Fidel, a quien ha estado escribiendo para obtener salida, denunciando hostigamientos o emboscadas, dedicándole libros con falsos encomios. Según su visión es él quien resuelve todo, incluso un asunto tan nimio como éste, quien hace vigilar, está informado, averigua lo que hacen, combina y decide. Imposible no recordar el 1984 de Orwell ante esta visión del régimen cubano. Imposible no pensar que es demasiado literaria y alucinada. Pero lo más duro es la repetida indicación de que los escritores son informantes policiales, que rinden cuentas a la Seguridad del Estado de sus conversaciones con otros escritores o de lo que llega a su conocimiento.*<sup>43</sup>

O episódio entre o governo cubano e os escritores (como o citado caso Padilla) e, em especial, a posição assumida por Roberto Fernández Retamar (um dos homens fortes da política cultural cubana) durante o período revolucionário, aguçaram ainda mais o senso crítico de Rama sobre as conveniências do poder. Não raro, Rama dirigiu críticas severas ao uso de “máscaras” como uma dessas conveniências.<sup>44</sup> Serve-se ele, assim, de uma figura literária para atingir o âmago das questões do poder.<sup>45</sup> Ao referir-se a uma entrevista concedida por Retamar ao jornal *El Nacional* de Caracas, Rama dispara:

<sup>43</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 156.

<sup>44</sup> A recorrente idéia das máscaras, nas diferentes observações de Rama, se origina da sua atividade como dramaturgo, concomitante ao início da sua formação como crítico. Nesse período, datam as suas obras literárias, a saber, a edição da primeira novela de Rama: *Oh sombra puritana!* (1951). Até então, ele era conhecido apenas como autor de peças dramáticas para teatro como *La inundación* (1958), *Lucrecia* (1959), *Queridos amigos* (1961). Também em 1961, aparece a sua segunda narrativa: *Tierra sin mapa*, uma série de relatos que, redigidos após a morte de sua mãe, recriam as histórias orais que ele ouviu dela e o faz reaver os sabores da terra galega.

<sup>45</sup> Rama também observa o jogo mesquinho e fantasioso no universo político do EUA a partir de sua estadia em Washington, conforme anota no seu diário. RAMA, Á., Ibid., p. 129.

*(...) reitera la imagen del funcionario cultural que yo tuviera al verlo, más patética si cabe porque allí está hablando para el público general en representación de su país y no se ahorra ninguno de los latiguillos, incluyendo el beso de la tierra venezolana remedante del que Martí estampara al desembarcar en esta tierra en el 80. Un funcionario más, dirá el lector objetivo. Ocurre que yo conozco al “otro”; yo puedo repetir el verso juanramoniano “yo que sé qué fuiste”, y por eso la imagen que él nos ofrece me resulta alucinante, como todo disfraz grotesco de pintarrajeada máscara, sobre un rostro que fue bello y luminoso. En segundo lugar, una incomodidad intelectual se agrega, cuando leo sus explicaciones sobre lo ocurrido en la cultura cubana.<sup>46</sup>*

Frente a todo um conjunto de problemas, decepções e desafetos em relação à política cultural cubana, Rama se vê obrigado a considerar e a nomear os intelectuais responsáveis, ou melhor, os “protagonistas del error”.<sup>47</sup>

#### IV

O golpe de Estado cívico-militar no Uruguai – acontecido em 27 de junho de 1973 – movimentou uma verdadeira maquinaria repressora marcando uma dura realidade para todos que, de algum modo, direta ou indiretamente, estavam ligados aos destinos do país. Nesse contexto, os Tupamaros tinham sido severamente atacados e derrotados durante a última fase do governo civil do presidente Bordaberry, antes que os militares tomassem o poder. A violência protagonizada pelo governo contra a sociedade civil, atingiu os níveis mais brutais e impensáveis.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> RAMA, Á, Op. cit., 2001, p. 44-45.

<sup>47</sup> Id., Ibid., p.131. Entre os incluídos diretamente estão: Mario Benedetti, José A. Portuondo e Roberto Fernández Retamar.

<sup>48</sup> Segundo Roniger e Sznajder: “Também o Uruguai passou por uma onda prévia de violência, entre as guerrilhas urbanas esquerdistas do MLN (Tupamaros) e as Forças de Segurança. Em seguida, o país testemunhou: prisões em grande escala feitas, geralmente, às claras; reclusão prolongada de prisioneiros condenados; tortura, porém, mais controlada e restrita; e assassinatos de oponentes políticos, ainda que um número menor de que na Argentina, sendo as vítimas, na sua maioria, claramente visadas. Entre 1972 e 1985, pelo menos 157 cidadãos “desapareceram” e 95 prisioneiros políticos foram assassinados, morreram de doença ou cometeram suicídio nos centros de detenção. Em média, de cada dez mil uruguaios, 31 foram detidos por motivos políticos (muitos foram seqüestrados na Argentina), e a maior parte submetida à tortura. Algumas fontes colocam este índice em níveis ainda mais elevados. Muito acreditam que o Uruguai teve nesse período o maior registro de prisioneiros políticos *per capita* na América Latina... (...) Ademais, dezenas de milhares de pessoas deixaram o país, impelidas pelos efeitos combinados do declínio econômico e da repressão.” (RONIGER, Luis; SZNAJDER, Mario. O legado de violações dos direitos humanos no Cone Sul. São Paulo: Perspectiva, 2004, p.23). E ainda, em nota do autor, ele acrescenta: “De acordo com alguns relatórios, 300 mil pessoas deixaram o país desde o início dos anos de 1970, muito embora seja impossível estimar quantos eram principalmente exilados políticos”. ROWE, William e WHITFIELD, Theresa. “Thresholds of Identity: Literature and Exile in Latin América”, *Third World Quarterly*, 9/1, 1987, pp. 230-231. Apud: RONIGER, L. e SZNAJDER, M. *O legado de violações dos direitos humanos*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

*Hay una pregunta que para mí se ha tornado obsesiva: por qué las formas cruentas de la represión se definen con esa cosa monstruosa que ha sido y es la tortura? El horror y la perplejidad de esa presencia inesperada dentro del orden cultural uruguayo, me ha recordado la serie de análisis de conciencia que cumplieron los intelectuales alemanes en el exilio y he sentido en carne propia su mismo desasosiego y su malestar. Si la cultura uruguaya me ha hecho a mí, acaso no ha hecho también a esa falange de repugnantes torturadores, que han aplicado las más atroces sevicias, las han estudiado en las más expertas escuelas extranjeras y las han perfeccionado sobre el cuerpo de mis compatriotas?...<sup>49</sup>*

Rama e sua geração (a *geração de 45* ou *geração crítica*, como ele preferia chamar) projetaram-se se valendo de um intenso debate de idéias – canalizado principalmente através do semanário *Marcha*. Sobretudo, durante os anos sessenta, o grupo, que estava vinculado ao *Marcha*, dominava a produção intelectual nos meios uruguaios e contribuía decisivamente para um questionamento sobre a forma de condução do país, sobre os seus modelos de auto-representação (como “Atenas do Rio da Prata” ou “Suíça das Américas”) e, por fim, sobre as causas de seu declínio cultural. O fato é que a chamada *intelligentsia* uruguiaia (e de boa parte da região latino-americana) perdeu a visibilidade necessária junto à esfera pública para fazer frente a outras forças políticas e sociais que, num clima tenso e cheio de incertezas,<sup>50</sup> acabaram criando expectativas favoráveis a uma possível atuação “progressista” dos militares. Como assinala Jean Franco,

*(...) o deslocamento da intelligentsia de sua posição hegemônica (nos anos 60) pelos tecnocratas marginalizou o único grupo que, no passado, se propusera a ‘imaginar’ a nação. Essa marginalização foi intensificada pelas forças de mercado, que solaparam as narrativas de legitimação que serviram de justificativa para a intelligentsia literária como um grupo desinteressado que, precisamente por causa do seu desinteresse, poderia reivindicar a representação da verdade.<sup>51</sup>*

É nesse sentido que, poucos meses antes do golpe, em fevereiro, o então presidente civil Bordaberry, em cadeia de rádio e televisão, anuncia a criação de “cauces institucionales apropiados para la participación de las FF.AA. en el quehacer nacional”.

<sup>49</sup> RAMA, Á. apud: BARROZ-LEMEZ, Á. e BLIXEN, C., Op. cit., 1986, p. 50.

<sup>50</sup> Durante toda a década de sessenta e início dos anos setenta o Uruguai atravessava uma grande crise socioeconômica. Consequentemente, as reivindicações e os conflitos de ordem trabalhista ganharam a cena pública ao mesmo tempo em que surgiam os movimentos de resistência armada.

<sup>51</sup> FRANCO, Jean. “Latin América Intellectuals and Collective Identity”. Apud RONIGER e SZNAJDER. Op. cit., 2004, p. 313-314.

A missão posta em causa era “dar segurança ao desenvolvimento.”.<sup>52</sup> Do extrato do comunicado n. 4, de 09 de fevereiro de 1973, destaco o seguinte ítem: “extirpar todas las formas de subversión, que actualmente padece el país, mediante el establecimiento de adecuada legislación para su control y sanción.”.<sup>53</sup> Torna-se, assim, compreensível que a teoria explicativa (e ao mesmo tempo a justificativa) de toda violência política cometida (nos anos 60 e 70), no Uruguai e no Cone Sul, esteja fincada no problema do controle e na limitação concreta do poder.

No momento em que se formaliza o estado de exceção no Uruguai, Rama já estava residindo na Venezuela e, a partir desse país que abrigou de 8.000 a 9.000 uruguaios, ele se desdobrou em atividades ligadas tanto ao campo intelectual venezuelano, em particular, quanto ao latino-americano. Antes de se estabelecerem na Venezuela, Rama e Traba permaneceram dois anos em Porto Rico, de 1970 a 1972.

Assim como viria a acontecer em relação à Venezuela (e praticamente com todos os países que ele buscou aproximação), Rama já conhecia relativamente bem a literatura produzida em Porto Rico (e por extensão, a antilhana) e tratou de divulgá-la e valorizá-la no cenário latino-americano. Não é um acaso, então, que ele tenha incluído quatro escritores porto-riquenhos para figurar na *Biblioteca Ayacucho*: Eugenio Maria de Hostos, Zeno Gandía, Luis Palés Matos e Tomás Blanco. A sua estadia na Ilha, como professor e agitador cultural, se complicou quando ele passou a solidarizar-se com o movimento de independência de Porto Rico. A resposta das autoridades governamentais foi imediata negando o seu visto de permanência no país.

O golpe de Estado no Uruguai marca o ponto final de sucessivas perdas daquele, outrora, famoso Uruguai cosmopolita e servido de firmes instituições democráticas que toda uma geração pôde experimentar, mas, que, aos poucos, viu arruinares-se. Sobre o ano de 1973, Carlos Martínez Moreno atestou:

*Desde mediados de 1973 existe en el Uruguay un régimen de facto, en el cual las disponibilidades reales de poder las tienen los militares y la tenue fachadita civil es sólo, parafraseando la definición de La Rochefoucauld, un homenaje rendido a la antigua virtud republicana.*

<sup>54</sup>

<sup>52</sup> CAETANO, Gerardo e RILLA, José. *Breve historia de la dictadura*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, p. 20

<sup>53</sup> Id., *Ibid*, Anexo Documental, p. 40.

<sup>54</sup> MORENO, Carlos Martínez. “La muerte civil del escritor uruguayo. Persecución y destierro”. *Nueva Sociedad*, 35, Marzo-Abril, 1978, p. 68.

Por isso, nessa seqüência “el imaginario acunado en las tres primeras décadas del siglo XX se desmoronaba en medio de crecientes luchas sociales y políticas, de confrontación armada, de represión, cárcel, tortura y muerte.”<sup>55</sup> Todavía, não se deve esquecer que tal situação não pode ser forjada repentinamente e, portanto, faz sentido pensar que, anos antes da instalação da ditadura no Uruguai, Rama e seus companheiros já se sentissem condicionados tanto aos limites de uma sociedade “amortizadora”,<sup>56</sup> com seus grupos paramilitares a postos, quanto à ação das forças repressivas as quais, mesmo clandestinamente, tratava de desmobilizar e perseguir os chamados “inimigos internos”. Com esse procedimento, três grandes problemas foram reacendidos nesse período conturbado: o nacionalismo feroz, a xenofobia e o racismo.

Rama, em 1969, escrevera uma carta ao poeta e narrador chileno Hernán Lavín Cerda, enquanto prestava informações sobre assuntos editoriais, terminaria informando sobre a conjuntura uruguaia:

*Haremos lo posible por sacar tu libro, aunque no debiéramos hacernos muchas ilusiones. La situación económica es cada vez peor; la presión y la represión social aumentan. Nadie sabe qué ocurrirá finalmente. Por ahora te sugiero que hagas una selección de tus textos para publicarlos en Marcha. Reúnelos bajo una presentación que pudiera escribir alguien que los conozca y tenga verdadero interés por ellos...*

<sup>57</sup>

Importa aqui, pois, sublinhar que a crise econômico-social - que podia ser sentida desde fins dos anos cinquenta - deu passo a uma perspectiva ditatorial no sistema político uruguaio por volta de 1968, ano em que, não por acaso, Rama deixava a direção das páginas literárias de *Marcha*. Nessa data, o protagonismo político dos militares já começara a ganhar força proporcionalmente a um aumento da instabilidade parlamentar. Confluiu a esse momento o fato de que tanto Rama quanto Marta Traba foram, também, se distanciando do chamado modelo cubano. Rama tinha consciência de que a reação ao clima de vitória e euforia da Revolução Cubana seria rápida. Assim, constatava que, desde meados dos sessenta (especificamente 1964 – com o golpe de estado no Brasil), o

<sup>55</sup> BIELOUS, Silvia Dutrénit.(coord.) *El Uruguay del exilio: gente, circunstancias, cenarios*. Montevideo: Ediciones Trice, 2006, p. 5.

<sup>56</sup> REAL de AZÚA. *Uruguay, una sociedad amortiguadora?*. Montevideo: CIESU-Ediciones de la Banda Oriental, 1984.

<sup>57</sup> Carta de Ángel Rama a Hernán Lavín Cerda. Apud: CERDA, Hernán Lavín. “Ángel Rama y la nueva mirada”. In: *Texto Crítico*, Universidad Veracruzana, Año XI, 31/32, Enero-Agosto, 1985, p. 140.

continente havia ingressado numa transição violenta que culminaria com o golpe na Argentina em 1976. Como afirma Idelber Avelar,

*Enfrentando crescente pressão popular, as elites latino-americanas, em vários momentos e em ritmos diferentes, decididamente abandonaram todos os projetos de desenvolvimento nacional auto-suficiente para abraçar de uma vez por todas o capital multinacional como sócios menores.*<sup>58</sup>

Cabe destacar que é nesse contexto (meados dos anos sessenta) que as atividades de Rama fora do Uruguai<sup>59</sup> se intensificaram, porém será somente no início da década de setenta - com um dinamismo ainda maior – que Rama se lançará numa carreira internacional da qual ele irá, a partir daí, navegar com a bússola e o torniquete do exílio. Interessa-me destacar que Rama, de certo modo, se antecipou ao exílio que aconteceria inevitavelmente. Assim, tendo o seu “trabalho facilitado”, o governo cívico-militar simplesmente tratou de mantê-lo longe do Uruguai, impedindo sumariamente, a ele e a Marta Traba, de retornarem ao país. Durante o exílio, Rama viveu e trabalhou em diversas cidades, entre elas San Juan, Bogotá, Barcelona, Paris, Stanford, Maryland e Caracas, sendo esta última aquela onde o casal passou o período mais longo, transcorrido entre 1972 a 1979.<sup>60</sup>

O exílio de Rama não segue um padrão muito definido, como o foram os de muitos escritores que, por motivos políticos, deixaram sua terra natal e se instalaram em outro lugar (muitos deles, inclusive, fora da América Latina). Nesse sentido, creio que é possível e importante, traçar algumas linhas da cartografia do exílio latino-americano através da análise de muitas variantes como: conexões entre cidades, acordos diplomáticos, interesses políticos, afinidades culturais, circunstâncias internacionais, etc. Contudo, quando se trata do exílio de Rama, nos deparamos com um fato decisivo: ele se entregou obstinadamente em viagens pelos países latino-americanos com o intuito de, não somente alargar ainda mais a sua perspectiva cultural do continente e do mundo, mas, também, se propondo a organizar um trabalho intelectual que já não mais se viabilizaria com um pequeno número de pessoas. Assim, se tornava imprescindível uma equipe

<sup>58</sup> AVELAR, Idelber. *Alegorias da derrota: a ficção pós-ditatorial e o trabalho de luto na América Latina*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003, p.48.

<sup>59</sup> Cursos, conferências, aulas, fundação de revistas e editoriais, concursos literários, grupos de estudos, projetos coletivos, etc.

<sup>60</sup> Rama obteve a nacionalidade venezuelana em outubro de 1974.

disposta a enfrentar e responder a complexidade e abrangência da tarefa. A questão é que todo regime autoritário se esforça em deixar as pessoas imóveis e desprotegidas em alguma parte do mundo e, preferencialmente, que essa outra parte do mundo seja, para o (a) exilado (a), inóspita e desoladora. Nesse caso, a imagem criada pelo escritor polonês Witold Gombrowicz é precisa: o exílio é (ou pode vir a ser) um cemitério habitado por seres vivos. Gombrowicz, o famoso escritor de *Ferdydurke*, é considerado por muitos críticos como um *outsider*; alguém que viveu o exílio cultivando simultaneamente uma distância em relação à Varsóvia (sua terra natal) e a Buenos Aires, cidade em que permaneceu por vinte e quatro anos (1939-1963).

Num trânsito, muitas vezes, frenético e trilhando pelas brechas das nações latino-americanas, Rama buscou acolhimento em diversos países e desejou ser uma espécie de “cidadão do continente”. Nessa sorte de aventura intelectual de integração, Rama encontrou a sua maneira de viver em diálogo permanente (com outros e consigo). Além disso, vale ressaltar a sua capacidade propositiva e operativa nos meios culturais por onde passou; mas, é preciso ter presente que o seu caminho esteve repleto de dificuldades, sobretudo, se considerarmos os ambientes culturais que ele vivenciou - quase sempre aquém das suas expectativas -, como a Venezuela. Mas, de modo algum, significa dizer que ele não tenha desejado integrar-se na sociedade venezuelana. Entretanto, toda essa andança pelo continente trouxe consigo algumas dispersões e inseguranças.

O nomadismo radical foi, aos poucos, se transformando num peso excessivo na medida em que, à maneira de Sísifo, ele era levado a se fazer e a se refazer continuamente, parecendo lembrá-lo, a todo instante, que a errância e a diáspora não teriam fim. A xenofobia e a limitação de horizontes (provincianismo) foram sentimentos comuns contra os quais ele teve que lutar, mas o importante, no seu caso, é que essa profunda dificuldade (que diz respeito aos regimes políticos e aos instintos/sentimentos humanos) não se transformou num impedimento; cumpria, pois, encontrar o estímulo e fazer o possível com muita persistência, ou seja, o que para o momento poderia ser feito.

Se, por um lado, a realidade do exílio mobilizava Rama contra as injustiças e as perseguições impostas por toda uma conjunção repressiva, por outro, fez com que ele aprofundasse suas reflexões sobre a situação de uma cultura exilada que permeava a história política independente do continente, o que equivale também a indagar sobre os reais limites da liberdade intelectual - tanto nas sociedades capitalistas quanto nas socialistas.

Rama procurou compreender os avatares do exílio – que, em função de nossa fragilidade econômica, política e cultural, praticamente passaram a ser algo constitutivo da nossa história quando da formação dos estados nacionais - da forma mais abrangente possível, isto é, levando em conta que os exílios fazem parte de um grande processo diaspórico forçado por razões econômicas e políticas que, sobretudo no século XX, alcançaram extrema notoriedade.<sup>61</sup>

Aqui, tem crucial importância a preocupação em “dessacralizar” a figura do intelectual no continente latino-americano, ou seja, em assumir que o intelectual deve, sobretudo, saber preservar sua função crítica, ou seja, sua capacidade de resposta e de atitudes ante as necessidades de sua sociedade. A tradição intelectual que, por outro lado, seria sacralizadora, tem suas origens no século XIX com Sarmiento (exilado no Chile), Juan Montalvo (exilado na Colômbia e em Paris), José Martí (exilado na Centroamérica e nos Estados Unidos), Eugenio María de Hostos (exilado no Peru) entre outros. Essa preocupação é inerente ao seu ensaio *La ciudad letrada* (1984), no qual Ángel Rama trabalha com a particular condição histórica, social e política do intelectual nas culturas latino-americanas. De acordo com o crítico espanhol Eduardo Subirats, Rama colocou em questão:

*(...) a função anacrônica do intelectual hispânico como mediador do poder político, como seu sacerdote e advogado, ou seja, como 'letrado'. Rama remontou as origens históricas deste intelectual-letrado ao absolutismo espanhol. Foi o absolutismo imperial quem cristalizou a unidade racional de gramática e poder colonial, de escritura e lei, e de autoridade eclesiástica e poder político.*<sup>62</sup>

É interessante observar dois pontos nesse comentário. Em primeiro lugar, Subirats repreende a cultura espanhola por não ter produzido em seu próprio território uma crítica desta concepção de letrado como “casta”, com seus atributos de excelência e virtude, e com sua ação política como elite autoritária. Segundo ele, no caso espanhol, essa crítica *somente* foi possível a partir de dois exilados que, praticamente, passaram despercebidos pelos espanhóis: Blanco White, no século XIX, e Juan Goytisolo no século

<sup>61</sup> Pois seria, principalmente a partir de 1930, que ocorrerá na América Latina como um todo um deslocamento (interno e externo) das populações e indivíduos nunca antes visto.

<sup>62</sup> SUBIRATS, Eduardo. *Memoria y exilio*. Madrid: Editorial Losada, 2003, p. 324.

XX. Subirats assinala que a revisão desse conceito antimoderno de intelectual teve mais consistência na América Latina com Octavio Paz e, sobretudo, com Ángel Rama.<sup>63</sup>

Mesmo diante de insinuante argumentação, outra questão permanece encoberta. Embora a primeira edição de *La ciudad letrada* apareça postumamente, em 1984, e tendo em vista que se costuma tomá-la como o último e inconcluso trabalho do crítico, é importante ter em conta que o conteúdo dessa obra já era parte integrante das suas pesquisas (partilhadas, inclusive, com Marta Traba), bem como já haviam sido expostas ou, pelo menos, sinalizadas muito antes da sua publicação em 1984. Tanto assim, que em sua obra clássica *Transculturación narrativa en América Latina* (1982)<sup>64</sup> – sabidamente composta de textos esparsos sobre o escritor peruano José Maria Arguedas e recolhidos ao longo da década de setenta -, o termo *cidade letrada* já se faz presente em sua inter-relação com o conceito de *transculturación*. Sob esse aspecto, o que Subirats parece estar desconsiderando é a própria condição de Rama como exilado que, entretanto, em muito difere de um Blanco White ou Juan Goytisolo. Um uruguaio que decide cumprir o seu exílio no interior de um país “pouco desenvolvido” e que, “desde fora”, viu as portas se fecharem sem poder presenciar o desfecho da ditadura uruguaia que perdurou até 1984.

Não pretendo, por outro lado, simplesmente afirmar, com isso, que Rama somente pôde empreender sua enérgica crítica à função do letrado e às práticas escriturárias devido à condição de exilado (como o fizeram Blanco White e Juan Goytisolo); entretanto, não há como negar que a capacidade de movimentar esse poderoso arsenal teórico e crítico, o qual penetra toda história cultural do continente, em boa medida, se deve a sua experiência nômade, ou seja, ao seu olhar “de fora” que o exílio potencializou e polinizou sem prejuízos a sua integridade intelectual.

---

<sup>63</sup> Trata-se das obras *El ogro filantrópico* (1978), de Octavio Paz e *La ciudad letrada* (1984), de Ángel Rama.

<sup>64</sup> Em diálogo com o historiador argentino José Luis Romero (*América Latina: as cidades as idéias*) e antecipando o que viria a se tornar um capítulo (*La ciudad modernizada*) de sua obra “*La ciudad letrada*”, Rama entende que: “Esa modernización se ejerce, aun más duramente, sobre la heteróclita composición cultural de la propia ciudad, mediante um rígido sistema jerárquico. Para que éste se pudiera consolidar en el campo cultural se aplico el patrón aristocrático que ha sido el más vigoroso modelador de las culturas latinoamericanas a lo largo de toda su historia, cometiendo esa tarea a una élite intelectual, cuya importancia en la época colonial es desmesurada y, a pesar de los avatares de la vida americana, lo ha seguido siendo hasta nuestros días. Es lo que en otro lado he llamado la “ciudad letrada” que fue la que, con confiscatorio exclusivismo, se apropió del ejercicio de la literatura e impuso las normas que la definían y, por lo tanto, fijó quiénes podían practicarla. Salvo pocos momentos, posteriores a fuertes conmociones sociales (la Emancipación, la Revolución mexicana, la violencia inmigratoria en el sur, la reciente masiva emigración rural a las ciudades), es la “ciudad letrada” la que conserva férreamente la conducción intelectual y artística, la que instrumenta el sistema educativo, la que establece el Parnaso de acuerdo a sus valores culturales.” (*Transculturación narrativa en América Latina*, Siglo XXI, México, 1982, p. 64-65).

Portanto, trata-se, no presente estudo, de elucidar e explorar as temáticas que podem ser vistas como verdadeiras “obsessões” para Rama. Estas são explicitadas, principalmente, ao longo do seu *Diario*, cuja escrita exige articular o texto com o seu contexto – um pouco como Barthes a respeito de Michelet –, numa tentativa de mostrar essa “rede organizada de obsessões” para, de alguma forma, “devolver a este homem a sua coerência”, ou melhor, a consciência da sua fragmentação: o escritor e seus fantasmas pessoais colocando em tela de juízo a ideologia de seu tempo. Em suma: uma experiência dos limites em esforço permanente contra o mundo tal como é e vive. Veremos que o *Diario* exercia uma influência (ora mais positiva, ora mais negativa) sobre Rama durante o próprio processo de escrita, como num movimento ilimitado, impreciso e imprevisível de ação sobre si mesmo. Tudo está encadeado com

*(...) essa necessidade que a literatura contemporânea tem de ser mais do que literatura: uma experiência vital, um instrumento de descoberta, um meio para homem de se pôr à prova, de se tentar, e nessa tentativa buscar ultrapassar os seus limites.*<sup>65</sup>

Lidar com um diário, assim como manter um diário próprio, exige um árduo trabalho porque estamos, via de regra, diante de um *constructo* arenoso e não raro refratário às investidas teóricas. A começar pela constatação de que continua válida a pergunta de Kracauer dirigida a Walter Benjamin em carta, e este, por sua vez, lhe replica:

*Eu teria muitas razões para me desculpar pelo meu longo silêncio. Nenhuma delas melhor do que aquela que consta da conclusão de vossa última carta: “Mas para quem se escreve? O senhor sabe a resposta?”. De fato, pode-se refletir sobre essa questão durante dois meses inteiros sem se chegar a conclusão alguma.*<sup>66</sup>

E, somando-se, ainda, a essa dificuldade, convém não esquecer o que lembra Edward Said, ao dizer que cada leitor traz consigo um determinado conjunto de interesses que não são necessariamente os mesmos de outro leitor.<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> BLANCHOT, Maurice. *A parte do fogo*. Tradução de Ana Maria Sherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p. 207.

<sup>66</sup> BENJAMIN, Walter. *Diário de Moscou*. Tradução de Hildegard Helbord. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 145.

<sup>67</sup> SAID, Edward. *Paralelos e Paradoxos: reflexões sobre música e sociedade*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 48.

Quero dizer com isso que todas as temáticas e problemas tratados aqui são recorrentes e estão imbricados um no outro dentro do *Diario*. Entre outras coisas, isso significa que, pensando particularmente no *Diario* de Rama, não basta aplicar uma teoria para se acercar de todas nuances e chaves interpretativas contidas nessas anotações. Se Rama combateu sem tréguas a histórica sacralização da função do intelectual, as palavras do escritor suíço Robert Walser podem soar como um conselho amigo: “Gostamos todos mais da comodidade. Ninguém gosta que o outro o considere como que sagrado, porque isso o obriga a ser um modelo. Ser um modelo, ser um paradigma é uma grande maçada, como bem se percebe.”<sup>68</sup>

O primeiro capítulo da tese, “Ángel Rama e os Saberes do exílio” apresentará o *Diario* como um percurso gnosiológico em meio às dificuldades de demarcação do gênero. O leitor do *Diario* pode perceber que, mesmo escolhendo uma narrativa “indisciplinada”, Rama mostra como se mantinha preocupado em examinar a intelectualidade latino-americana, ou, usando um conceito de Bourdieu, se mostra um atento observador do *campo intelectual* latino-americano.

O segundo capítulo, “Duelos entre experiências”, procurará adentrar num nível mais afetivo e inconsciente do *Diario* onde o conhecimento literário dialoga com os movimentos da percepção e da imaginação. O tema das máscaras aparece sutilmente como pano de fundo: “La máscara es un sobresalto fascinante, que el sujeto rechaza y teme, pero al que no puede sustraerse, hasta el punto de que él mismo llega a crear figuras enmascaradas simultáneamente, para darse miedo y tener oportunidad de exorcizar su miedo.”<sup>69</sup>

No terceiro capítulo “Dónde el error?”, trata-se de compreender algumas reminiscências que ecoam na escrita atuando, pois, como fantasmagorias, de modo a impelir Rama a assumir no *Diario* uma postura diante da precariedade da vida e da iminência da morte. Sob o aspecto da escrita literária, o *Diario* pode ser apreciado como um *pharmakón* que adentra num terreno ambíguo porquanto possa significar um remédio ou um veneno que vai sendo manipulado e administrado. O objetivo do *pharmakón* é também jogar com o exílio, com a morte e resistir a esses poderes.

O quarto e último capítulo “O eu à procura de um outro” explora uma espécie de política dos afetos a florada no *Diario*. A vida transcorrida no exílio, a solidão, as amizades, o amor, mas também o enfrentamento às frustrações, ao ódio e à xenofobia

<sup>68</sup> WALSER, Robert. *O saltador*. Tradução de Leopoldina Almeida. Lisboa: Relógio d'Água, 2003, p. 38.

<sup>69</sup> STAROBINSKI, Jean. *La relación crítica: psicoanálisis y literatura*. Madrid: Taurus, 1974.

destinados ao estrangeiro na Venezuelana, são experiências que, estando na origem de muitas reflexões, nos permitem observar como o *Diario* toma, muitas vezes, a forma desconcertante de um ajuste de contas consigo, com o meio intelectual e com a continuidade da aventura latino-americana. Afinal, como assinala Claudio Magris, a nossa condição é, sem dúvida, trágica “pero esta condición objetiva no dispensa al sujeto de su obligación de establecer valores y de experimentar culpabilidad si fracasa en ella”.<sup>70</sup>

Especialmente, nesse último capítulo e nas considerações finais, reservo espaço para expor algumas questões relacionadas ao gênero “diário”, embora essa discussão seja inerente ao estudo de um diário tanto quanto à sua escrita. Como vimos, Rama era um leitor de diários e muitos dos seus interlocutores estão presentes nesse trabalho através de seus próprios relatos, frutos de sua experiência diarística. Na verdade, é à luz de tais experiências de escrita que me guiei nas trilhas do gênero.

Meu objetivo mais amplo será discutir o *Diario* de Rama supondo que, com esse estudo, possa trazer uma contribuição relevante para a análise da sua condição humana e do seu pensamento. Para Béatrice Didier um diário é, antes de tudo, um “exercício de escritura”. E, como ela observa, essa não é propriamente uma descoberta moderna: “el excelente Joubert ya sabía muy bien que no hay que oxidarse, y que sólo las palabras ponen en marcha el pensamiento (...)”.<sup>71</sup> A despeito de toda fragmentação que, aliás, é comum a essa matéria, me arrisco em conceder ao *Diario* de Rama um *status* de “obra” (como um romance ou novela) que transita entre a literatura e a teoria.

---

<sup>70</sup> MAGRIS, Cláudio. *El anillo de Clarisse: tradición y nihilismo en la literatura*. Barcelona: Península, 1992, p. 411.

<sup>71</sup> DIDIER, Beatrice. “El diario; forma abierta”. *Revista del Occidente*. No 182-183, 1996, p. 44. Disponível em: > <http://bibliologia.info/archivos/bdidierDiario.pdf><. Acesso 17/01/09.

- Capítulo I -

## Ángel Rama e os saberes do exílio

*La crítica para responder a su plena vocación y constituir un discurso comprensivo sobre las obras, no puede permanecer en los límites del saber verificable; tiene que convertirse, a su vez, en obra, y correr los riesgos de la obra.*  
(Jean Starobinski, *La relación crítica*).

### 1.1 O intelectual como paradoxo

Como tantos outros latino-americanos, na década de setenta e início dos anos oitenta do século XX,<sup>72</sup> Ángel Rama (1926-1983) e sua esposa Marta Traba (1936-1983), exilados pela ditadura militar uruguaia em 1973, figuraram entre os chamados intelectuais da diáspora latino-americana. Quando me refiro à expressão “intelectual”, penso especialmente na dissociação – ou na relação paradoxal – através da qual Rama define a especificidade da condição dos intelectuais, como aqueles que, além de notabilizarem-se enquanto produtores textuais dentro de uma cultura tinham plena consciência de que, por meio de suas práticas, posições e idéias assumiam intervir ativamente na esfera pública. Isso, contudo, sem confundirem-se com a função dos letrados, definidos por Rama, desde *La ciudad letrada*, como os que não podem prescindir de uma função no *locus* do poder e que, não raro, encontraram guarida na sobrevivência anacrônica de concepções coloniais que regiam as práticas intelectuais em pleno século XX, incluindo o viés marxista:

*Con demasiada frecuencia, en los análisis marxistas, se ha visto a los intelectuales como meros ejecutantes de los mandatos de las*

---

<sup>72</sup> A própria “geração crítica” (na qual Rama foi um destacado membro) pode ser tomada como uma geração do exílio. Mas houve muitas outras gerações nos diferentes países do continente que tomaram o mesmo rumo. Nesse sentido, vale considerar como ponto de partida o que assinala Julio C. Raffo em seu livro sobre a diáspora argentina. Raffo concebe o exílio como “el símbolo vivo del fracaso de un proyecto y de una acción política; el partir fue asumir, en los hechos, esa derrota”. RAFFO, Julio. *Meditación de exilio*. Buenos Aires: Nueva América, 1985, p. 36.

*Instituciones (cuando no de las clases) que los emplean, perdiendo de vista su peculiar función de productores, en tanto conciencias que elaboran mensajes, y, sobre todo, su especificidad como diseñadores de modelos culturales, destinados a la conformación de ideologías públicas” (...) No sólo sirven a un poder, sino que también son dueños de un poder. Este incluso puede embriagarlos hasta hacerles perder de vista que su eficiencia, su realización, sólo se alcanza si lo respalda, da fuerza e impone, el centro del poder real de la sociedad.<sup>73</sup>*

Se podemos, hoje, considerar Rama um autor “clássico” da crítica latino-americana da segunda metade do século XX<sup>74</sup> é porque, ancorado num conhecimento profundo da matéria literária, ele soube compreender que o desafio da crítica consiste na criação de idéias, no uso de diferentes formas de enfrentar e imaginar a realidade e, ainda mais decisivamente, na conversão dessas idéias em ações efetivas. Em seu trabalho prolífico e autodidata, ele conseguiu alternar as análises que acentuavam as particularidades próprias de uma cultura com as análises panorâmicas e de “longa duração”,<sup>75</sup> sem deixar, como diria Hegel, que o contato com as árvores atrapalhasse a sua visão da floresta.

Como os demais membros da *geração crítica*,<sup>76</sup> que se dedicaram desde o início da década de quarenta ao mais amplo labor cultural na cidade de Montevideú, Rama foi um esmerado “agitador” dessa geração e, desde muito cedo, demonstrou muita capacidade de atuação ao fazer tangível o movimento das idéias irradiadas no cenário uruguaio. Como resultado dessa disposição, a designação de “crítico literário” precisou ser revista e ampliada para atender as novas demandas do campo intelectual uruguaio. Segundo os novos parâmetros da *geração crítica* - em ataque franco ao *quietismo político*<sup>77</sup> e aos valores artísticos locais -, um crítico não poderia mais ser um “mero

<sup>73</sup> RAMA, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984, p. 30-31. É importante atentar para o fato de que um dos motivos-chaves que levaram Rama a se preocupar com a função letrada no continente deveu-se, precisamente, a sobrevivência dessas concepções.

<sup>74</sup> AIRA, César. *Diccionario de autores latinoamericanos*. Buenos Aires: Emecé, 2001, p. 461.

<sup>75</sup> BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a história*. Tradução de Jaime Guinsburg e Teresa da Mota. São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 41-77.

<sup>76</sup> Faço a opção pela designação de *geração crítica* cujo ponto de referência cronológico da geração se situa por volta de 1920. Cito alguns integrantes: Carlos Real de Azúa, Mario Arregui, José Pedro Díaz, Mario Benedetti, Armonía Somers, Idea Vilariño, Ida Vitale, Emir Rodríguez Monegal, Carlos Martínez Moreno, Carlos Maggi.

<sup>77</sup> O “quietismo” é um termo proveniente da religião católica, mais especificamente poder-se-ia falar de uma tendência mística. Assim, liga-se a história e a obra do clérigo aragonês Miguel de Molinos. Como explica Pedro Vilas Boas Tavares: “Basicamente, o “quietismo” constitui uma concepção e praxe da vida espiritual norteadas pelo objetivo de alcançar o fiel, pela oração contemplativa, a união com Deus, mas postulando a passagem a um estado superior, adquirido, de passividade da alma, suscetível de anular ou mitigar, na vida social e prática, a sua responsabilidade moral individual”. In: Vícios privados, públicas virtudes. Quietismo e ética. In: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3760.pdf>. Acesso em 20/02/09.

convalidador de los gustos de la mayoría” ou, ainda, um fiel serviçal das autoridades superiores.<sup>78</sup>

A década de sessenta foi crucial para o Uruguai na medida em que apareceu ali um novo tipo de demanda político-cultural.<sup>79</sup> A tarefa da *geração crítica* esteve concentrada na busca de respostas e explicações para os problemas vividos pela sociedade uruguaia e encontrou no semanário *Marcha* uma importante tribuna de discussão. Entretanto, Rama recusou a designação “geración de *Marcha*” justamente para evitar que esse rico panorama se restringisse apenas a um único canal de expressão, isto é, ao grupo ligado ao semanário. Rama estava preocupado em garantir um livre curso para uma consciência crítica:

*Tal conciencia corresponde a una óptica para ver la realidad, pero no tiene ninguna vinculación forzosa con estilos literarios (realismo) ni con filosofías (marxismo), pudiéndose en cambio comprobar que abraza muy dispares orientaciones. Tampoco puede ser equiparada, como en las tesis luckasianas, a un perspectivismo, es decir, a un finalismo que gobierna la comprensión del presente, porque, al contrario, parece más bien nacer de una desilusión – donde puede estar implícita la quiebra de un ideal – lo que confiere especial relevancia a la experiencia existencial, a la lección histórica del hoy.<sup>80</sup>*

Manter a leitura em dia e estar bem informado eram condições fundamentais para o exercício da crítica naquele momento. Como explica a escritora uruguaia Armonía Somers:<sup>81</sup> “Siempre hay algo más importante que la anécdota, tantas veces prescindible. Me gusta rastreen ese algo más, porque así como existe un oficio de escribir hay también un oficio de leer.”<sup>82</sup> Na esteira da chamada “literatura imaginativa”,<sup>83</sup> Armonía Somers chama a atenção aqui e atualiza, a seu modo, o procedimento da *maïêutica* grega: os enigmas e a variedade de caminhos que se oferecem à consciência do “leitor” são imprescindíveis para o seu próprio desenvolvimento. Contudo, é importante

<sup>78</sup> RAMA, Ángel. “El servicio público del crítico”. 1976, p. 59, Apud: ROCCA, Pablo. *Literatura, cultura, sociedad en América Latina*. Montevideo: Trilce, 2006, pp. 56-60.

<sup>79</sup> Essas demandas foram capitaneadas tanto pelas classes médias e trabalhadoras quanto pelos grupos intelectuais e políticos que padeciam de uma espécie de crise de identidade ante a perda de um Uruguai de bem-estar e civilismo.

<sup>80</sup> RAMA, Ángel. *La generación crítica: 1939-1969*. Montevideo: Arca, 1972, p. 33.

<sup>81</sup> Pseudônimo de Armonía Liropeya Etchepare Locino (1914-1994). Escritora uruguaia pertencente à mesma geração de Rama.

<sup>82</sup> SOMERS, Armonía. “Sondeo intuitivo y visceral del mundo” de José Manuel García Rey. In: *Cuadernos Hispanoamericanos*, n. 415, eneje, 1985, p. 101.

<sup>83</sup> Rama concebeu o termo “literatura imaginativa” e incluiu, dentro da literatura nacional, somente alguns poucos nomes, como os de Juan Carlos Onetti e Armonía Somers. In: RAMA, Á. (prólogo). *Cien años de raros*. Montevideo: Arca, 1966.

sublinhar que, do mesmo modo que Sócrates instigava os cidadãos a provarem novas idéias e diferentes posturas perante a vida,<sup>84</sup> Rama considerava fundamental o papel do crítico no sentido de facilitar, com competência e honestidade,<sup>85</sup> o entendimento do leitor, do ouvinte ou do espectador, entre outros interlocutores, através do cultivo dos valores morais do espírito geralmente desprezados em sociedades de consumo capitalistas:

*De ahí que el papel del crítico dentro de un servicio público queda demostrado, así como su utilidad y, lo que es más importante, su responsabilidad intelectual y moral frente al público al cual se dirige. No es ya una religión, lo que ejerce, sino un trabajo socialmente útil.*  
<sup>86</sup> (grifos meus)

Rama já se encontrava exilado há mais de quatro anos na Venezuela quando o texto *El servicio público del crítico* (1976) aparece publicado em Caracas. É interessante observar o modo como ele manteve o princípio da crítica como serviço público e, também, como situava a atividade crítica na América Latina<sup>87</sup> em sua relação com um antigo processo de sacralização das artes e das letras ainda presente no continente.<sup>88</sup> Obviamente, essa sacralização encontrou nos imperativos e nas demandas do mercado econômico o seu limite. Isso fez Rama conceber a atividade crítica como mais uma entre muitas outras atividades ligadas ao serviço público,<sup>89</sup> de tal modo que “con todos comparte algunas obligaciones y principios; de todo se distingue por su especificidad, pues trata de obras de arte, de textos literarios, de cosmovisiones filosóficas, lo cual impone peculiares normas de tratamiento.”<sup>90</sup> A atividade do crítico se justificava e tinha a sua responsabilidade aumentada à medida que, visivelmente, a produção intelectual e artística se ampliava. Ao mesmo tempo, Rama chamava a atenção para o desvio de juízo muito comum naquela época: “(...) el menor desperfecto en los teléfonos levanta una tempestad, pero los errores repetidos de la información crítica pasan inadvertidos.”<sup>91</sup>

<sup>84</sup> Ao falar sobre a ironia socrática, François Chatelet afirma: “Sócrates comporta-se como um ‘moscardo’; espicaça as consciências adormecidas no sono fácil das idéias feitas”. In: CHATELET, François. *Platão*. Tradução de Manuel de Oliveira. Porto: Rés, 1977, p. 75.

<sup>85</sup> Evitando qualquer tipo de desvirtuação dos textos.

<sup>86</sup> RAMA, Á., Op. cit., 1976, p. 57.

<sup>87</sup> O texto de Rama, no entanto não deixa de estabelecer uma comparação com outras culturas como a européia e a norte-americana.

<sup>88</sup> Este tema seria desenvolvido posteriormente em uma das suas principais obras, *La ciudad letrada*.

<sup>89</sup> Como uma rede telefônica, um código de trânsito, um sistema educativo etc.

<sup>90</sup> RAMA, Á., Ibid, p. 56.

<sup>91</sup> RAMA, Á., Op. cit., 1976, p.58.

Nesse mesmo texto de 1976, Rama se valia do exemplo do crítico de cinema não só para reafirmar o respeito que se deve ao público,<sup>92</sup> mas também para ver o funcionamento de outros poderes - o dos distribuidores e proprietários dos meios de comunicação - acobertando uma má orientação crítica (ou mesmo uma ausência dela) para uma população que, à época, tinha no cinema talvez a única atividade cultural que encontrava um espaço minimamente garantido. É assim que, levando em consideração a situação do continente e assumindo uma postura pós-colonial, Rama assinalava:

*Siempre se ha puesto en la cuenta de los distribuidores este abandono de la crítica: habría que razonar entonces que son más poderosos en nuestros países que en las metrópolis donde se genera el cine, porque allí todos los viernes el lector de Le Monde cuenta con una selección rigurosa y drástica. Quizá sean las calamidades del neocolonialismo.*<sup>93</sup>

Dedico especial atenção a esse texto porque, como afirmei inicialmente, ele diz respeito a um modo de entendimento e de exercício da crítica. Vargas Llosa precisou esse aspecto quando observou:

*Ainda que pareça absurdo, a primeira coisa que se deve dizer como elogio à sua obra é que ele foi um crítico que amou os livros –que leu vorazmente – a quem a poesia e a novela, o drama e o ensaio, as idéias e as palavras propiciavam um gozo, que era, ao mesmo tempo, sensual e espiritual. Entre os que hoje exercem a crítica na América Latina abundam os que parecem detestar a literatura.*<sup>94</sup>

E, ainda, discorrendo sobre o que considera a qualidade maior de Rama, a de realizar uma “crítica de atualidade”, o escritor peruano acrescenta:

*Na verdade, foi dessa linha que saíram os críticos mais influentes e sugestivos, aqueles que converteram o gênero numa arte equiparável às demais: um Sainte-Beuve, um Ortega y Gasset, um Arnold Bennett, um Edmund Wilson. A esse grupo ilustre pertenceu Ángel Rama. Para ele, como para esses outros, escrever sobre os acontecimentos literários imediatos, dirigindo-se, constantemente, a um vasto público, não significa um esforço menor, pressa irresponsável, engano ou frivolidade, mas sim, exigência redobrada de rigor, obrigação de raciocinar com lucidez, analisar com profundidade e encontrar uma*

<sup>92</sup> O qual não raro ficava desassistido ou menosprezado.

<sup>93</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p.59.

<sup>94</sup> VARGAS LLOSA, Mário. “Ángel Rama: a paixão e a crítica”. In: RAMA, Á. *A cidade das letras*, São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 8.

*linguagem em que as idéias mais difíceis resultem acessíveis aos leitores mais simples.*<sup>95</sup>

A figura de Ángel Rama como intelectual é representativa de uma época que se define, exatamente, por assegurar para os intelectuais um papel de grande repercussão cultural. Do início do século XX até meados dos anos 80, o intelectual tem como tarefa ser uma espécie de diapasão da sociedade, observando-se para tanto, especialmente, a influência da reflexão do filósofo italiano Antonio Gramsci sobre o pensamento crítico ocidental, posta pela sua ênfase ao papel do “intelectual orgânico” como aquele que, sendo representante legítimo de uma cultura, agregaria em si a função de formador cultural para uma nova perspectiva social e política. E destaca-se, também, a influência de Jean-Paul Sartre através de seu manifesto, publicado no primeiro número da revista *Les Temps Modernes*,<sup>96</sup> no qual o filósofo lança as premissas para a categoria de “intelectual engajado”, forjada no período que sucedeu a Segunda Guerra Mundial. A figura do “intelectual engajado” de Sartre seria mais universal do que o era a de “intelectual orgânico” para Gramsci e, ao contrário desta, deveria se destacar do restante da sociedade pela sua posição crítica – por vezes, antagônica -, independente e avançada em relação à política, tanto quanto pela recusa radical do humanismo burguês cuja universalidade falsamente comprometida com a existência humana, deveria ser o principal alvo da crítica naquele contexto.

Em ambas as categorias, o perfil desse intelectual historicamente construído enfatiza a sua função pública como portador de uma voz que se interpõe na relação entre o poder do Estado e a sociedade, função essa que se torna fundamental durante os períodos autoritários. Na América Latina, o período ditatorial de base militarista, inaugurado em 1954 no Paraguai<sup>97</sup> - seguido pelo Brasil em 1964 e pela Argentina entre 1966-1976<sup>98</sup> - transforma a face política do Cone Sul, reconfigurada também pela militarização do estado uruguaio, iniciada sob a forma de enfrentamento com os Tupamaros (MLN- Movimento de Libertação Nacional), cuja ação se deu por cerca de uma década, isto é, de 1960 a 1970. No Uruguai, o golpe definitivo ocorreu em 1973, seguido pelo golpe militar no Chile.

<sup>95</sup> VARGAS LLOSA, M. Op. cit., 1985, p.10.

<sup>96</sup> Em outubro de 1945.

<sup>97</sup> O golpe foi liderado por Alfredo Stroessner Matiauda. O general conseguiu manter-se no poder por longos 35 anos, sendo por isso o governo mais duradouro na América Latina do século XX depois de Fidel Castro em Cuba.

<sup>98</sup> Período que coincide com a fase de destituição do peronismo.

Entretanto, creio que cogitar algum tipo de alinhamento ideológico entre Rama e os *Tupamaros* é um equívoco, além do que, estaríamos caindo num terreno demasiadamente especulativo. Na verdade, como já pude assinalar, a forma de inteligência crítica de Rama quase sempre o colocava sobre uma corda frouxa. O escritor Álvaro Barros-Lémez – sem dúvida, alguém que esteve muito próximo ao crítico –, em conversa com Victoria Verlichak<sup>99</sup> observou que, em um período no qual o debate ideológico era acirrado e os intelectuais apareciam como se estivessem numa vitrine pública, Rama “no era ni tupamaro, ni comunista. Ángel venía del Partido Colorado, del battlismo, pero evoluciono a una especie de socialismo.”<sup>100</sup> Igualmente, convém destacar a séria advertência de Rama ao Comitê de Solidariedade uruguaio que aparece em uma das primeiras entradas do seu *Diario*. A ironia ao designar “los muchachos” se faz evidente:

*Los muchachos del Comité de Solidariedad etc. con el pueblo uruguayo me traen materiales para propagar aquí, referidos exclusivamente a los presos del movimiento tupamaro. Larga conversación respecto a la acción del Comité, a la que critico por excesivamente parcializada, en contra del acuerdo de unidad que se había alcanzado. Ni una palabra, en esos textos, acerca del movimiento sindical del cual me llegan informaciones por los canales del partido comunista. La continuación de la pugna de los sectores de oposición, sólo sirve a Bordaberry y a los militares fascistoides. Sólo una unidad sólida y confiada del pueblo uruguayo puede acabar con la dictadura.*<sup>101</sup>

A geopolítica da América Latina teria, então, na década de 1970, uma face marcada por todas as formas de violência possíveis e com fronteiras ideológicas e nacionais movediças, cujo marco principal foi a conhecida “Operação Condor”. A fuga ou enfrentamento a essas fronteiras criou um destino comum aos intelectuais latino-americanos, cuja vida pública se caracterizava exatamente pelo constante desafio de ultrapassá-las.

Portanto, dentro do período de 1973 a 1983, deflagrou-se o surgimento de um novo campo intelectual latino-americano que respondia, sob a resistência, ao processo de repressão e extinção ideológica colocado em curso pelos militares. Muito dessa

<sup>99</sup> A conversa aconteceu em Montevideu entre os anos de 1999/2000. Victoria Verlichak foi biógrafa de Marta Traba, tendo escrito: *Marta Traba: una terquedad furibunda*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF), 2001.

<sup>100</sup> Id., *ibid.*, p.196.

<sup>101</sup> RAMA, Á., *Op. cit.*, 2001, p. 35-36.

resistência dos intelectuais, como se sabe, ocorreu no exílio através de manifestações tanto coletivas como individuais. No entanto, a abrangência do exílio não pode ser compreendida na sua complexidade somente pelas suas causas e conseqüências políticas, pois como afirmou Edward Said:

*O exílio nos compele estranhamente a pensar sobre ele, mas é terrível de experimentar. Ele é uma fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal, entre o eu e seu verdadeiro lar: sua tristeza essencial jamais pode ser superada. E, embora seja verdade que a literatura e a história contêm episódios heróicos, românticos, gloriosos e até triunfais da vida de um exilado, eles não são mais do que esforços para superar a dor mutiladora da separação. As realidades do exílio são permanentemente minadas pela perda de algo deixado para trás para sempre.<sup>102</sup>*

É necessário entender o exílio como fratura incurável, ou seja, a experiência de uma quebra definitiva e nunca - para aqueles que puderam voltar - um retorno ao mesmo. O processo de pensamento sobre tal significado pode ser comum aos exilados, mas, *estranhamente* (para continuar com Said), ele se coloca no singular, como um conjunto de saberes particulares, singulares e, talvez, intransferíveis: os saberes do exilado.

Retomo agora a questão paradigmática da figura do intelectual representativo de uma época, tal como pode ser definido o crítico uruguaio Ángel Rama, exilado na Venezuela a partir de 1973.<sup>103</sup> Na verdade, retomo-a para poder recusá-la enquanto discurso estabelecido e convalidado pela crítica em geral.

Se atentarmos para a ampla e duradoura recepção da sua obra - fundamentalmente, o que se denomina sua fortuna crítica ou seu capital simbólico -, vemos que Rama é quase sempre tomado pelos seus pares como exemplo de trabalho produtivo e rigoroso, seja na área editorial, jornalística, docente ou investigativa.<sup>104</sup> Por sua produção diversa, Rama corresponderia ao que, no Brasil, poderíamos designar um “agitador cultural”, ou seja, alguém preocupado em fomentar, organizar e promover a troca sem fronteiras das idéias e das criações artísticas. Além disso, vale dizer que essa

<sup>102</sup> SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio*. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 46.

<sup>103</sup> Quando Rama deixa a direção literária do semanário *Marcha*, em 1968, ele dá início a uma série de viagens pelos países latino-americanos. Nessas andanças, estabelece vínculos mais decisivos com a Venezuelana, chegando inclusive a fixar residência desde 1972. Quando acontece o golpe no Uruguai, Rama se encontrava em território venezuelano onde já atuava profissionalmente no país.

<sup>104</sup> Ver: MORAÑA, Mabel (Ed.). “Ángel Rama y los estudios latinoamericanos”. Serie *Críticas*. Pittsburg: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburg, 1997.

“laboriosidad casi inverosímil”<sup>105</sup> tinha uma intenção: movimentar valores articulando-os com problemas cotidianos e com demandas sociais muitas vezes reprimidas.

Com efeito, a figura do intelectual engajado, do produtor cultural incansável, consiste no capital simbólico advindo da sua atuação pública, dimensão esta que é perfeitamente coerente com as posições assumidas por Rama, mas convertida numa circunscrição, ou seja, no reverso da sua própria independência sem a qual tais posições não se efetivariam. Pierre Bourdieu observa que a figura do intelectual engajado é, na verdade, uma posição antinômica equilibrada entre o compromisso e a transgressão, entre a adesão e a autonomia:

*Os intelectuais surgiram historicamente no e pelo ultrapassamento da oposição entre a cultura pura e o engajamento. São, por isso, seres bi-dimensionais. Para invocar o título de intelectual, os produtores culturais precisam preencher duas condições: de um lado, pertencer a um campo intelectualmente autônomo, independente do poder religioso, político, econômico e outros, e precisam respeitar as leis particulares desse campo; de outro lado, precisam manifestar sua perícia e autoridade específicas numa atividade política exterior ao campo particular de sua atividade intelectual. Precisam permanecer produtores culturais em tempo integral sem se tornar políticos. Apesar da antinomia entre autonomia e engajamento, é possível mantê-los simultaneamente. Quanto maior a independência do intelectual com relação aos interesses mundanos advinda da sua mestria, tanto maior sua inclinação a asseverar essa independência, criticando os poderes existentes e tanto maior a efetividade simbólica de qualquer posição política que possam tomar.*<sup>106</sup>

Assim, o paradoxo de Bourdieu mostra que o capital simbólico não é suficiente ao próprio intelectual que, de uma forma ou outra, define-se sempre pela sua independência. No caso de Rama, isso se mostra claramente no *Diario*, escrito durante o seu exílio, de tal forma que é o *Diario* que vem sustentar a minha argumentação para recusar os limites da circunscrição criada pelo capital simbólico em torno do intelectual representativo de uma geração.<sup>107</sup>

<sup>105</sup> REAL DE AZÚA, Carlos. *Antología del ensayo uruguayo*, Tomo II. Montevideo: Departamento de Publicaciones de la Universidad de la República, 1964, p. 613.

<sup>106</sup> BOURDIEU, Pierre. “The corporatism of the universal: the roles of intellectuals in the Modern World”. *Telos*, 1989, p.99. Apud: CHAUI, Marilena. *Intelectual engajado: uma figura em extinção?*. In: >[http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/intelectual\\_engajado.pdf](http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/intelectual_engajado.pdf)<

<sup>107</sup> No *Diario*, Rama se permite falar com mais liberdade sobre temas e acontecimentos de seu interesse imediato, e sobre eles emite pareceres inéditos até então, sobretudo quando comparados ao conjunto de sua obra crítica.

## 1.2 Memórias à deriva

T. S. Eliot confessou que quando um homem atinge a metade de sua vida ele se depara com três escolhas: preferir não escrever mais, seguir se repetindo com mais habilidade ou encontrar um novo modo de trabalhar.<sup>108</sup> Pensando em Rama, e considerando particularmente os seus últimos ensaios e o seu diário, tudo indica que ele tenha escolhido a última opção. À primeira vista, é plausível pensar que, se comparada à sua obra crítica, a matéria do *Diario* perde solidez porquanto escapa a qualquer tipo de ancoragem segura; antes, procura situar-se nos deslocamentos do tempo-espço<sup>109</sup> e, principalmente, nos interstícios da percepção. Por outro lado, nada impede que o *Diario* possa ser lido e interrogado como acenos em momentos de perigo, tal como enfatiza Benjamin nas suas *Teses sobre a história*; ou como se a razão de quem o escreve se entregasse ao sono profundo e, com isso, viesse a abolir as próprias categorias de tempo-espço que prometeu respeitar, se agarrando somente a um tênue sentimento de existência: “escrever é entregar-se ao fascínio da ausência de tempo.”<sup>110</sup>

*Daí que, entretanto, a verdade do Diário não esteja nas observações e comentários interessantes, de recorte literário, mas nos detalhes insignificantes que se prendem à realidade cotidiana. O Diário representa a seqüência dos pontos de referência que um escritor estabelece e fixa para reconhecer-se, quando pressente a metamorfose perigosa a que está exposto. É um caminho ainda viável, uma espécie de caminho de ronda que ladeia, vigia e, por vezes, duplica o outro caminho, aquele onde errar é a tarefa sem fim.*<sup>111</sup>

Quando lemos o *Diario* de Rama nos defrontamos com um embate mantido contra o que foi se configurando como um fechamento identitário - iniciado pelo desmoronamento da sociedade uruguaia e seguido pelo exílio na Venezuela. Como veremos adiante, o diário abriu uma delicada discussão sobre o grau de xenofobia sofrido por Rama e Marta Traba na cidade de Caracas. A situação foi particularmente cruel porque atingiu frontalmente duas pessoas que lutavam justamente para ampliar o leque das identidades culturais do continente. No caso de Rama, Mabel Moraña observou que a

<sup>108</sup> T. S. Eliot apud: BLANCHOT, M. *O livro por vir*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 150.

<sup>109</sup> As anotações no *Diario* acompanham o ritmo frenético de trabalho, mas também servem ao que podemos chamar de seus ‘planos de fuga’. Por isso ele faz anotações desde Barcelona, EUA e, por último, Paris.

<sup>110</sup> BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987, p. 20.

<sup>111</sup> Id., *Ibid.*, p. 19.

“dictadura que lo mantuviera durante muchos años alejado de la patria y que lo obligara a desplazamientos y reinversiones constantes, es el origen de una peripecia personal también paradigmática.”.<sup>112</sup> É precisamente de uma necessidade de reinvenção que trata os primeiros movimentos do *Diario*, quando Rama nos informa sobre as “opções” que estariam ao seu alcance nesse ano de 1974:

*Entrevista con el cónsul honorario del Uruguay que, por suerte, es un venezolano. Recibió cablegrama de Relaciones Exteriores ordenando se me niegue pasaporte. No sé si paso a la categoría de “apátrida” y deberé pedir a las Naciones Unidas que me reconozcan como tal, o, como me dice el cónsul, a la categoría de “confinado en Venezuela” que resuelve por mí el gobierno de Bordaberry. La dictadura es clara: nada para los que se atreven a disentir. También debe leerse en el telegrama negándome pasaporte una advertencia: no ponga los pies en el Uruguay.*<sup>113</sup>

Embora essa fosse uma questão de ordem prática, Rama refletia também sobre as matrizes conceituais envolvidas nesse processo:

*(...) el “exilio” es, básicamente, un fenómeno político. Aunque sus fronteras con la condición de “emigrado” o “refugiado” son difíciles de fijar, en el “exiliado” reconocemos el descendiente del “proscrito”, del “desterrado”; del condenado al “ostracismo” a consecuencia de que un determinado país no le concede el derecho a expresar dentro de él sus ideas políticas, ni a actuar para imponerlas en su sociedad nativa. Por lo tanto el “exiliado” es el portador de muy determinadas y precisas doctrinas políticas y su pertenencia a ellas es tanto o más definidor que su condición de “expatriado”... La definición de “exiliado” es ante todo política y después situacional.*<sup>114</sup>

Quando se olha mais detidamente a questão - e o *Diario* é fundamental nesse sentido - deduz-se uma “marca” que perpassa o pensamento de Rama, ou seja, a marca política de um exilado em pleno exercício de sua função como intelectual público e comprometido com a cultura latino-americana. Mas não podemos deixar de pensar no grau de distorção/precisão advindo dessa nostalgia difusa da qual geralmente é tomado o exilado. Ou, em outras palavras, partindo do pressuposto de que o exílio é uma

<sup>112</sup> MORAÑA, Mabel. *Crítica Impura: estudios de literatura y cultura latinoamericanos*. Vervuert: Iberoamericana, 2004, p. 145.

<sup>113</sup> RAMA, Á., op. cit., 2001, p.36.

<sup>114</sup> BARROZ-LEMEZ, Álvaro e BLIXEN, Carina. *Cronología y bibliografía de Ángel Rama*. Montevideo: Fundación Ángel Rama, 1986, p. 62.

experiência dolorosa, é necessário considerar as reações mais pessoais frente às circunstâncias adversas do exílio.

Carina Blixen observou sagazmente que o *Diario*, por referir-se a poucas recordações, é “absorvido pelas urgências do presente.”<sup>115</sup> Ora, sabemos que a obra rameana se liga originalmente ao Uruguai, mas, não obstante haja essa espécie de “dívida” com a sociedade uruguaia e com a *geração crítica*, o fato é que ele foi aos poucos sendo afastado e se afastando do país desde fins dos sessenta, paralelamente ao aumento do seu interesse pela cultura latino-americana.

As razões desse afastamento são várias, confluindo com a sua própria insatisfação com o desenrolar dos acontecimentos econômicos, culturais e políticos do Uruguai antes do golpe; o aumento da repressão e conseqüente violação dos direitos humanos em todos os países do Cone-Sul; o término de seu primeiro casamento com a poeta uruguaia Ida Vitale<sup>116</sup>; o ingresso num segundo casamento, em 1969, com Marta Traba; as demandas urgentes advindas dos projetos mais abrangentes; o acúmulo de atividades e compromissos internacionais, entre outras. Com base nisso, não é difícil inferir que o *Diario* funciona como uma importante ferramenta para refletir e acompanhar o desenrolar dessas e de outras questões gestadas em um período tenso da história do continente. Quando Rama começa o seu diário pretende apreender os movimentos de uma vida que descobre, afinal, em “dívida” consigo mesma:

*A esta edad, normalmente, se redactan las memorias. A falta de ellas, me decido por una anotación de diario, ni público ni íntimo. Con los peligros del solilóquio (esse enrarecimiento del vivir al ser desgonzado de sus naturales quicios) pero también con los beneficios de la subjetividad, particularmente en un ser humano que siempre ha procurado reemplazarla por las coordenadas intelectuales o las comunitarias (trabajo, movimientos políticos).*<sup>117</sup>

À maneira de um estóico, o que Rama estaria buscando, então, se aproxima de uma consciência plena e vigilante dos processos interiores e exteriores, pelo menos até onde acreditava estar informado. Em relação aos processos exteriores, o alvo recai sobre o campo intelectual latino-americano e suas instituições. Por vezes, algumas passagens do *Diario* podem deixar o leitor um pouco espantado como, por exemplo, quando Rama,

<sup>115</sup> BLIXEN, Carina. “El espejo y las palabras”. In: <http://sololiteratura.com/ramacarinablixen.htm>. Acesso em 10/03/2009.

<sup>116</sup> Em 1950 Rama casou-se com a poetisa uruguaia. O casamento se dissolveu em 1969.

<sup>117</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 33.

em setembro de 1974, avalia o projeto da *Biblioteca Ayacucho* - um símbolo de grande representatividade da cultura latino-americana ao qual dedicou um labor especial por mais de seis anos:

*Reunión con los delegados extranjeros para oírles sugerencias sobre la Biblioteca Ayacucho.*

*Casi nada de interés, sobre todo a causa de la estrechez nacionalista de miras: Ardao habla de recopilar en varios tomos los escritos de Batlle y Ordóñez; Roig, de publicar las historias de los ferrocarriles argentinos de Scalabrini y así sucesivamente. Compruebo, y con la mejor audiencia posible, la atroz incomunicación latinoamericana. Y, más que nada, la ausencia de un verdadero plano continental, unitario para medir su creación cultural, aplicando en la óptica crítica esa conciencia latinoamericana de la que tanto se habla y la que tan escasamente se practica.<sup>118</sup>*

A repulsa de Rama ao limite dos olhares nacionalistas que impediam o vislumbre de um “plano continental” não poderia ser mais contundente. Na verdade era a própria atividade crítica, a sua viabilidade mesma que estava sendo posta em questão naquele momento. De fato, Rama quis abarcar mais do que era possível e, por conseguinte, aceitou correr o risco de ficar de mãos vazias. Além disso, os problemas do projeto não diziam respeito apenas aos delegados latino-americanos: para a indignação de Rama, um jornalista espanhol radicado há muitos anos na Venezuela critica o projeto da *Biblioteca Ayacucho* apelando para argumentos do século XIX, particularmente de Menéndez Pelayo, quando este alegava que tal unidade continental somente poderia advir da língua, de tal modo que a coleção só poderia fazer sentido se incluísse em seus volumes os clássicos espanhóis. Rama vê o argumento como extemporâneo já que a Espanha, até então, nunca havia criado nenhuma biblioteca que incorporasse os hispano-americanos em pé de igualdade com os castelhanos.

*Lo grave es que a renglón corrido el español agregue que, carentes de títulos de España, mal se podrán conseguir 300 títulos Buenos para la Biblioteca, a no ser que se apele a la “basura” tipo Mariátegui. Aquí sale a luz el viejo y sólo embozado desprecio por las antiguas colônias que sigue anidando en lo pecho de los españoles y que sólo los grandes espíritus (como Unamuno) fueron capaces de vencer para leer, comentar y debatir con toda libertad y en mismo plano, lo peninsular y lo hispanoamericano. Pero fuera de un puñado de excepciones, la independencia de América sigue siendo vivida, en la conciencia colectiva española, como una ingratitud, una perversión y un ultraje. Y los hispanoamericanos siguen siendo percibidos como*

---

<sup>118</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 39.

*retrasados colonos indignos de manejar un idioma que ellos no han creado y que no hacen sino deteriorar.*

*Que quinientos años de historia cultural no pueden depararnos trescientos volúmenes calificados sería certificar la inferioridad de un pueblo y una verdadera fatalidad histórica que lo condenaría por siempre a la esterilidad.*<sup>119</sup>

Naquele momento, em setembro de 1974 – ainda sem cumprir um mês de diário – Rama rechaçava qualquer tipo de fechamento, sobretudo se estivesse ele direcionado para a cultura latino-americana. Aliás, a “escolha” pelo exílio já configura – em Rama e em Traba - a contrapartida ao encerramento provocado por esse processo traumático. E, para piorar ainda mais as coisas, o casal viveu praticamente todo o período do exílio em meio à insegurança profissional e à precariedade econômica. Esses foram os contornos de uma conjunção angustiante para Rama, sobretudo durante as suas horas de sono. Assim, da repulsa e da aversão concernida aos limites intelectuais, chega-se ao terror concentrado nos pesadelos. Para traduzir o seu estado de espírito desolador, Rama se ampara na pesada simbologia de um pintor-desenhista acostumado a revezar a imagem pictórica e imagem literária<sup>120</sup>, o suíço Johann Heinrich Füssli:

*(...) sensación de opresión como si todos los monstruos de la pesadilla hubieran estado acucillados sobre mi pecho (evoco el cuadro del XIX, “La pesadilla”, de quien?) y el corazón hubiera estado cercano a paralizarse. Quisiera entonces volver al abismo, pero con los ojos abiertos, descender a ver los monstruos. Pero nada, ni hay retorno, ni ninguno de ellos se muestra. Vuelvo nuevamente de lo negro y ahora estoy en el día, como un extraño.*<sup>121</sup>

Mais do que para o quadro de Füssli<sup>122</sup> - até porque é o próprio Rama quem confessa não ter conseguido reter nenhuma lembrança sequer do sonho -,<sup>123</sup> cumpre

<sup>119</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 39.

<sup>120</sup> STAROBINSKI, Jean. *1789: Os emblemas da razão*. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 86. Ao comparar o pintor Jacques Louis David (1748-1825) a Johann Heinrich Fussli (1741-1825), Starobinski afirma: “David pinta cenas de teatro e Fussli, mesmo quando se inspira nos dramaturgos, mesmo quando representa atores ou dançarinos, desenvolve *visões*, cenas épicas, numa dimensão ao mesmo tempo narrativa e mental. Suprime o lageado horizontal, o assoalho cênico sobre o qual, em David, tudo se erige racionalmente. O desenho e o quadro não são mais os substitutos imobilizados de uma cena teatral, nenhum “quadro vivo” lhes pode equivaler, nenhum ator poderia desempenhar o papel. A visão liberta-se da sujeição ao *aplomb* e ao verossímil; doravante, o espectador e o personagem não habitam mais o espaço comum; sua relação se torna ao mesmo tempo mais íntima e mais estranha”, p. 86.

<sup>121</sup> RAMA, Á., *Ibid.*, p. 37.

<sup>122</sup> Trata-se do quadro *O pesadelo* (1782).

<sup>123</sup> Ele abre a entrada de 17 de setembro de 1974 com um autoquestionamento: “Cuál es el laboreo secreto de la noche? Salgo del sueño, como si remontara de las profundidades del mar, sin un solo recuerdo, una

atentar para o real significado da convivência com a faceta escura da experiência do exílio; o destino trágico de um homem vivendo completamente dilacerado e em luta constante para sair dessa condição: “(...) É preciso dar ao provisório a densidade e a espessura da vida.”<sup>124</sup> Mas, sobre a referência ao quadro de Füssli tudo nos leva a pensar que, mesmo vivendo sob tais condições, Rama tentou transpor (sem muito êxito) esse dilaceramento para uma dimensão analítica. Desde a sua ótica, era preciso que esse dilaceramento fosse minimamente conhecido e reconhecido como herança cultural. De qualquer maneira, nos deparamos com um limite: estamos na presença do indizível, ou melhor, da impossibilidade de nomear a experiência vivida. Situando o lugar histórico da representação do quadro *O pesadelo*, Starobinski registra que Füssli:

*Se talvez compôs O pesadelo para denunciar alegoricamente a inquietação que pesava sobre a Inglaterra, retrçou sobretudo nesse quadro o êxtase mortal de uma adormecida torturada; o prazer singular que experimentamos com essa cena de horror faz de nós, furtivamente, os cúmplices do mal. Tais são os prodigiosos perigos de uma arte animada por um vasto desígnio moral, mas que nada quer ignorar das regiões obscuras do mundo psíquico; ela aí se deterá talvez mais demoradamente do que convém. Uma potência de loucura intervém, um malefício se manifesta, e não ficará intacta a intenção primitiva da consciência diurna; os passos de Füssli se perdem nas regiões noturnas de uma terra de crueldade – semelhante ao território inventado por Sade – onde paira uma fatalidade temível.*<sup>125</sup>

Na verdade, não pretendo deliberadamente incorrer no erro de instalar-me numa posição de *voyeur* ao analisar esse momento complexo da vida de Rama. Muito menos ainda, posso inferir que ele extraía algum tipo de prazer, fascinação ou cumplicidade com o que literalmente o assaltava e o aterrorizava. Ele se refere a uma “sensación de opresión” involuntária que, por mais que não tornasse a se repetir na vigília – terreno onde se sentia muito mais capacitado para o combate –, não deixava ‘intacta’ a sua “consciência diurna” e o seu corpo.<sup>126</sup> Como Füssli, ele não se nega a ir ao encontro dessas “regiões obscuras do mundo psíquico” - ao inconsciente, diríamos -, mas idealiza fazê-lo desde um estado de consciência.

---

sola imagen onírica, pero dominado por una angustia tenaz, traspirado, debatiéndome en un sufrimiento sin formas ni expresiones”. RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 37.

<sup>124</sup> VIÑAR, Marcelo. *Exílio e tortura*. Tradução de Wladimir Barreto Lisboa. São Paulo: Escuta, 1992, p. 110.

<sup>125</sup> STAROBINSKI, J. Op. cit., 1988, p. 91-92.

<sup>126</sup> Como observa Marcelo Viñar: “O terror é, antes de tudo, a experiência do corpo esmorecido”. Op.cit, 1992, p. 99.

Rosário Peyrou inicia o seu prólogo ao *Diario* retirando dele uma frase escrita por Rama: “Soy de los que lamentarán irse sin haber podido ver y saber más cosas, tanto viejas como nuevas.”<sup>127</sup> E justifica a sua escolha dizendo: “esta afirmación, escrita al pasar, define una de sus características más salientes como persona y como intelectual.”<sup>128</sup> A meu juízo essa frase não só comprova a entrega<sup>129</sup> de Rama como mostra o quanto ele se manteve afastado da metafísica tradicional que sempre têm projetado um triunfo sobre a morte. Vejamos um exemplo que sustenta essa postura: invertendo a atitude do protagonista de Orwell<sup>130</sup> em *1984*, Rama lamentava que, à propósito do adoecimento de Marta Traba, o martírio<sup>131</sup> se passasse sobre o corpo do ser amado e não sobre o seu. Ele se mostrava convencido disso - mas também parecia querer convencer-se - na medida em que se julgava mais bem preparado para enfrentar a dor, a mutilação, a proximidade com a “data imodificável” da morte. Por isso, Rama vive junto com Traba esse martírio e transporta-o para as páginas do *Diario*.

A partir desse momento, se formaria uma idéia um pouco mais clara do significado do *Diario*. Creio que nele Rama buscava preescrutar a sombra dos seus limites pessoais, de sua insignificância e insuficiência. A tarefa não era simples.

*Un interminable recorrido, a lo largo de una serie indefinida de circuitos, que induce a la observación crítica a una historia que es al mismo tiempo la suya propia y la de su objeto: esa es sin duda la imagen de esta actividad sin fin en la que se empeña la voluntad de comprender. Comprender es, en primer lugar, reconocer que jamás se ha correspondido lo bastante. Comprender es reconocer que todas las significaciones permanecen suspendidas en tanto que uno no haya terminado de comprenderse a sí mismo.*<sup>132</sup>

<sup>127</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p.76.

<sup>128</sup> PEYROU, Rosário. Prólogo ao *Diario*. In: RAMA, Ángel. Ibid., p. 5.

<sup>129</sup> Rama demonstra essa entrega em outros momentos do *Diario*. Como quando relata a dificuldade sentida pelo ruído incômodo do marca-passo em seu coração: “Con dificultad fui aceptándolo: algunas veces – en un comercio, en una reunión – alguien ha inquerido por esse sonido y me he prestado a que oigan mi pecho. Cuando se hace el silencio en el living, siento que me oyen: ya no me inquieta. Sólo cuando en la cama nos abrazamos y Marta pone su cabeza sobre mi hombro siento confusión, como si me portara mal, y pienso que ella se pone inquieta aunque nada me dice, y no prolongo el abrazo. Es un *memento mori* perpetuo. Pero más bien lo vivo como una disminución – una vergüenza – en el comercio social, un motivo para sumirme en la intimidad.

Estas líneas traen, a la cola, el recuerdo de mi convalecencia en Houston y en Puerto Rico, en casa de Pilar Requero donde pasamos una semana. Mi infinita debilidad, mi apacible entrega, que prefigura cómo será ese tiempo previo a la muerte donde la reducción de fuerzas ayudaría al temido tránsito. Y sin embargo, cómo nacía suavemente la apetência de vida!” p. 69.

<sup>130</sup> Orwell faz o seu protagonista - no auge de seu pavor - suplicar para que o martírio imposto sobre ele seja transferido para o corpo do ser amado.

<sup>131</sup> Refiro-me ao câncer de Marta Traba que a obrigou a uma mastectomia.

<sup>132</sup> STAROBINSKI, Jean. *La relación crítica: psicoanálisis y literatura*. Tradução de Carlos Rodrigues Sanz. Madrid: Taurus, 1974, p. 63.

Por tanto, no *Diario* confluem a sua história pessoal e a história do seu objeto de conhecimento: a América Latina. A questão nos remete para um conselho de Elias Canetti: “Quem realmente quer saber tudo aprende melhor em si mesmo. Mas não pode poupar-se: precisa tratar a si próprio como um outro o faria, e até com maior rigor.”<sup>133</sup> Tem-se aí um traçado e nele é preciso observar que as chamadas “feridas secretas” - as quais o escritor acredita que possam dar sinais de vida através de suas anotações -, podem funcionar como chaves de entendimento ao *Diario*. Um leitor minimamente informado sobre a vida de Rama facilmente poderá supor que é o exílio o principal responsável por todos os padecimentos relatados em seus dois cadernos.<sup>134</sup> Entretanto, é muito difícil saber ao certo o peso do exílio nesse diário. Nesse caso, convém evitar a precipitação, simplesmente rotulando-o como um diário de exílio. O fato é que, na medida em que avançamos na leitura, é possível notar que as “feridas secretas” remontam a um passado remoto que seguirá desconhecido.

*Todo tiene que ver con esas heridas secretas, o esas obsesiones y temores que me acompañan de siempre, vivas e irresolutas, y que llaman a una consideración. Seguramente reaparecerán, si este diario no es prestamente abandonado. Tengo curiosidad por esa reminiscencia, a esta edad, por su nueva apariencia o por su terca fijeza acaso.*<sup>135</sup>

Definir a natureza de um diário não é tarefa fácil, até mesmo para quem fez um farto uso desse recurso ou registro de escrita.<sup>136</sup> De acordo com Marcello Duarte Mathias,

*Em sentido mais amplo, e atendendo à prática comum, a autobiografia é uma composição de conjunto, tem começo, meio e fim. Em contrapartida, o journal é uma página aberta a que se recorre consoante as circunstâncias ou as motivações de momento. (...) Não há normas, regras ou horários. É o recurso da permanente disponibilidade. Linha visível, a da autobiografia; linha descontínua, a do diário. Diferenças estas patentes no próprio acto da leitura, já que a do diário, à semelhança da sua elaboração, é saltitante e irregular. Não assim com a autobiografia, que se lê de ponta a ponta, porque compõe um todo e aspira a um fio de coerência, inviável na prosa diarística.*<sup>137</sup>

<sup>133</sup> CANETTI, Elias. *A consciência das palavras*. Tradução de Márcio Suzuki e Herbert Caro. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 56.

<sup>134</sup> É importante lembrar que quando Rama inicia o *Diario* ele já é um exilado e assim permanecerá até a sua morte em 1983.

<sup>135</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p.33.

<sup>136</sup> Entre eles destaco: André Gide, Franz Kafka, Robert Musil, Witold Gombrowicz, Fernando Pessoa, Júlio Ramón Ribeyro, entre outros.

<sup>137</sup> MATHIAS, Marcello Duarte. “Autobiografias e Diários”, p. 45-46. In: *Revista Colóquio/Letras*. Ensaio, n.º 143/144, Jan. 1997, p. 41-62. Último acesso em 20/03/09.

Entretanto, para certos casos - incluo o *Diario* de Rama entre eles -, resulta mais apropriado abrir mão das rígidas definições<sup>138</sup> para considerar o diário desde um ponto de vista estratégico em relação às demandas de uma existência arruinada e estilhaçada.<sup>139</sup> É o próprio Rama quem evoca uma imagem do afastamento: “El diario no puede nacer sino de una cierta experiencia de la soledad. Implica escisión, un tiempo propio donde la autoconciencia puede manifestarse. Es un repliegue.”<sup>140</sup> É esse “repliegue” uma tentativa particular de eleger e de organizar os acontecimentos, dispondo desse “tempo próprio” de que fala Rama. Nesse sentido, é interessante ressaltar a singularidade do diário em relação à escrita autobiográfica:

*De igual modo, é diferente a noção de tempo que na autobiografia resume uma totalidade, reconstituição de um passado morto, quando no diário é a sismografia do próprio tempo a passar, tempo presente a emergir e a sumir-se. Escrita do efêmero, o diário é um dia que não tem fim. Não há capítulo final porque todos os são, e nenhum o é. Tal como nos auto-retratos de Rembrandt, nenhuma imagem é definitiva, apenas reverberação de uma mesma ansiedade nunca extinta.*<sup>141</sup>

Como ensina Félix Guatarri, o sujeito não é uma evidência, isto é, “não basta pensar para ser como o proclamava Descartes (...), o sujeito advém no momento em que o pensamento se obstina em apreender a si mesmo e se põe a girar como um pião enlouquecido.”<sup>142</sup> Acrescento que muito menos a razão deva ser uma luz pura, tal como pensava Descartes. Nesse sentido, a escolha por um diário revela uma necessidade de extravasamento da matéria vivida. De resto, como dispõe Deleuze: “Escrever não é certamente impor uma forma (de expressão) a uma matéria vivida. A literatura está antes do lado do informe, ou do inacabamento, como Gombrowicz o disse e fez.”<sup>143</sup>

---

Disponível em: ><http://coloquio.gulbenkian.pt/bib/sirius.exe/issueContentDisplay?n=143&p=41&o=p<>.

<sup>138</sup> Nesse sentido se pode dizer que todo diário é sempre mais do que um diário.

<sup>139</sup> Poderíamos pensar que o objetivo de Rama não se difere muito de um Montaigne, na medida em que o filósofo “experimenta a necessidade de reservar para si mesmo um lugar a distância do mundo – um lugar de onde possa fazer-se espectador da vida dos homens e onde se sinta liberto de todas as armadilhas. Se o mundo é um teatro enganador, não se deve mais permanecer em cena; é preciso encontrar o meio de estabelecer-se em outra parte. Exilar-se de um mundo de onde a verdade foi banida não é verdadeiramente exilar-se”. In: STAROBINSKI, Jean. *Montaigne em movimento*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.16.

<sup>140</sup> Id., *Ibid.*, p.58.

<sup>141</sup> MATHIAS, M. M., Op. cit, 1997, p. 46.

<sup>142</sup> GUATARRI, Félix. *As três ecologias*. Tradução de Cristina Bittencourt. 3ª edição. Campinas: Papyrus, 1991, p. 17.

<sup>143</sup> DELEUZE, Gilles. “A literatura e a vida”. In: *Crítica e Clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2004, p. 11.

Entretanto, muitos estudos sobre as chamadas “escrituras do eu” acabam situando os diários como mais uma modalidade de autobiografia. Segundo Philippe Lejeune, autobiografia é uma “narrativa retrospectiva em prosa que uma pessoa real faz de sua própria existência, quando focaliza especialmente sua vida individual, sobretudo a história de sua personalidade.”<sup>144</sup> Por isso, como venho sugerindo, existe uma distinção entre diário e autobiografia que me permite tratar o diário de Rama de um modo mais livre de amarras conceituais como as do crítico francês. Com base no que expressei até aqui e pensando sobre a definição de Lejeune, diria que o *Diario* de Rama decididamente não se configura como uma narrativa retrospectiva, apesar de que muitas de suas notas estejam carregadas com todo peso de um passado que não voltará jamais. Por isso, penso que essa forma de escrita confessional que é o *Diario* vem afirmar-se como um meio privilegiado para a compreensão do seu pensamento, da sua postura moral e intelectual (em movimento) e de sua época.

Não obstante, a errância do intelectual diaspórico ganha visibilidade a partir de um gênero literário que, tradicionalmente, serviu para despir a consciência das suas culpas e dores morais. Contudo, a expectativa dos leitores que procuram exaltar fantasias ao penetrar nos segredos mais íntimos ficará frustrada ao se depararem com uma pessoa que, de forma paradoxal, procurou a todo o momento e, terapeuticamente, desconstruir/construir a importância da existência do “eu”, ou, em outras palavras, que esteve declaradamente combatendo/assumindo aquilo que é concebido como vícios incomensuráveis e, ao mesmo tempo, lugares comuns na paisagem continental: a vaidade e o egoísmo exacerbados. A raiz desses sentimentos – como veremos no capítulo seguinte - encontra paralelo naquele que foi o grandioso mito embalado pelo modernismo hispano-americano: a personalidade.

Em vários momentos do *Diário*, observamos Rama expondo criticamente a exacerbação da vida privada, muito comum (como ele se inclina em dizer) entre o círculo dos exilados latinoamericanos. Assim, mesmo nos momentos de maior desespero, Rama procurou manter uma constante vigilância sobre si para evitar uma sempre possível exacerbação do “eu”. Na verdade era o resgate da subjetividade o que lhe interessava. E, nesse sentido, o desafio desse trabalho consiste em tornar visível a condição banida da modernidade, no sentido de Giorgio Agamben, presente no exercício do *Diario*. Antes, porém, convém lembrar que em *Minima moralia*, Adorno advertia que nas condições

---

<sup>144</sup> LEJEUNE, Philippe, apud: MIRANDA, Wander Melo. *Corpos Escritos: Graciliano Ramos e Silviano Santiago*. São Paulo: Edusp, 1992, p. 30.

com as quais um estrangeiro se defronta “a dimensão privada põe-se em primeiro plano de maneira indevida, febril, vampiresca, exatamente porque ela, a rigor, não existe mais e busca convulsivamente dar provas de vida.”<sup>145</sup> Partindo dessa posição, pretendo questionar a experiência de exílio de Rama considerando a presença sensível desse vazio atuando na forma de Rama ver e sentir o mundo. Sendo assim, não basta fazer notar um aumento da sua produtividade intelectual no exílio - o que bem pode encontrar a sua parcela de verdade - trata-se, antes, de averiguar se surgiu daí um modo diferente de conceber as tarefas imediatas e os desafios intelectuais.

*Una quincena a toda velocidad para poder partir hoy hacia Europa; cierre de semestre, informes universitarios, ciclo de conferencias (los Cuatro Centenarios del modernismo), entrega del Rufino Blanco Fombona a Monte Ávila, y de los Primeros cuentos de diez maestros latinoamericanos a Planeta, más la recopilación de los ensayos para el volumen colectivo Literatura y Práxis en América Latina. El rendimiento de la urgencia y de la desesperación, cuando existe una fecha inmodificable. Es de preguntarse: la muerte no es también una fecha inmodificable?*<sup>146</sup>

Possivelmente, o exílio tenha feito com que Rama se tornasse uma pessoa ainda mais exigente e obstinada, a tal ponto em que passou a não encontrar mais uma interlocução satisfatória. Sendo o *Diario* um registro de sua vida transcorrida no exílio, impõe-se como um balanço ambíguo dessa experiência essencialmente aterradora:

*(...) o político convoca a cidade, a cena pública e o combate. É o sujeito plural, coletivo, quem determina e regra o comportamento individual. O terror, ao contrário, releva sempre do íntimo, do inconfessável, e encontra-se, pois, por definição, distanciado da cena social.*<sup>147</sup>

Não por acaso, Rama se colocaria quase sempre em guarda contra esse distanciamento. É, assim, que o *Diario* pode ser igualmente lido como um depoimento ético-político do enfrentamento com os dilemas do seu tempo. No entanto, estamos lidando com uma espécie incomum de texto; uma parte considerável dele assenta-se em temas e observações performáticas, onde Rama procura ser o seu próprio interlocutor:

<sup>145</sup> ADORNO, Theodor. *Minima Moralia* Tradução de José Roberto Viney. São Paulo: Ática, 1993, p. 27.

<sup>146</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 61.

<sup>147</sup> VIÑAR, Marcelo. Op. cit., 1992, p. 97.

*Creo que me place escribir en esta libreta por la simple razón de que no tengo con quién hablar. Monologo los temas para los cuales no puedo conseguir un diálogo satisfactorio. Hace tiempo que mantengo comercio social, pero no intelectual como a mí me gusta y entusiasmo.*<sup>148</sup>

Destaco que, em “O autor como gesto” – a propósito da célebre conferência de Michel Foucault, em 1969, *O que é um autor?-*, Giorgio Agamben apresenta uma característica da função-autor em nossa época que merece ser destacada. Trata-se, segundo Agamben, da “possibilidade de construir uma função transdiscursiva, que constitui o autor, para além dos limites de sua obra, como “instaurador de discursividade” e, nesse sentido, “Marx é muito mais que o autor de *O Capital*, e Freud é bem mais que o autor de *A interpretação dos sonhos*.”<sup>149</sup> Antes de concluir que Rama é muito mais que o autor de *La ciudad letrada*, é preciso dizer que, de igual modo, existe um discurso provido da função-autor afirmado pelo *Diario*. E é, precisamente, o *Diario* o responsável pela abertura de um espaço no qual se torna evidente que o sujeito que escreve – e na escrita se afirma - nunca termina de desaparecer:

*(...) a escrita de hoje se libertou do tema da expressão: ela se basta a si mesma, e, por conseqüência, não está obrigada à forma da interioridade; ela se identifica com sua própria exterioridade desdobrada. O que quer dizer que ela é um jogo de signos comandado menos por seu conteúdo significado do que pela própria natureza do significante; e também que essa regularidade da escrita é sempre experimentada no sentido de seus limites; ela está sempre em vias de transgredir e de inverter a regularidade que ela aceita e com a qual se movimenta; a escrita se desenrola como um jogo que vai infalivelmente além de suas regras, e passa assim para fora. Na escrita, não se trata de manifestação ou da exaltação do gesto de escrever; não se trata da amarração de um sujeito em uma linguagem; trata-se da abertura de um espaço onde o sujeito que escreve não pára de desaparecer.*<sup>150</sup>

### 1.3 Uma filosofia do exílio

Creio que existe um filósofo espreitando os movimentos de Rama no *Diario*. Em 01 de setembro de 1974, próximo dos cinquenta anos, Rama realiza o ato inaugural

<sup>148</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 87.

<sup>149</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 56.

<sup>150</sup> FOUCAULT, Michel. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, p. 268.

do *Diario* enunciando uma espécie de testamento intrigante: “A esta edad, normalmente, se redactan las memorias. A falta de ellas, me decido por una anotación de diario, ni público ni íntimo.”.<sup>151</sup> O filósofo em questão é Nietzsche, a contar que foi ele quem procurou entender como a tutela (moral) do Estado moderno transformava os homens ativos em culpados, ou, em outras palavras, em como os homens eram levados a diminuir e a desvalorizar a força de seus instintos vitais (instintos de dominação e destruição). E, assim acontecia até o ponto em que esses mesmos instintos começavam a atingir a eles mesmos.<sup>152</sup> Acrescente-se ainda que, poucos, como o filósofo alemão, souberam reconhecer que o excesso de história<sup>153</sup> acarreta os mais variados prejuízos para a vida. De fato, ao lermos atentamente o *Diario* de Rama nos deparamos com um homem decepcionado. O *Diario* é, pois, um testemunho de alguém que vive no sofrimento, no desespero, na autodepreciação e, porque não dizer, no ressentimento.

De qualquer forma, é difícil interpretar o enunciado de Rama. Como é possível que um homem com tal percurso não possa exibir um farto repertório de memórias? Com isso, não quero dizer que Rama não se importasse com a memória enquanto um princípio de conservação.<sup>154</sup> Possivelmente, tudo tenha a ver com “el ritmo del exilio, que, no lo olvidemos, es más una partida que una llegada.”.<sup>155</sup> Quem escreve, nesse caso, não deseja manter acesa nenhuma promessa de felicidade. Faz mais sentido, então, pensar que naquele momento crucial de sua vida o trabalho consciente sobre as suas memórias seria desastroso. Chega-se, assim, a uma questão delicada: terá sido essa “falta” (de memórias) o resultado direto e inevitável da fratura ocasionada pelo exílio ou, para, além disso, estamos diante de um procedimento ontológico: um esquecimento cultivado e elaborado justamente para preservar a força vital.

Na verdade, estamos diante de alguém que não quis fazer um exercício de autobiografia. Entretanto, como nem tudo pode ser esquecido e nem é aconselhável fazer tabula rasa do passado - até porque Rama chegou indiretamente às memórias do passado, através de suas reminiscências -,<sup>156</sup> seu plano inicial era o de provocar e tornar presente

---

<sup>151</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 33.

<sup>152</sup> Como bem observa Maria Rita Kehl: “O homem civilizado, para Nietzsche, é um eterno culpado de todas as suas manifestações vitais em obediência aos valores morais em que acredita. Quanto mais se submete e desvaloriza a “força dos instintos”, mais se enfraquece, e se entrega à tutela moral dos sacerdotes e das autoridades.”. In: *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004, p. 82.

<sup>153</sup> Vale notar que isso é válido não só para um homem, mas também para uma cultura ou uma civilização.

<sup>154</sup> Isso não significa que essa posição caia em alguma forma de imobilismo ou nostalgia inatingível.

<sup>155</sup> CATELLI, Nora. *En la era de la intimidación*. Rosário: Beatriz Viterbo Ed., 2007, p. 167.

<sup>156</sup> Freud dizia que os neuróticos sofrem de reminiscência. O que venho argumentando é que Rama não consegue conter as suas reminiscências e só esse fato já justifica o seu interesse por elas. Por outro lado,

uma forma de memória involuntária e cuja característica mais marcante é a de deixar transparecer o interdito no texto. Possivelmente, Rama tenha julgado que a sua memória retrospectiva seria não só insuficiente como adversa.

Portanto, cabe assinalar que Rama não tinha a ilusão de dar coerência a sua vida por meio de uma seleção consciente de suas memórias.<sup>157</sup> Tampouco, o diário lhe permitiria encontrar o ponto arquimediano para esse fim. A “falta” da memória é, nesses termos, um ato intencional ou, se quisermos, um sintoma.

O acesso ao passado – e ao questionamento da identidade - através da reminiscência é o que vemos acontecer, por exemplo, no diálogo entre Rama e Luis Alberto Crespo. Rama relatou que este último afirmou-lhe categoricamente: “Tú eres el único uruguayo solar que conozco”. Mais do que tristes – acrescentou Crespo - os uruguaios são formais. Diria que esse é um momento único no *Diario*; Rama falou sobre os uruguaios e, por extensão, obrigou-se a falar de si, seguindo no esforço de desviar-se das máscaras:<sup>158</sup>

*Si, en general tristes o, como decíamos antaño al discutir estos asuntos en la literatura, “grises” y aun algo desabridos. Es lo que capto Benedetti en su literatura, pero siempre he insistido en que es un rasgo epocal (histórico) y no consustancial: pienso en el suntuoso modernismo o en el desafortado siglo XIX. Y aunque yo pueda parecer distinto por una ansia de júbilo más que uno verdadero, que a veces me posee, también yo amo las cosas tristes, grises, destartaladas, ásperas.*<sup>159</sup>

Carregada de vestígios, a reminiscência e o problema da identificação reaparecem na seqüência:

*(...) De muchacho, en París, tenía en la pared aquella tapa para el libro de Jean Rictus, Les soliloques du pauvre (aunque también colgaba del muro, ahora que me acuerdo, el “Guidoriccio da Fogliano alla Bataglia di Messina” de Simone Martini), en Montevideo tuve por años una foto de Isabel Gilbert representando un*

---

quando ele se vale do esquecimento como estratégia de sanidade psíquica, não pode aplicar essa mesma estratégia quando se depara com reminiscências.

<sup>157</sup> Provavelmente Rama compartilhase da mesma opinião de Dostoiévski em matéria de memória. Em seu *Diário de um escritor*, Dostoiévski afirma: “Mais de uma vez me aconselharam a escrever as minhas recordações literárias. Não sei se o farei. A memória vai se tornando preguiçosa e, além disso, recordar é triste. Em geral, tenho pouco prazer em recordar.” DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Diário de um escritor*. Tradução de E. Jacy Monteiro. São Paulo: Ediouro, s/d, p.33.

<sup>158</sup> Refiro-me as máscaras que ele poderia usufruir, ou continuar usufruindo, porque em relação ao que concerne aos uruguaios a sua posição vai ao encontro a de Luis Alberto Crespo.

<sup>159</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p.90.

*conventillo de la ciudad vieja, ahora codicio los dibujos de los caleños Aztudillo y sobre todo Oscar Muñoz con sus interiores desolados de casas de vecindad. Y en aquel año de mi divorcio, creo que Claudio y Amparo asistían con desconuelo al paseo vespertino en el carrito por los arrebales de la ciudad, calles con alambradas cubiertas de enredaderas, muros desnudos de fábricas vacías, hileras de casitas modestas con baldíos y basura y perros y niños, bares como pulperías, depósitos, malecones, empedrados con pasto rebelde en las junturas, inmensos cielos que se abalanzan.*

*Es, quizá, la nostalgia del barrio de la infancia cuyos sabores han quedado depositados en la alma, la vida entre proletária y pequeño burguesa en que tantos hemos ido modelándonos al rescoldo de su calor vivificante. Y aún más atrás, los orígenes gallegos campesinos o italianos, campesinos y proletários, o los centroeuropeos del casi guetto pobretón. Siento que sigo quemándome en esse antiguo fuego, amando los sabores humildes, entristeciéndome para que ellos se atrevan a impregnarme y darme nueva vida recoleta.<sup>160</sup>*

Trata-se, nesse registro, de um lamento ou de uma nostalgia difusa? Segundo Gérard Dessons “o lamento é a ética do oprimido em face do desprezo social da burguesia. É como atividade crítica coletiva do contemporâneo – e não mais o gemido individual do eu romântico – que ele é a marca da modernidade.”<sup>161</sup> Ao que tudo indica, Rama voltava a se sentir aquele garoto do gueto pobre de Montevideú. Para extrair mais sentido dessa reminiscência convém citar uma passagem de *Les soliloques du pauvre* (1897) – o livro referenciado por Rama - de Jean Rictus:

*Ah! preciso escrever meus Solilóquios:/ Eu também tenho Idéias!/ Num quero mais ser dos Esmagados/ Da malandragem contemporânea;/ Vou dizer males, choros, ódios/ Desses aí que se chamam “Civilizados” [...]/ E que me matem, me mandem para a cadeia,/ Num tô nem aí, não tenho mais limites:/ Sou o Homem Moderno, que grita seu pranto,/ E vocês sabem que eu tenho razão!<sup>162</sup>*

Não cabe dúvida: Rama pretendeu desconstruir corajosamente essa imagem recorrente de homem “solar”. Para tanto, decidiu afirmar/reafirmar o seu caráter, a sua marca indelével. Fica, assim, justificado esse mergulho profundo no passado. Volta-se ao seu caráter para desfazer as máscaras - aquelas ligadas ao “solar” e forjadas sob certa personalidade desbravadora - destinadas ao desempenho do seu protagonismo intelectual e que se fizeram necessárias para o exercício de suas funções críticas. Lembremos aqui da famosa sentença de Heráclito: “o caráter de um homem é seu demônio”. Ao que parece Rama quis atrair para si certas referências afetivas ligadas ao seu passado para

<sup>160</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 90-91.

<sup>161</sup> DESSONS, Gerard. “Jules Laforgue: a descultura de Os lamentos”. Tradução de Norma Braga. Disponível em: ><http://www.scielo.br/pdf/alea/v7n1/26116.pdf><. Último acesso em 20/03/09.

<sup>162</sup> RICTUS, Jean apud DESSONS, Gérard. Ibid.

vencer as suas dúvidas no presente. É, por certo, um discurso em que o sujeito fala em nome próprio, mas, ligado às margens, ao inacabado de um lugar ex-cêntrico.

A princípio, tudo ganha o rumo de um processo catártico: Rama segue o seu *daimon* e com ele dispensa a autoridade constituída, aquela mesma de onde costumava falar, ordenar, sistematizar; é o passo inicial para questionar o próprio *ethos* de seu tempo. Não quero dizer, com isso, que Rama tenha abandonado inteiramente a racionalidade moderna ou que tenha desistido de perseguir o processo de sua unificação. De certa forma, é como se ele chegasse ao limite extremo de uma personalidade que, paradoxalmente, o conduziu ao isolamento e ao distanciamento com os que até então lhe eram próximos.

Seria esse o caminho que o levaria ao cultivo de uma conduta arredia e desencantada apoiada numa espécie de “filosofia do exílio”,<sup>163</sup> pois Rama assume a melancolia e o desamparo que o leva a (re)traçar a sua vida; persegue um reconhecimento identitário, mas agora fora dos grupos, das instituições e das cifras convencionais. Homi Bhabha vem assinalar justamente como o conceito de nação veio ocupar o espaço deixado pelo desenraizamento das populações.<sup>164</sup> Sem hesitar, poder-se-ia dizer que Rama passava por uma “experiência perturbadora de relativização de crenças e instituições.”<sup>165</sup> Com efeito, deixa-se seduzir por uma vida anônima, longe das preocupações e ocupações intelectuais e sociais. Montaigne sabia bem disso quando disse: “tarefa espinhosa, a de seguir um rastro tão vagabundo quanto o de nosso espírito (...) e é também um divertimento extraordinário, que nos retira das ocupações comuns do mundo.”<sup>166</sup> Em resumo, Rama atualiza a memória de um passado que o ajuda a acomodar-se, assim, à humildade da vida. Tudo aparece como uma espécie de apego ao primordial, ao calor da família, do bairro, da terra e da “comunidade” de antes. “Quando não sabemos aonde vamos, é bom saber de onde viemos”, diz um ditado africano. É a

---

<sup>163</sup> Pedro Nava atribui ao “mestre” exilado João Ubaldo Ribeiro a idéia de uma filosofia do exílio na qual cabem tanto o isolamento voluntário do escritor para atender às necessidades do trabalho, mas principalmente, no caso da escrita memorialística, envolve estar preparado para a “obrigatória ruptura com os próximos e destes, sobretudo com aqueles a quem só nos liga escassamente o costume, a convivência – jamais a verdadeira afeição.” In: NAVA, Pedro. *Beira-mar. Memórias 4*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p.198-199.

<sup>164</sup> BHABHA, Homi. “Disseminação. O Tempo, a Narrativa e as Margens da Nação Moderna.” In: *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998, p.198.

<sup>165</sup> KEHL, Maria Rita. “A constituição literária do sujeito moderno.” In: ><http://www.geocities.com/HotSprings/Villa/3170/Kehl6.htm><

<sup>166</sup> Id., *Ibid.*

única maneira de saber aonde queremos ir.”<sup>167</sup> Como disse anteriormente, as palavras de Rama compõem uma mescla de lamento e nostalgia. Se, por um lado ele se dispôs a censurar certas lembranças, por outro, parecia sentir-se atraído por elas; na verdade, ele não poderia prescindir delas e desse passado ainda muito presente nele.

Em 15 de novembro de 1977, Rama assumiria a sua particular condição “gris” que, anos antes, em 18 de setembro de 1974, ele vira presente em quase toda equipe latino-americanista. Destaco o modo como Rama enxergava e avaliava o comportamento desses intelectuais. Diria que o seu comentário confere um tom quase patético ao que pode ser considerado um duvidoso exercício de fidelidade:

*Las mejores intervenciones son las de Leopoldo Zea (cuyo fervor latinoamericanista es constante) y las de Darcy Ribeiro cuya capacidad de programación conozco bien desde nuestros años montevideanos (...) Los demás grises, homogéneos. Es el famoso equipo latinoamericanista creado por el tesón de Zea y en el cual he participado con entusiasmo (por última vez en el Congreso de México del 72), de ahí que con inquietud los vea ahora como esa partida de soldados derrotados, viejos, perdidos de su propio ejército, fieles, constantes y ya extraviados, que se van poniendo grises y blancos mientras rotan, incansables, por los mismos sitios, repitiendo las mismas palabras.<sup>168</sup> (grifos meus)*

Para esse caso, então, considero relevantes as observações do filósofo Vladimir Jankélévitch:

*A fidelidade é ou não louvável? “Conforme”, ou seja: depende dos valores a que se é fiel. Fiel a quê? (...) Ninguém dirá que o ressentimento é uma virtude, embora ele permaneça fiel a seu ódio ou a suas cóleras, a boa memória da afronta é uma má fidelidade. Tratando-se de fidelidade, o <sup>169</sup>epíteto não é tudo? E há ainda uma fidelidade às pequenas coisas, que é mesquinharria e tenaz memória das bagatelas, repisamento e teima. (...) A virtude que queremos não é, pois, toda fidelidade, mas apenas boa fidelidade e grande fidelidade.<sup>170</sup>*

Em muitos momentos do *Diário*, o sentimento de opressão em relação às obrigações institucionais é notório. Embora não chegue a desistir ou desertar

<sup>167</sup> COMTE-SPONVILLE, André. *Dicionário Filosófico*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 250.

<sup>168</sup> RAMA, Á. Op. cit., 2001, p. 40.

<sup>169</sup> COMTE-SPONVILLE, A., Ibid., p. 250.

<sup>170</sup> JANKÉLEVITCH, Vladimir apud COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeno tratado das grandes virtudes*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 26-27.

efetivamente, a vontade e o horizonte de Rama aparecem muitas vezes diminuídos. E não se tratam de caprichos: não lhe faltam razões, afinal,

*A fidelidade é o que resta da fé quando perdemos a fé: um apego compartilhado a esses valores que recebemos e que temos o encargo de transmitir (a única maneira de ser verdadeiramente fiel ao que recebemos é assegurar a sua perenidade, na medida em que depende de nós; em outras palavras, sua transmissão).<sup>171</sup>*

É o objeto dessa fidelidade que, na verdade, resiste e constitui o seu valor: América Latina. Ora, abrir mão dessa fidelidade naquele contexto seria o mesmo que renunciar a todos os valores e virtudes, ou seja, uma renúncia à própria memória:

*Mas que memória? Ou memória de quê? E em que condições? E dentro de que limites? Não se trata, repitamos, de ser fiel a qualquer coisa; já não seria fidelidade, e sim passadismo, obstinação bitolada, teima, rotina, fanatismo... Toda virtude se opõe a dois excessos, lembraria um aristotélico: a versatilidade é um, a obstinação é outro, e a fidelidade rejeita ambos igualmente. Meio-termo? Se quisermos, mas não como entendem os tíbios ou os frívolos (não se trata de ser um pouco versátil e um pouco obstinado!). (...) A fidelidade não é nem versátil nem obstinada, e é nisso que é fiel.<sup>172</sup>*

Creio ser adequado valer-me aqui de um termo cunhado por Jankélévitch para chegar a um entendimento mais preciso sobre o que se passava na vida de Rama: *fidelidade desesperada*. Rama e Traba passaram por situações, a um só tempo, delicadas e atordoantes, por serem fiéis aos seus propósitos em meio a todos os problemas econômicos e aos fetiches acarretados pelo “deseo de dinero” e pela conseqüente “obsesión con el dinero”:

*Es así el mundo o en este vórtice hemos caído nosotros ahora? En todo caso hay como una calesita de imágenes obsesivas que reaparecen todos los días, parecen perderse pero vuelven, impertérritas, iguales, desesperantes, y todas trasuntan esos “bolívares” en que se ha transformado a su vez la imagen del libertador, y parecen burlarse de nuestra desesperación. Siempre con el agua al cuello, viviendo en una angustia de inseguridad material que hace un sufrimiento los días y aun las noches.<sup>173</sup>*

<sup>171</sup> COMTE-SPONVILLE, A., Op. cit, 2003, p. 250.

<sup>172</sup> Id., Ibid., p. 26.

<sup>173</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 59.

O fantasma de um possível olhar “ramacentrista”<sup>174</sup> ronda dramaticamente o *Diario*. De uma forma ou outra, ele traz consigo algumas crises de consciência e um intenso desespero. Por outro lado, a lição aprendida dos outros assume também a sua importância. Numa entrada, Rama faz um reconhecimento e, decididamente, censura o egoísmo de seu irmão mais velho, o advogado e historiador Carlos Rama. Sobre o que considerava nele uma visão “carlocentrista”, Rama escreveu:

*La alegría de verlo, de conversar con él sobre el mundo que vivimos, deja pronto paso a la incomodidad. Esa plática le es grata en la medida en que rota alrededor suyo y se pliega a una visión de las cosas que solo podría llamarse “carlocentrista”. Termino disgustado porque todo eso me desagrada y al mismo tiempo (hospitalidad, deseo de conservar el afecto, poquedad?) no me atrevo a decirle críticamente lo que me parecen sus opiniones y valores. Juzga a los hombres y los sucesos según han sido para él, de tal modo que no alcanzo a descubrir las leyes (ideológicas, éticas, artísticas) que lo rigen.*<sup>175</sup>

A aguda argumentação que o leitor vai encontrando pelo texto do *Diario* dá provas de que quem o escreve é atento observador da intelectualidade latino-americana, ou, usando o conceito de Bourdieu, um perspicaz observador do *campo intelectual* latino-americano. Essa atitude revela, ao mesmo tempo, um sujeito exercendo uma constante vigilância sobre si e sobre os outros. A finalidade aparente é escapar das armadilhas da vaidade, do egoísmo. Contudo, pode-se argumentar que alguém que nunca quer parecer vaidoso esteja movido por um grande orgulho. No entanto, é um orgulho preocupado com a reputação, o que significa que não se trata de um orgulho romântico.<sup>176</sup> Uma possibilidade trágica permanece em aberto.

O fato é que o labor múltiplo de Rama e seus diversos vínculos profissionais configuram um amplo espectro de interlocutores que vão aparecendo pelo *Diario*. Circundando Rama e Traba já havia se formado, desde os sessenta, uma rede de amigos que cresceu muito em meio à efervescência política de Cuba. Porém, ambos nunca exerceram qualquer tipo de cargo durante o processo revolucionário cubano. Quando Rama redigia os seus primeiros apontamentos, em 1974, já se encontrava distante de

<sup>174</sup> Ao usar a expressão “ramacentrista” estou me referindo a todos os desejos egoístas que poderiam falar mais alto na vida do indivíduo Rama.

<sup>175</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p.34.

<sup>176</sup> Entendido como um “eu” que vive num mundo próprio e que se sente separado de seus semelhantes.

Cuba.<sup>177</sup> Mesmo assim, o *Diario* capta como algumas relações de amizade mudam bruscamente de natureza quando os amigos ingressam formalmente na vida política da revolução.

Ao iniciar o diário, em 01 de setembro de 1974, Rama havia registrado que estava trabalhando em uma seleção dos diários íntimos do escritor e político venezuelano Rufino Blanco Fombona. Na seqüência, Rama afirma que o prazer da leitura desses diários talvez tenha servido de mote para que ele próprio começasse a escrever o seu diário. De fato, estamos diante da primeira entrada, mas não diante da primeira reflexão sobre a escritura do diário. No fundo, nesse instante, Rama está escrevendo sobre porque escrever. Contudo, como também já foi mencionado, existiram outras razões ainda mais importantes e decisivas que o levaram a manter um diário, sobretudo aquelas relacionadas às suas “feridas secretas” e, acrescento, ao seu exílio.

Em 1969, Foucault mostrava o seu descrédito a respeito do autor como “princípio fundamental da ética da escritura contemporânea.”<sup>178</sup> Rama, por sua vez, afirma no *Diario* que o importante para um crítico literário não deveria ser o autor em si, mas, o que ele diz, salvo quando se trata de um escritor “original”, ou seja, aquele que esteja disposto a aceitar o desafio de apostar a própria subjetividade. Mesmo nesse caso - acrescenta o crítico -, essa subjetividade deriva em última instância desse dizer. Ainda, em outro registro, e em sintonia com o diário, ele esclarece:

*Nunca me han interesado los autores, sus pequeñas historias y sus gloriolas efímeras, que oscurecen su yo profundo, sino la belleza, la verdad, el placer de las obras de arte, como si no tuvieran autor, como si fueran escritas por la Historia, o la Sociedad, o Dios, por todas las mayúsculas ignotas, y quedaran para nuestro esplendoroso regocijo escritas en la eternidad.*<sup>179</sup>

De resto, fica evidente porque, ao escrever sobre Rufino Blanco Fombona, Rama fez questão de revelar o que o escritor venezuelano pensava sobre a própria matéria da literatura, ou seja, os livros. Cito aqui somente a primeira frase de Blanco Fombona: “Lo que más me interesa en un libro es el autor, el alma del autor.”<sup>180</sup>

<sup>177</sup> Desde 1965, Rama integrou o conselho de redação da revista cubana *Casa de las Américas*. A desvinculação aconteceu em 1971 coincidindo com o famoso “caso Padilla”.

<sup>178</sup> AGAMBEN, G., Op. cit., 2007, p. 55.

<sup>179</sup> RAMA, Ángel. *La novela en América Latina: Panoramas 1920-1980*. Veracruz: Universidad Veracruzana/Fundación Ángel Rama, 1982, p. 12.

<sup>180</sup> RAMA, Á. “Prólogo”. In: FOMBONA, Rufino Blanco, Op. cit., 1991, p. 9.

Entretanto, vale reproduzir o que Rama inferira sobre a concepção de texto literário que anima a concepção do escritor venezuelano:

*El texto literario, ese objeto autónomo logrado por la urdimbre de un sistema lingüístico sobre el que opera la libertad combinatoria de la 'parole' del autor, se desvanece ante esta mirada que atraviesa el mensaje artístico como si fuera meramente un fantasma, una corporización 'astral' como la de los espiritistas, la cual permite recuperar fugazmente al hombre real del que es proyección. El receptor del mensaje lo maneja para reconstruir con él, habilmente, al emisor, de tal modo que el mensaje no es otra cosa que su servidor, su sombra, su manifestación, su huella.*<sup>181</sup>

Se, por um lado Rama reconhecia que todo diário corre o risco de perder-se no solilóquio, por outro, acreditava nos “beneficios de la subjetividade, particularmente en un ser humano que siempre ha procurado reemplazarla por las coordenadas intelectuales o las comunitárias.”<sup>182</sup> Acreditava ele que uma subjetividade, assim constituída, poderia funcionar como uma espécie de contrapeso a essa tendência ao solilóquio comum entre os escritores de diários. Somente isso bastaria para pressupor que o seu diário deva necessariamente contribuir para a análise da produção de subjetividade dentro de nossa história cultural.

O tema é delicado e pode ser expresso da seguinte forma: “(...) o que significam as condições chamadas “subjetivas” no desenvolvimento dos processos coletivos que tendem a uma transformação radical da realidade social?” Não por acaso, Leon Rozitchner assevera que “todo intelectual debería luchar siempre contra el poder que le otorga, el privilegio de serlo.”<sup>183</sup>

#### 1.4 Exílio e vida literária.

“Al revolver todas las mañanas en los recuerdos, yo no sé si precisamente manoteo entre ellos y por qué. O cómo es que revuelvo o manoteo e mi própria vida,

<sup>181</sup> RAMA, Á., Op. cit., 1991, p. 9.

<sup>182</sup> RAMA, Á., op. cit., 2001, p. 33.

<sup>183</sup> ROZITCHNER, Leon. “Exílio, Guerra y Democracia: una secuencia ejemplar”. In: SOLARI Irigoyen, Hipólito (et.al). Represión y reconstrucción de uma cultura: el caso argentino. Buenos Aires: Eudeba, 1988, p. 169.

aunque hable de otros.”<sup>184</sup> Reinicio com esse pensamento de Felisberto Hernández porque ele é de fundamental importância para poder pensar sobre os vários significados do *Diario* de Rama. Encontro fortes indícios de um desespero implacável no *Diario*. Quem o escrevia começava a entender que renunciou demasiadamente a si em prol dos “outros”. Mesmo sem nunca ter se negado a “jogar a partida”, Rama se sentia solitário. Com base nisso, uma desconfiança paira sobre esse texto: talvez estivesse ele dizendo que era chegada a hora de recriar valores e romper com algumas amarras morais.

Ao se reportar ao escritor Ítalo Calvino, num texto chamado *El arte de narrar con naipes* (1974), Rama parecia falar de si mesmo, de sua companheira e, de modo mais abrangente, da condição de um exilado:

*El escritor de raza (quién fue que lo dijo?) es aquel que sin cesar opta por las mayores dificultades. Aquel para quien la creación artística es siempre un sucedáneo de la aventura, un enigma que resolver, un desafío que aceptar, un laberinto que recorrer, un enemigo a quien vencer, un territorio nuevo e ignorado y abstruso por el cual avanzar.*<sup>185</sup>

De qualquer modo, não há dúvida de que tanto a produção literária, redimensionada pelo exílio, quanto os vários matizes dessa difícil experiência, influíram sobre Rama a ponto de fazê-lo repensar as formas de luta coletiva e de resistência pessoal. Aliás, o simples pensar sobre uma “literatura do exílio” requer o reconhecimento de que esse termo não pode designar apenas aquela literatura que esteve a cargo dos escritores desterrados, mas também daqueles que permaneceram voluntariamente em seus países bem como dos que sofreram com as torturas e as prisões – vale lembrar um dos títulos do escritor uruguaio Maurício Rosencof: *Literatura de calabouço*.<sup>186</sup>

Em “*La lección intelectual de Marcha*” (1982), Rama reafirmaria a sua responsabilidade em relação ao projeto intelectual latino-americano, concebendo-o como a única obrigação da qual não poderia depor ante nada e ninguém. E acrescentou:

*En mi caso este fue este principio el que me vedó inscribirme en ningún partido político y por dos razones que admiten variados y opuestos calificativos; primero, para no deponer mi independencia*

<sup>184</sup> HERNÁNDEZ, Felisberto. *Por los tiempos de Clemente Colling*. Montevideo: Ediciones de La Banda Oriental, 2000, p. 52.

<sup>185</sup> RAMA, Ángel. “El arte de narrar con naipes”. In: *Crisis*, Buenos Aires, N. 16, agosto, 1974, p.32.

<sup>186</sup> ROSENCOF, Mauricio. “Literatura del calabozo”. In: SOSNOWSKI, Saul (comp.). *Represión, exilio y democracia: la cultura uruguaya*. Montevideo: Universidad de Maryland/Ediciones de la Banda Oriental, 1987, p. 127-140.

*crítica ante ninguna imposición partidaria que pudiera no compartir, renunciando, por tanto, a los beneficios y a los perjuicios del grupo o la parroquia; segundo porque el campo que elegí fue el de la cultura latinoamericana (y dentro de ella más estrictamente, la literatura) y supe siempre que su radio era infinitamente más extenso y más importante que cualquier definición doctrinal, filosóficas o política, del mismo modo que el radio de la nación supera holgadamente el de sus múltiples sectores o clases.*<sup>187</sup>

Essa lição aparece também no seu *Diario* quando ele desferia ácidas críticas ao comportamento dos intelectuais, principalmente os venezuelanos que ele passava a conhecer mais de perto. Mas, não se trata somente de uma crítica localizada visto que, ao longo de quase uma década de diário levado com intermitências, podemos vê-lo desenvolver uma variada e curiosa tipologia dos intelectuais latino-americanos. Rama deparava-se com certa incomunicabilidade entre intelectuais que, justamente por adotarem (discursivamente) uma perspectiva continental, deveriam estar dispostos a se organizarem em torno do que podemos chamar de um programa (e um modo de produção) intelectual latino-americano. O resultado é que a propalada consciência latino-americana aparece no *Diario* muito mais por um discurso vazio do que propriamente por uma prática.

Para caracterizar o que seria esse modo de produção intelectual latino-americano,<sup>188</sup> vale tomar como exemplo a própria figura de Rama que, especialmente, a partir da década de sessenta e, não por acaso, marcado por uma visão “utópica” de uma América Latina não mais refém dos modelos estrangeiros, elege o latino-americanismo como um campo operatório. Toda vida cultural - e não somente o texto literário - requer ser pensado e repensado tendo em conta o espaço continental. Assim, se afirmara em Rama a necessidade de um enfoque interdisciplinar que, aliás, é uma marca da *geração crítica* a qual pertenceu, também, o seu compatriota Carlos Real de Azúa. Ambos se encaixam muito bem na fórmula expressa pelo próprio Real de Azúa para caracterizar-se como intelectual: “um especialista em generalidades.”<sup>189</sup> O crítico Jorge Ruffinelli assinala que o enfoque interdisciplinar de Rama não fazia sentido “(...) en virtud de una posible o verdadera multiplicidad de “intereses” intelectuales sino, ante todo, porque su cosmovisión exigía una integración interdisciplinaria, la única que pudiera permitirle una

<sup>187</sup> RAMA, Ángel. “La lección intelectual de Marcha” (1982). In: *Cuadernos de Marcha* 44, junio 1989, p. 23.

<sup>188</sup> Certamente marcada por uma diferença em relação ao modo europeu e, sobretudo norte-americano.

<sup>189</sup> Entrevista em áudio disponível em:

[http://www.archivodeprensa.edu.uy/carlos\\_real\\_de\\_azua/v2/index.htm](http://www.archivodeprensa.edu.uy/carlos_real_de_azua/v2/index.htm).

auténtica síntesis conceptual e histórica.”.<sup>190</sup> Entretanto, toda essa sofisticação convivía com precárias condições de trabalho e com a necessidade em desdobrar-se em vários para atender a tudo ao mesmo tempo. Um tanto ironicamente, Rama dizia tratar-se de um “sistema de bonecas chinesas”. Do ensejo de uma atividade mesma já nascia outra. Segundo o crítico, seria essa a norma dos intelectuais nos países subdesenvolvidos<sup>191</sup> onde as carências nos diferentes aspectos da vida social exigem uma intervenção constante.

Rama é o que se poderia designar como um antípoda da especialização e da teorização isenta de engajamento, tal como é ensinada nos moldes das academias universitárias dos países centrais, fenômeno que fica evidente, sobretudo a partir da década de noventa do século passado – mas também podemos perceber alguns componentes dessa postura já na década de oitenta. Em contrapartida, no transcorrer dos anos setenta, o pensamento de Rama elege um *modus operandi* que lhe permitiu assimilar os discursos heterogêneos (Derrida, Foucault, Lévi-Strauss, Benjamin, entre outros) e assim, transitar com desenvoltura pela história, ciência política, antropologia, economia, sociologia e lingüística entre outras disciplinas. Portanto, a literatura reclama uma inserção dentro da estrutura geral da cultura e a forma de pensar de Rama responderia a essa necessidade de mudança e revigoração da crítica literária; quer dizer, tratava-se de buscar um novo lugar para uma atividade que se ampliava justamente para incluir as demais disciplinas no momento em que se desfaziam as suas fronteiras tradicionais.

Se o que se batizou “desdichadamente”, conforme Rama,<sup>192</sup> como *boom* da literatura latino-americana – entendido fundamentalmente como uma grande operação de ampliação de mercado – atinge seu ápice em 1964, coincidindo com as séries de reedições dos seletos escritores representativos do *boom*, a atenção de Rama naquele momento já estava focada para os novos e jovens escritores (as) – aos quais designou de “los contestatarios del poder”. Esses(as) escritores (as) davam início as suas carreiras literárias, precisamente, quando as grandes figuras do *boom* mais se notabilizavam em seu ofício, impulsionadas por certo pelos meios massivos de comunicação. A entrada em cena desses escritores veio coincidir com o alto prestígio alcançado pelo seletto grupo de escritores do *boom*. Isso criou um problema de ordem prática: eles mesmos – e as suas

<sup>190</sup> RUFINELLI, Jorge. “La carrera del crítico de fondo”. In: *Texto Critico*, Universidad Veracruzana, Año XI, N. 31-32, enero-agosto, 1985, p. 7.

<sup>191</sup> Com algumas exceções. Podemos citar o exemplo de Antonio Candido no Brasil.

<sup>192</sup> RAMA, Ángel. “Los contestatarios del poder” (prólogo). In: RAMA, Á. *Novísimos narradores en marcha: 1964-1980*. México: Marcha Editores, 1981, p. 11.

obras - se constituíram em modelos literários a serem repetidos; receitas de sucesso a serem desfrutadas. E, assim, não foram poucos a seguir mimeticamente a trilha aberta pelas grandes obras de escritores como Julio Cortazar, Mario Vargas Llosa, Alejo Carpentier, Carlos Fuentes, Ernesto Sábato entre outros.

Como já antecipei, em 1981, Rama publicou uma antologia de escritores (as) nascidos em fins dos anos trinta e início dos quarenta. O título do livro é sutilmente objetivo: *Novísimos narradores hispanoamericanos en marcha – 1964-1980*. Pelo período compreendido, se infere que a maioria desses(as) jovens escritores(as) produziu suas narrativas a partir de experiências muito pessoais do exílio. Segundo Rama, eles (as) operam à maneira de “franco-tiradores”. Textos como os de Juan José Saer, Osvaldo Soriano, Reinaldo Arenas, Antonio Skármeta, Cristina Peri Rossi, Marta Traba não se contentam em dar testemunho ou apresentar provas documentais das atrocidades cometidas pelos regimes ditatoriais. As formas e os recursos estéticos que expressam essas experiências que atingem o continente (principalmente nos anos setenta) são variados, sugerindo inclusive, que a censura, de certo modo, pôde contribuir para o alargamento da própria consciência artística desses narradores (as).

*Una y otra vez los portavoces de la intelligentsia opositora han denunciado la censura que los poderes civiles, militares o religiosos de América Latina imponen a la ciudadanía, especialmente a quienes ejercen una tarea intelectual (escritores, periodistas, estudiosos), dado que la subrepticia sacralización de la palabra escrita, propia de las regiones del Tercer Mundo, patentiza la censura en relación a las funciones intelectuales más que en relación a la órbita global de la sociedad donde se ejerce con igual o mayor fuerza represiva. En esa denuncia se combinan muy diversas motivaciones dentro de un abanico que va de la aceptación, también subrepticia, de esa sacralización que sostiene un anacrónico mandarínismo, revistiéndolo de muy dispares ropajes doctrinales, hasta la defensa del derecho a la crítica en períodos de transición de los regímenes político-sociales, cuya legitimidad (oportunista) no ha sido siempre bien fundamentada.*

<sup>193</sup>

Não se tratava de negar os efeitos produzidos pela censura nos escritores, entretanto, para além disso, o objetivo de Rama era assinalar que existiam outras formas coercitivas – agindo indiretamente - que causavam mais danos a produção literária. Formas essas

*(...) menos pregonadas y aún menos combatidas, como son el empobrecimiento material de los escritores, el acortamiento de los*

---

<sup>193</sup> RAMA, Ángel. *La riesgosa navegación del escritor exiliado*. Montevideo: Arca, 1998, p. 149.

*medios de comunicación, el encierro intelectual de los países regidos por dictaduras, la imposición de valores oficiales machaconamente reiterados por el aparato retórico que parece privativo de la institucionalización del estado.*

*Contra la censura han dispuesto los escritores de más defensas de las que se reconoce y aun podría decirse, vista su milenaria historia, que de ella se han servido como de una excitante restricción para el descubrimiento de originales y penetrantes formas de comunicación. En un período especialmente infortunado de la vida francesa André Gide llegó a razonar que los ejemplos del pasado podían dar pie a una paradójica aclamación: “Vive la pensée comprimée” y en circunstancias igualmente aciagas Bertolt Brecht edificó su decálogo sobre cómo decir la verdad en tiempos de opresión. No hay muchos ejemplos de auténticos escritores decididos a decir su verdad que no hayan encontrado el modo de hacerlo, a pesar de la censura rígidamente impuesta, aún jugando el riesgo del aforismo nietzscheano: Di tu verdad y rómpete. Es posible pensar que quienes no lo hacen es porque se acomodan, mal que bien, a las situaciones restrictivas, como lo harían a las óptimas de plena libertad. Ni ellos ni sus obras son hijos del riesgo, aunque sea este quien construye los textos fundamentales que perviven.<sup>194</sup>*

Quando apresenta a sua antologia dos *Novísimos narradores en marcha*, Rama adverte que uma das características dessas narrativas...

*(...) es la rebelión contra todas las formas del poder, su reconocimiento de que se extiende a las más variadas manifestaciones de la vida social y de su cultura, afectando tanto las relaciones sexuales como las estructuras lingüísticas; la organización aparentemente racional del discurso como las formas legales de la exploración económica, la estructura familiar como el sistema de clases. Las anteriores explicaciones políticas simples, casi románticas, no sirven para resolver la complejidad del problema. Siendo en su mayoría escritores de ciudades abigarradas y caóticas, donde todo se mezcla, ven el poder golpeando en todos los puntos, incluso en aquellos más neutrales a los cuales contempla con evidente desconfianza. Es “la era de la sospecha” de las letras latinoamericanas, en que todo parece reprobable y todo debe transformarse.<sup>195</sup>*

É importante dizer que as obras desses “novísimos” entravam, assim, em franco diálogo com os anseios de sociedades nas quais os meios de comunicação de massas e os meios de ação intelectual se concentravam nas mãos de pequenos grupos de poder, fossem eles estatais ou não. Esses pequenos grupos passaram a deter um poder econômico e ideológico nunca visto antes no sentido da satisfação constante de seus interesses. No entanto, como nessas terras a responsabilidade e a atitude reflexiva do

<sup>194</sup> RAMA, Á. Op. cit. 1988, p. 149-150.

<sup>195</sup> RAMA, Á., Op. cit., 1981, p. 37.

escritor estão forçosamente postas em jogo, a resistência como horizonte político torna-se, de uma forma ou outra, inevitável.

Sob esse prisma, o escritor e jornalista argentino Rodolfo Walsh<sup>196</sup> pode ser considerado o emblema mais convincente de responsabilidade civil do escritor aliada a uma “refinada sensibilidad para penetrar en los procesos formativos de la personalidad.”<sup>197</sup> Entretanto, como anota Rama, não havia sido dentro da lógica ficcional “donde impuso su singularidad creadora, sino en los arrabales de la palabra escrita que ampara el periodismo.”<sup>198</sup> Mais do que isso: “Los textos de Rodolfo Walsh señalan el punto de corte y disolución de la lógica ficcional dominante hasta ese momento, *deshacen* la novela como género y ponen en crisis la institución literaria.”<sup>199</sup> Não por acaso, a observação de Daniel Link coincide com a ousada sugestão de Rama em procurar em Walsh e não em Bioy Casares um descendente de Borges nas letras argentinas.<sup>200</sup> Referindo-se, em nota, ao ensaio de Rama<sup>201</sup> sobre Walsh, a investigadora Florencia Abbate sintetiza bem a questão:

*(...) Su mirada enfoca la relación entre las “subculturas dominadas” y los intelectuales a lo largo de la historia, y da cuenta de una perspectiva fina al consierar no sólo fenómenos de dominación, sino también de negociación y resistencia. Su estrategia argumentativa permite reponer el objetivo político de alianza entre vanguardismo y cultura popular, releer una zona de Borges – quien parecía condenado*

<sup>196</sup> Considerado um importantíssimo porta-voz da esquerda peronista.

<sup>197</sup> RAMA, Ángel. “Rodolfo Walsh: la narrativa en el conflicto de las culturas”. In: Mancini, Adriana y otros. 1 ed.. *Ficciones argentinas: antología de lecturas críticas*, Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 2004, p. 296.

<sup>198</sup> Id., *Ibid.*, p. 297. Entre as obras mais conhecidas nesse sentido se destacam: *Operación masacre* (1957), *Caso Satanowsky* (1958) e *Quien mató a Rosendo?* (1969).

<sup>199</sup> LINK, Daniel. *La chancha con cadenas: doce ensayos de literatura argentina*. Buenos Aires: Ediciones del Eclipse, 1994, p. 57.

<sup>200</sup> RAMA, Á., *Ibid.*, p. 296.

<sup>201</sup> O ensaio de Rama foi escrito originalmente em 1974. Como ele mesmo explicou dois anos após, em uma versão revisada e ampliada – para *Escritura*, N. 2, Caracas, Julio-diciembre de 1976 -: “Este ensayo fue escrito en 1974, atendiendo a las entonces recientes circunstancias políticas argentinas: retiro do militarismo después de siete años de ejercicio del poder, elecciones que consagraron a Héctor Cámpora y legal translación a este de la presidencia por parte del general Lanusse, posterior renuncia de Cámpora y elección de Juan Domingo Perón con el 61,8 por ciento de los votantes, triunfo del peronismo a pesar de sus primeras escisiones internas, visibles desde los sucesos de Ezeiza a la llegada del dirigente exiliado. Los sucesos posteriores – muerte de Perón y ascensión a la presidencia de su esposa Isabel Martínez, conducción derechista a cargo de López Rega, ruptura del frente peronista, crisis económica, acción de la guerrilla montonera y la del ERP, golpe de Estado del ejército en marzo de 1976 con el Ascenso del general Videla a la presidencia, represión de la insurgencia y del gremialismo, política económica fondomonetarista – son incidentes del mismo proceso en uno de sus períodos regresivos, sólo diferentes en grado respecto de otros similares momentos de regresión, en que también el ejército entró a contener los intentos de modificación de la estructura económica y social del país”, p. 262.

*al epigonalismo –y reubicarlo como modelo formal de una empresa literária ideológicamente contraria a la suya.*<sup>202</sup>

Por causa dessa via do jornalismo investigativo, Walsh foi assassinado em 1977, ano em que ele deu a conhecer a célebre “*Carta abierta de un escritor a la Junta Militar*”. Nessa carta o escritor trouxe às claras uma série de atrocidades cometidas pelo novo governo sustentado por um forte aparato repressor – conhecida como a *Guerra Suja*. Um dia após a divulgação da carta, Walsh desapareceu abruptamente; a carta-denúncia foi a sua última e derradeira escrita pública.

Analisando a obra desse grande renovador literário, Rama escreve:

*Es resorte de la obra no es meramente la investigación de un hecho de sangre hasta descubrir al asesino (como en los modelos del género que descansan sin decirlo sobre la confianza en la imparcialidad y eficacia de la justicia) sino que buena parte trata de la lucha contra la venalidad judicial, las triquiñuelas abogadiles que enredan la verdad, las palancas que maneja el poder político para deformar la acción de la justicia. Si estos volúmenes restablecen una verdad, es en oposición a los tribunales que instauran silencio o injusticia. Estamos, como pensaba Gramsci, ante una de las aspiraciones vehementes de las culturas sometidas, para las cuales el aparato judicial fue un instrumento para aplastarlas y para justificar a los grupos sociales superiores.*<sup>203</sup>

Tendo como referência a distinção estabelecida por Homi Bhabha<sup>204</sup> entre duas tessituras narrativas na estrutura discursiva do texto nacional, a *pedagógica* e a *performática*, poder-se-ia dizer que a repressão latino-americana possibilitou uma literatura performática na medida em que as identidades narradas já não se articulam mais em relação a um suposto desejo de nação. O exílio também deve ser entendido como um exercício de resistência cultural e de identidade performática. E, nesse sentido, sem deixarem de acusar uma *derrota*, as narrativas produzidas a partir dessa experiência

<sup>202</sup> In: *Ficciones argentinas* (vários), nota inicial, p. 261. Esclarecendo ainda mais o que diz Abbate, vale acrescentar a visão panorâmica sobre as letras argentinas do próprio Walsh: “Las aguas quedaron divididas de una vez para siempre en la Argentina: de un lado se situaron los escritores que, como Jorge Luis Borges o Víctor Massuh (un especialista en Filosofía de la Religión a quien la Junta encomendó la Embajada ante la Unesco), sostenían que la matanza era una cruzada de caballeros y la aniquilación nacional de la cultura una obra necesaria de salud pública; junto a ellos se colocó el coro de los que asintieron en silencio o se amurallaron tras la convicción de que aún son posibles las torres de incontaminada literatura en estas tierras de desastre: Manuel Mujica Láinez, Eduardo Mallea, Victoria Ocampo, Sara Gallardo, Silvina Bullrich. Del otro lado fueron cayendo los impuros, los que creen que en la literatura o en la vida no está comprometida sólo una parte del ser: David Viñas, Daniel Moyano, Antonio Di Benedetto, Haroldo Conti”. In: WALSH, Rodolfo: “La represión contra los intelectuales en la Argentina”, *Nueva Sociedad*, N. 35, Marzo-Abril, 1978, p. 167.

<sup>203</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2004, p. 301.

<sup>204</sup> BHABHA, H. Op. cit, 2003.

não admitem nenhuma forma de passividade ante o poder estabelecido, mas, ao contrário, figura uma evidente contestação ao discurso totalizador que unem escritores (as) de diferentes nacionalidades em torno de algo menor<sup>205</sup> mas não menos representativo do que se poderia chamar de consciência do caráter textual da nação.

Portanto, cabe lembrar-nos do conceito de *literatura menor* de Deleuze e Guatarri.<sup>206</sup> O conceito nos faz pensar que no interior das engrenagens do poder ou nas leis próprias do mercado não existe somente sujeição, pois, mesmo nesses espaços exíguos, se abrem brechas aonde escritores (as) e intelectuais ainda jogam com suas liberdades e com suas responsabilidades.

### 1.5 O *Diário* como aprendizagem.

Rama empreende seu *Diario* pensando no espaço de ultrapassamento da fronteira entre o engajamento e a liberdade sobre os quais discorre Pierre Bourdieu, referido anteriormente. Nessa tênue fronteira, entre a dimensão pública e privada do escritor, encontra-se um *locus* repleto de outras fronteiras internas, com as quais o escritor lida, ele próprio, construindo-as e destruindo-as. Nesse sentido, o ultrapassamento aludido, não acontece sem um enfrentamento consigo mesmo, manifestado ora como o motivo da sua escrita – espaço onde ela ocorre - e, portanto, ele mesmo configurando a materialidade do conflito; ora como o próprio conflito.

Nesse caso, o *Diario* se faz dobra por onde a luta é travada como reflexão interna. Rama não se absteve de buscar no diário o seu duplo mais completo: “El diario no puede nacer sino de una cierta experiencia de la soledad. Implica escisión, un tiempo propio donde la autoconciencia puede manifestarse. Es un repliegue.”<sup>207</sup> Tem-se aí um ato voluntário: uma escolha deliberada pela solidão. Por isso, o texto possui alusões de difícil decifração. Já o indicamos: as interrupções da escrita que, por vezes, tornam visíveis os contornos de uma *aporia*,<sup>208</sup> são marcas dolorosas do ultrapassamento (para continuar com o termo de Bourdieu) exigido do escritor.

<sup>205</sup> Talvez se possa pensar com Walter Mignolo, em certo *território do exílio*.

<sup>206</sup> DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

<sup>207</sup> Cf. nota 67. RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 35.

<sup>208</sup> *Aporia* é uma contradição insolúvel para o pensamento. Pode ser considerada uma espécie de enigma que não dispensa o raciocínio lógico. O conceito remonta ao método socrático (chamado de aporético) de levantar problemas sem fornecer soluções, instaurando assim a perplexidade.

Assim, a escrita do *Diário* não tem uma evolução contínua no tempo porque, nessa escrita, se reproduzem períodos de profunda reflexão, quase de um excesso, de uma embriaguez da própria consciência ou, como disse Benjamin, sob os efeitos da iluminação profana.

*A investigação mais apaixonada da embriaguez produzida pelo haxixe nos ensina menos sobre o pensamento (que é um narcótico eminente) que a iluminação profana do pensamento pode ensinar-nos sobre a embriaguez do haxixe. O homem que lê, que pensa, que espera, que se dedica à flânerie, pertence, do mesmo modo que o fumador de ópio, o sonhador e o ébrio, à galeria dos iluminados. Para não falar da mais terrível das drogas – nós mesmos- que tomamos quando estamos sós.*<sup>209</sup>

Por outro lado, essa é uma escrita que mescla distintos estados de consciência, onde sonho e vigília se alternam e até, em alguns momentos, chegam a se fundir, naquilo que Rama designa como *sueños de la vigília*. Possivelmente, haja aí uma influência da filósofa espanhola María Zambrano. De acordo com ela, sonho e vigília estão relacionados entre si como duas instâncias mútuas. Em seu texto, “O sonho e a criação literária”, ela afirma:

*Sonhamos, não somente quando dormimos; os sonhos também ocorrem durante a vigília. Em ambos os casos, os sonhos se apresentam sob formas bastante diferentes e mesmo contrárias. Quando dormimos, o sonho surge como um despertar sob uma forma primária de visão e de consciência na qual o sujeito se sente tocado, chamado por um visitante que acaba de chegar ou por uma região onde o esperavam. Na vigília, o sonho se apodera imperceptivelmente do sujeito e engendra um certo esquecimento, ou então uma lembrança cujo conteúdo se transfere para um plano da consciência que não pode acolhe-lo. O sonho então se torna germe de obsessão, de mudança da realidade.*<sup>210</sup>

Vale recordar, a esse propósito, do filósofo italiano Giambattista Vico que concedia à fantasia, aos sonhos, aos símbolos um lugar privilegiado em suas pesquisas. Para Vico a poesia, a literatura e os mitos da humanidade são produtos do sonho e dos fantasmas daquele que sonha.<sup>211</sup>

<sup>209</sup> BENJAMIN, W. *Magia e Técnica, Arte e Política*. Tradução de Sérgio Paulo Rounet. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 33.

<sup>210</sup> ZAMBRANO, Maria. “O sonho e a criação literária”. In: CAILLOIS, Roger e GRUNEBAUM, G.E.(direção). *O sonho e as sociedades humanas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978, p.127.

<sup>211</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 79, 112.

Existe um texto de 1984, em memória do crítico uruguaio, intitulado “Ángel Rama: la crítica como iluminación”. O texto, assinado pelo escritor e jornalista uruguaio Omar Prego Gadea, agrega um comentário que, lido hoje, surpreende porquanto nos dá a impressão de que Gadea toma justamente o *Diario* como referência para expressar que: “Rama no fue nunca un dogmático y muchos de sus planteos, antes que afirmaciones rotundas y complacidas, expresaban dudas e inquietudes que a él le gustaba discutir mano a mano con sus lectores.”<sup>212</sup>

Observa-se isso, precisamente nos momentos de interrupção, de distanciamento e de abandono nos quais Rama traía a linguagem e recorria aos efeitos de um silêncio mais radical, mas, ao mesmo tempo, podemos perceber a transferência das suas dúvidas e inquietações para o seu processo de trabalho intelectual no qual a sua produção expressa uma ambígua magnitude inconclusa. Tudo é complexo porque todo esse nicho simbólico não está dissociado da existência, da postura moral e do caráter do escritor.

*Perdida y hoy reapareció. Azar. O que estoy solo (Marta viaja por Bolívia y Colômbia) y es sábado, llueve, deambulo por la casa reuniendo papeles para un artículo sobre Aleixandre, redescubro tantas libretas inconclusas, con vago malestar, rehúso mi trabajo, la concentración, me disperso como un delta, paso de un tema a otro, “mariposeo”, y aun enciendo el televisor y visito la cocina y me ofrezco un habano prohibido y atiendo el teléfono y programo una noche y quiero estar en todo y – lógico – no estoy en nada, salvo en ese centelleo del pasar de las cosas tratando de uncirlas todas, desmesuradamente, al mismo carro.*<sup>213</sup>

Rama chegava a esse momento de diluição e afundamento, na verdade, constatando que suas satisfações são passageiras e maculadas; nesse arco se contam muitos acontecimentos e muitas mudanças que conferem um ar (ilusório, sugeriu ele) de satisfação em relação ao vivido entre fins de 1974 até 1977, período em que o *Diario* foi, pelo menos aparentemente, deixado em completo abandono: “Donde el error? Si esta libreta sirviera para descubrirlo (y soy algo escéptico) se justificaría el esfuerzo de atenderla, haciendo un hueco en la vorágine cotidiana.”<sup>214</sup> Talvez, seja importante marcar que certo “ceticismo” ou desconfiança aludido nessa anotação de Rama tenha chegado, não tanto após esses quase três anos de silêncio completo, mas na esteira de quatro meses de uma escrita tensa. Trata-se do período que abrange o início do diário, 01 de setembro

<sup>212</sup> GADEA, Omar Prego. “La crítica como iluminación”. In: *Cuadernos Hispanoamericanos*, Instituto de Cooperación Iberoamericana, n. 406, 1984, p. 105.

<sup>213</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 63.

<sup>214</sup> Id., Ibid., p.65.

de 1974, até o dia 19 de dezembro desse mesmo ano, momento em que Rama interrompera o *Diario* ainda quando a sua situação política seguia indefinida durante o primeiro período de exílio transcorrido na Venezuela.<sup>215</sup>

Se o *Diario* não coincide com um registro memorialista intencional, ele também não se limitou a ser uma enunciação objetiva de fatos ocorridos na realidade, mesmo sabendo que todos os lugares, datas e pessoas que aparecem nele são reais. Sob essa ótica, o texto pode ser lido tomando o sentido amplo de literatura que postula o seu escritor:

*(...) tejido de palabras y de estratégicas ordenaciones de la narración para transmitir un determinado significado, que sean cuales fueren sus fuentes, no es otra cosa que una invención del escritor. En el mejor de los casos, una lectura de la realidad: en el más común, una interpretación; en el más afinado, una invención a la manera de la realidad, que vale tanto como decir, un artificio. Un juego de palabras que nos fascina y engaña con sus pases de prestidigitación, sabiendo bien que no es magia, que no es realidad, pero que lo parece tal cual, porque es de la estofa de nuestros sueños, de nuestros deseos y nuestras culpas.*<sup>216</sup>

A definição de Rama nos instiga a discutir os problemas subjacentes ao registro do seu próprio imaginário a partir das marcas do real deixadas no texto do *Diario*. Nesse sentido, quando comparado a sua obra crítica, o *Diario* constitui-se num discurso marginal - à deriva - porque escapa das virtudes “programáticas” e, sem exibir pretensões auráticas de autenticidade. Decididamente, o *Diario* adere e delira na vertigem cotidiana tentando atravessar as paredes do realismo que ajusta a função dos objetos.

*O imaginário manifesta-se tanto na criatividade extrapolada dos limites realistas como nas tentativas realistas para apreender um objeto impossível: poder-se-á estudar suas manifestações pela infusão de fantasmas dentro do discurso, que cultivam a função referencial e revelam de fato estruturas imaginárias de um sujeito cultural, e não objetos. Pode-se perceber seu funcionamento nas emergências intempestivas e espantosas de um pretense discurso livre, que parece ter rompido suas amarras.*<sup>217</sup>

Sustentando a minha hipótese, entendo que a imersão (continuada) no trabalho e naquilo que podemos designar como uma aventura da imaginação histórica mostraram a

<sup>215</sup> O exílio propriamente dito se inicia em 1973 e se estende até 1979.

<sup>216</sup> RAMA, Á. *La Crítica de la Cultura en América Latina*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1985, p. 365.

<sup>217</sup> DUBOIS, Claude-Gilbert. *O imaginário da Renascença*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995, p.12.

Rama a importância da solidão que se tornaria, para ele, uma *ataraxia*,<sup>218</sup> um desejo vital. O momento da escrita passa a ser, ao mesmo tempo, o momento desejado de abster-se:

*Soledad. Es un sabor ácido del cual unos pocos se enamoran. Porque algún placer extraen (extraemos) de él, es esa la ley económica de la conciencia (Freud). La ventana está abierta y allá abajo, en la autopista, zumban los carros retrasados de la noche (...) La noche es cálida, se deja penetrar, acompaña. Estoy solo, escribiendo. Una felicidad pugna dentro del pecho, en este acto, y es parienta o espíritu afín de esta soledad en que, pacientemente escribo.*<sup>219</sup>

Em que pese a felicidade extraída dos momentos de solidão – para um reconhecido polemista - as palavras de *Monsieur Teste* bem poderiam ser as do próprio Rama:

*Viver sem objeções não é viver, sem essa resistência viva, essa presa, essa outra pessoa, adversário, resto individuado do mundo, obstáculo e sombra do eu – outro eu – inteligência rival, irreprimível – inimigo o melhor amigo, hostilidade divina, fatal – íntima.*<sup>220</sup>

É nesse sentido que o isolamento tem um sentido paradoxal. Rama se via confrontado por seus fantasmas e todo tipo de criaturas que habitam a solidão de quem procurava construir “um pequeno mundo em si mesmo.”<sup>221</sup> Esse “mundo”, quando tornado “pequeno”, exige ser decifrado, mas nunca canonizado, pois tudo parece indicar precisamente, que esse intelectual sempre muito atarefado e, infatigavelmente, em busca de mais trabalho e de novos projetos tenha sentido, aos poucos e negativamente, essa devoção/compulsão (ou quase obrigação moral) ao trabalho. Ao mesmo tempo, a sua imaginação demandava uma necessidade de solidão que esteve, não raro, compartilhada com certa amargura devido à própria solidão.

*Prefiero no ver a nadie, ya, y concentrarme en mi trabajo. Malhumorado y triste, rumio mi vida aquí y no soy buen contertulio. Con motivo de lo ocurrido a Marta, veo que en ella se reproduce la*

<sup>218</sup> Sobre o conceito, Comte-Sponville diz: “(...) É um estado puramente negativo, como se costuma acreditar? De maneira nenhuma. Porque nessa ausência de perturbação, o que se oferece é a presença do corpo, da vida, de tudo, e essa é a única possibilidade que vale. O *a* privativo não deve nos enganar: a *ataraxia* não é privação mas plenitude. É o prazer em repouso da alma (Epicuro) ou a felicidade em ato (Epicteto)”. Op. cit., 2003, p. 63.

<sup>219</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p.44.

<sup>220</sup> VALÉRY, Paul. *Monsieur Teste*. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Ática, 1997, p. 68.

<sup>221</sup> Trata-se de um conto de Goethe: *A Nova Melusina*. Lisboa: Colares, 1997.

*perplejidad y la amargura que vengo conociendo: cuando el viento sopla en contra, se esfuman los amigos y los apoyos, no hay una voz para defender. Por sentir y padecer de eso, escribí en la semana pasada un artículo sobre Szichman para recordar que es un excelente narrador, cosa que la jauría ha tratado de escamotear para hacer de él, simplemente, un enemigo extranjero. Pero aunque no cejaré en mi trabajo intelectual siento que el esfuerzo es, ahora, vano. No hay audiencia ni habrá la menor misericordia: es la guerra a muerte.*<sup>222</sup>

Nota-se, aqui, uma referência recorrente ao longo do *Diario* permeando os diferentes temas e situações vividas no exílio. Trata-se da referência às relações permanentes e próximas, sobretudo com seus filhos e Marta Traba, sua companheira constante e definitiva.

*Difícil pensar mi vida sin Marta. Me acostumbraría, como a tantos estados ásperos, pero sólo externamente. Estoy hecho con ella y sólo con ella me entiendo. En la pieza helada del hostel, metidos en la cama, conversando, haciendo el amor, leyendo juntos, es nuestra mutua presencia la que nos completa. A veces puede incomodarnos y podemos disputar, pero como una variante dentro de una necesidad constante de comunicación.*<sup>223</sup>

Na escrita do *Diario* - a qual é produto da solidão e da autoconsciência, como destaquei anteriormente, observa-se a valorização dos laços de afeto, lealdade e cumplicidade, mesmo que muitas vezes esses laços não apareçam explicitamente. Aliás, o implícito, o intertextual e o metapensamento apontam na direção da antimemória e do inconsciente que se tornariam cada vez mais presentes na escrita de Rama e com o qual ele passaria a desafiar a autoconsciência, as reminiscências e o seu cotidiano subentendidos sob o nome de “diário”. Naquele momento, pode-se dizer que o diário

*Se refiere a todo aquello que, tanto en la vida colectiva como en la individual, se olvida a cada instante; se refiere a la masa infinita de lo que de por si se pierde irremediabilmente. A cada instante, la medida del olvido y de la ruina, el derroche ontológico que llevamos con nosotros, excede en mucho la piedad de nuestros recuerdos y de nuestra conciencia. Pero este caos informe de lo olvidado, que nos acompaña como un golem silencioso, no es inerte ni es ineficaz. Por lo contrario, actúa en nosotros con no menos fuerza que los recuerdos conscientes, si bien de una manera distinta.*<sup>224</sup>

<sup>222</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 111.

<sup>223</sup> Id., ibid., p. 108.

<sup>224</sup> AGAMBEN, *Profanaciones*. Traducción Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005, p.43-44.

Nesse sentido, contra as possibilidades - algo fáceis e enganosas - a respeito da leitura de um diário, é preciso entender que o solilóquio “dissolve situações em estados de espírito e tende a conferir uma aura de objetividade ao subjetivo que confunde as fronteiras entre o íntimo e o público.”<sup>225</sup> Isso explica porque, ao fazer a sua opção pelo diário, Rama prontamente esclareceu e avisou (os leitores futuros) que iria transitar por um terreno fronteiro que o faria mover-se sutilmente entre o íntimo e o público.

## 1.6 Escrever sobre ruínas

Como ensina o escritor espanhol Enrique Vila-Matas, “escrever é corrigir a vida, é a única coisa que nos protege das feridas e dos golpes da vida.”<sup>226</sup> Nesse sentido, um diário que relata as grandes dificuldades vividas no exílio se coloca como uma instância de releitura e aprendizagem quanto aos intensos debates ocorridos e ainda latentes. E, é importante que se diga, Rama trabalhou pela integridade de um campo intelectual mesmo sabendo que nele se abrigavam muitas divergências conceituais e programáticas. Isso porque o campo intelectual latinoamericano foi justamente o seu espaço público, *locus* de sua intervenção política e pelo qual lutou inapelavelmente durante toda a sua vida.

Durante o exílio na Venezuela, inadaptado e açoitado pública e intimamente pelo meio cultural venezuelano, Rama, em sua intensa atividade intelectual solitária, reagia sob o reordenamento de sua vivência psíquica dos fatos que o constrangiam. Nessa introspecção, ele era assombrado por imagens que convalidavam “falsos intelectuais” cuja xenofobia aparecia como a responsável direta pelos seus delírios persecutórios que o tomavam numa *acedia* torturante:

*En la vigilia es fácil defenderse de la tentación del “delirio de persecuciones” (salvo si se habla con otro extranjero, pues fatalmente la conversación recae en la xenofobia) apelando a razonamientos sociológicos, pero en el estado de insomnio la voluntad que domina la vida psíquica se contrae y una y otra vez la mente obliga a proyectar la misma escena, corrigiéndola, perfeccionándola, Sofriéndola*

<sup>225</sup> LAFER, Celso. “Hannah Arendt: vida e obra” (Posfácio). In: ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 234.

<sup>226</sup> VILA-MATAS, Enrique. Disponível em:

>[http://www.dialogos-impertinentes.blogspot.com.br/2005\\_03\\_01\\_archive.html](http://www.dialogos-impertinentes.blogspot.com.br/2005_03_01_archive.html)<. Acesso em 20/03/2009.

*también, aunque por lo común son imaginaciones compensatorias, en las que se triunfa del enemigo, se lo confunde y vence. A lo largo de esas horas agotadoras, revolviéndome en la cama, tratando de no despertar a Marta se reviven los padecimientos, las humillaciones y se construyen, como en los sueños adolescentes de la vigilia, historias de triunfos y heroísmos, flamígeras acciones en que el enemigo es derrotado ante un necesario público que convalida y certifica el triunfo, prestándole al combatiente un cálido apoyo, como un bálsamo a sus heridas.*<sup>227</sup>

Sob a agitação psíquica de Rama se escondia uma rotina corrosiva para ele. No cultivo íntimo de um exílio de si mesmo como intelectual público, o sentido profundo dessa condição sobrevinha com a impossibilidade de mover-se como em seu próprio campo. O espaço literário era, nesse sentido, o seu principal refúgio, sobretudo, com a intensificação de sua correspondência. Sabe-se que Rama manteve um vasto epistolário com diversas personalidades que incluem escritores, editores, críticos, investigadores, jornalistas etc.:

*El día pasa en idas y venidas, en gestiones, trámites, cartas (cuántas escribo!), conversaciones de oficina, órdenes, solución de problemas minúsculos: la vida se hace superficial, enajenada, y se actúa como una simple polea de una maquinaria que se despersonaliza. Y uno es nada, aunque siga pareciendo vivo.*

*El retorno es lento, despacioso y entreverado, como volviendo del sueño pesadillesco y se entra a un prado por el que uno adelanta tambaleándose, tímido para dar pasos en esta vastedad luminosa (y riesgosa).*<sup>228</sup>

Chamo a atenção para duas questões interessantes relativas a essa passagem. A primeira, é que grande parte do impulso dessa vasta correspondência era utilizada para fazer uma espécie de crônica dos trabalhos realizados, dos trabalhos em curso e daqueles que ainda estavam por serem feitos. A segunda nos remete ao que se pode entender como a questão da “corrosão do caráter”. Analisando como as recentes transformações no mundo do trabalho (ocorridas a partir da segunda metade do século XX) incidem sobre a personalidade humana, o sociólogo Richard Sennett argumenta que a própria noção de caráter corre um sério risco de sucumbir. Sennett concebe o caráter como sendo “... o valor ético que atribuímos aos nossos próprios desejos e às nossas relações com os outros (...) são os traços pessoais a que damos valor em nós mesmos, e pelos quais buscamos

<sup>227</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 79.

<sup>228</sup> Id. ibid., p. 91.

que os outros nos valorizem.”<sup>229</sup> Quando a valorização e o reconhecimento não vêm, surge o difícil enfrentamento com a angustiante sensação de fracasso ou uma “persistente sensación de ser malquerido”, como constatava Rama após diversas tentativas vãs de manter suas amizades uruguaias.

*Los amigos perdidos del Uruguay, desde los más viejos (...) que jamás han contestado mis cartas ni acusan recibo de los pequeños regalos con que llamo a su puerta año tras año. Las cartas me han permitido expresar más frecuentemente el afecto de lo que puedo hacerlo cara a cara, enredado en la timidez, la torpeza, el pánico de exponerme indefenso, sin embargo no han sido más eficaces. Sirvieram para hacerme sufrir, por eso pienso en que también aquí, como em otros aspectos de mi vida, se mueve una acre censura de mí mismo. Yo también soy la llaga y el verdugo.*<sup>230</sup>

De alguma forma, essa situação vivida por Rama reconhece-se no que afirma Franz Kafka: “a facilidade de escrever cartas deve ter trazido ao mundo uma terrível perturbação das almas, porque é uma relação com fantasmas; e não só com o fantasma do destinatário, mas também com o próprio.”<sup>231</sup>

Em outra anotação que transcrevo a seguir, por exemplo, se faz perceptível uma desconfiança ou estranheza de Rama para consigo mesmo. Por outro lado, é interessante observar que, nesta nota, Rama esboçava as suas preocupações quanto ao que daria sustentação ao princípio de moralidade a partir do exame que fazia de si mesmo:

*Sé tu mismo. Y en el bello cuento jasídico que contaba Rubén, lo que Dios reprochaba suavemente al rabino que había querido ser como tantos otros modelos de rabinos, era eso: Yo quería que tú fueras tú mismo. Lo difícil: porque retrotrae el tema a la pregunta clásica, la de conocerse previamente a sí mismo. Y a falta de esto, seguir los más poderosos impulsos interiores. Entre el “yo” y el “super ego” puestos en pugna, creo haber seguido a éste y no al primero: excesiva fe o respeto de las coordenadas sociales que rigen los valores? O por lo mismo desconfianza, temor o vergüenza de lo que el primero pedía? Por el “super ego” he ido a la defensa de lo social, y cuando ella pareció demasiado reseca para la vida interior, he pretendido volverme a ésta, recuperar mi yo, vivo, confusamente, entre una*

<sup>229</sup> SENNETT, Richard, *A corrosão do caráter: as conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Tradução de Marcos Santarrita. 4ª edição. Rio de Janeiro: Record, 2000, p. 10.

<sup>230</sup> RAMA, Á., *Op. cit.*, 2001, p.128-129.

<sup>231</sup> KAFKA, Franz. *Cartas a Milena*. Tradução de Cláudio Figueiredo, Rubens Figueiredo e Samuel Titan Jr. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980, p.78.

*niebla. No sé si en este deambular insatisfecho y nervioso, no he perdido a ambos y me he perdido.*<sup>232</sup>

Daí se deduz, claramente, que o pensamento de Freud é uma referência obrigatória para acompanhar o estado moral do escritor e não somente as passagens e os acontecimentos externos sobre os quais ele se debruça. Fundamentalmente, porque ele questionava a regulação que lhe impunha a realidade do exílio, ainda mais torturante porque gregária e hostil. Segundo Freud:

*Quando, com toda justiça, consideramos falho o presente estado de nossa civilização, por atender de forma tão inadequada às nossas exigências de um plano de vida que nos torne felizes, e por permitir a existência de tanto sofrimento, que provavelmente poderia ser evitado; quando, com crítica impiedosa, tentamos pôr à mostra as raízes de sua imperfeição, estamos indubitavelmente exercendo um direito justo, e não nos mostrando inimigos da civilização. Podemos esperar efetuar, gradativamente, em nossa civilização alterações tais, que satisfaçam melhor nossas necessidades e escapam a nossas críticas. Mas talvez possamos também nos familiarizar com a idéia de existirem dificuldades, ligadas à natureza da civilização, que não se submeterão a qualquer tentativa de reforma. Além e acima das tarefas de restringir os instintos, para as quais estamos preparados, reivindicamos nossa atenção o perigo de um estado de coisas que poderia ser chamado de 'pobreza psicológica dos grupos'. Esse perigo é mais ameaçador onde os vínculos de uma sociedade são principalmente constituídos pelas identificações dos seus membros uns com os outros, enquanto que indivíduos do tipo de um líder não adquirem a importância que lhes deveria caber na formação de um grupo.*<sup>233</sup>

A estética moral de Rama se radicalizava na medida em que desmistificava o princípio de realidade, ou seja, reagia contra os comportamentos e as regulações sociais com as quais se via obrigado a lidar e mostrava aspectos subterrâneos de uma consciência cada vez mais convencida dos limites da razão e do conhecimento.

*(Detrás de los comportamientos de escritores, por racionales y abstractos que parezcan, siempre está acechando el mundo de El Conde de Monte Cristo y todos son – somos – Dantes em alguno de sus movimientos: perseguido, traicionado, operativo, triunfante, revanchista).*<sup>234</sup>

<sup>232</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p.48.

<sup>233</sup> FREUD, S. *O mal estar na civilização*, cap. 5. In:

><http://recantodasletras.uol.com.br/resenhasdelivros/86603>< Acesso em 20/03/2009.

<sup>234</sup> RAMA, Á., Ibid., p.63.

Sabemos que um diário tanto pode servir para levar adiante a tarefa do autoconhecimento quanto para acompanhar as contínuas transformações de uma vida que avança na indeterminação. Entendo que o *Diario* de Rama passa por ambas as vias e, por isso, através dele nos deparamos com enganos, daqueles que revelam o que há de desconhecido no ser, sem nunca podermos decifrá-lo: “É o que contendo de desconhecido a mim mesmo que me faz ser eu mesmo. É o que eu tenho de inábil, de incerto que realmente constitui meu ser.”<sup>235</sup> Em outras palavras, é provável que um diário possa combinar toda sorte de alegorias de si, todos os heroísmos, fracassos e dúvidas com o prazer insólito do sentimento de tornar-se um desconhecido, um inexistente para si mesmo.

A esse propósito, Kafka anota em 16 de dezembro de 1910:

*Não abandonarei mais este diário. É aqui que se faz preciso que eu me agarre, porquanto apenas aqui eu o posso fazer. De boa vontade darei a explicação do sentimento de alegria que de quando em quando eu sinto existir dentro de mim, como exatamente agora. É realmente qualquer coisa de espumoso que, por sorvos leves e agradáveis, me lota completamente e me dá a sensação de capacidades da não-existência das quais posso a qualquer instante, como neste momento mesmo, convencer-me com certeza absoluta.*<sup>236</sup>

A compulsão pelo indefinido e pelo prazer que proporciona um diário mostra a própria indefinição como uma constante também para Rama: “Quisiera terminar esta libreta y salir de este diario intermitente. Son pujos repentinos entre largos olvido.”<sup>237</sup> Talvez não seja arriscado afirmar que tal prazer pela indefinição substituiu, com vantagens para o escritor, o princípio de realidade com o qual lutava e, muitas vezes, perdia.

*É impossível receber a “verdade” sobre nós mesmos. Quando a sentimos se formar (é uma impressão), formamos ao mesmo tempo um outro eu insólito... do qual nos orgulhamos – do qual sentimos inveja... (É um cúmulo da política interna.)  
Entre o Eu claro e o Eu turvo; entre o Eu justo e o Eu culpado, existem velhos ódios e velhos acertos, velhas renúncias e velhas súplicas.*<sup>238</sup>

<sup>235</sup> VALÉRY, P., Op. cit. 1997, p. 59-60.

<sup>236</sup> KAFKA, Franz. *Diários*. Tradução de Torrieri Guimarães. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000, pp. 28-29.

<sup>237</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p.117.

<sup>238</sup> VALÉRY, P., Op. cit., 1998, p. 58.

Por certo, pode-se observar que, por tais vias de pensamento, Rama também se coloca em diálogo com a herança nietzschiana e socrática.

*Um estrangeiro, que entendia de rostos, disse certa vez na cara de Sócrates, ao passar por Atenas, que ele era um monstro e escondia todos os vícios e desejos ruins em si. E Sócrates respondeu simplesmente: “Vós me conheceis, meu Senhor!”<sup>239</sup>*

No entanto, saber ou não saber o que se carrega dentro de si não é solução para tudo. Ainda assim, na visão de Sócrates, é necessário ter pleno domínio de si mesmo:

*Mas Sócrates desvendou ainda mais. Ele olhou por detrás de seus atenienses nobres; ele compreendeu que seu caso, a idiossincrasia de seu caso, já não era nenhuma exceção. O mesmo tipo de degenerescência já se preparava em silêncio por toda parte. A velha Atenas caminhava para o fim. E Sócrates entendeu que todo o mundo tinha necessidade dele: de sua mediação, de sua cura, de seu artifício pessoal de autoconservação... Por toda parte os instintos estavam em anarquia; por toda parte estava-se cinco passos além do excesso (...) Quando aquele fisionomista revelou a Sócrates quem ele era, uma caverna para todos os piores desejos, o grande irônico ainda deixou escapar uma palavra, que deu a chave para compreendê-lo. “Isto é verdade, disse ele, mas me tornei senhor sobre todos estes desejos.”<sup>240</sup>*

Com efeito, a resposta socrática (e, porque não dizer, também a pergunta) reverbera nas anotações de Rama e, por vezes, ele parece usar o *Diario* como uma espécie de oráculo com o objetivo de desentranhar o oculto ou o latente. Seguindo a tradição de Delfos, o *Diario* se transformaria (simbolicamente) numa espécie de “umbigo do mundo” para o escritor. Por um lado, o Uruguai já não significava mais um centro estável que o faria exprimir-se a partir dele, e, por outro, a Venezuela não o deixava esquecer-se de uma sabedoria antiga, mas persistente: o quanto é difícil para um estrangeiro deixar realmente de sê-lo para os outros.

Ora, sabemos desde a cultura grega que a própria imagem do deus Apolo (aquele que possui domínio sobre a sabedoria) carrega em si um elemento de crueldade. Esse mesmo deus que é conhecedor do futuro do mundo e dos homens – e, precisamente, por isso os atrai –, ao se manifestar, parece realizar um esforço no sentido de dificultar o acesso e o entendimento humano. O problema se inscreve, também, nas palavras de Heráclito: “O senhor, a quem pertence o oráculo que está em Delfos, não diz nem oculta,

<sup>239</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *Crepúsculo dos Ídolos ou como filosofar com o martelo*. Tradução de Paulo César de Souza. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 19.

<sup>240</sup> Id., *Ibid.*, p. 21-22.

mas acena.”.<sup>241</sup> Na verdade, como já fiz notar, esse “aceno” funciona também como um estímulo à inteligência. Por isso, vale enfatizar a reflexão de Rama, já comentada no início deste capítulo:

*Creo que me place escribir en esta libreta por la simple razón de que no tengo con quién hablar. Monologo los temas para los cuales no puedo conseguir un diálogo satisfactorio. Hace tiempo que mantengo comercio social, pero no intelectual como a mí me gusta y entusiasmo.*<sup>242</sup>

Tem-se, com tal reflexão, praticamente uma “receita” de trabalho solitário porque nessas palavras se mostram um ataque direto ao ambiente cultural da Venezuela. Mas, vale lembrar que, já em 1967, Guy Debord vaticinava: “A arte da conversa está morta, e logo estarão mortos quase todos os que sabem falar.”.<sup>243</sup>

---

<sup>241</sup> COLLI, Giorgio. *O nascimento da filosofia*. Tradução de Frederico Carotti. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992, p. 12.

<sup>242</sup> Cf. nota 75. RAMA, Á., *Op. cit.*, 2001, p.87.

<sup>243</sup> DEBORD, Guy. *Sociedade do Espetáculo*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. São Paulo: Contraponto, 1995, p. 27.

## - Capítulo 2 –

### Duelos entre experiências

#### 2.1 O *Diario* como espaço entre fronteiras

Para quem acredita que a natureza de um diário seja essencialmente privada e que, por esta razão, ele não deveria vir a público ou, ainda, que essa natureza íntima seja necessariamente a que atenda aos critérios de publicidade, talvez se surpreenda com a posição assumida por Rama em relação ao seu *Diario*, sutilmente caracterizado como “ni público ni íntimo.”<sup>244</sup> Ao longo de seus registros, Rama surpreende o leitor pela variedade e confluência dos temas que apresenta, mas, no começo do *Diario*, ele revela uma coincidência entre essa decisão e a sua tarefa intelectual mais recente e, possivelmente, a mais importante daquele momento: a seleção dos diários do escritor venezuelano Rufino Blanco-Fombona.<sup>245</sup> Em seu prólogo aos diários de Blanco-Fombona, Rama esboça uma sorte de literatura íntima comparada:

*Por qué se escribe un diario íntimo? Tarde o temprano esta pregunta aparece como una obligación. Si los españoles han sido tan esquivos para el género y seguramente por pudor ya que los diarios están siempre destinados, más tarde o más temprano, a la publicidad (nada más público que un diario íntimo, decía Unamuno), si los franceses que han desarrollado más que nadie el sentido profesional de sus vidas de intelectuales y que no han dejado nunca de acatar el principio stendhaliano que consiste en ganar su causa artística cien años después, se han mostrado cultores parsimoniosos del diario íntimo que fue para ellos un arma ofensiva y defensiva y también un abismo de presunta sinceridad dentro de la descendencia rousseauiana, ambas posiciones corresponden a situaciones culturales distintas y admiten, dentro de sus*

<sup>244</sup> RAMA, Ángel. *Diario: 1974-1983*. Trilce/La Nave Va, 2001, p. 33.

<sup>245</sup> Em virtude das comemorações ao centenário do nascimento do escritor venezuelano, em meados de 1974, Rama recebeu uma proposta da Editorial Monte Ávila para preparar uma antologia dos diários íntimos do escritor que naquele momento se encontravam esgotados. Rama não esconde sua simultânea admiração-restrição pela figura de Blanco-Fombona e pelo prazer da leitura de sua escrita íntima. Rama pensa em termos de uma estética de leitura: segundo ele é nos diários do escritor que podemos ver as características que mais se aproximam da estética moderna: como a velocidade, a precisão, a concisão. Portanto, os seus diários diferem bastante de seus outros escritos (romances, contos) que se apresentam carregados de grandes descrições.

*normas, la particularidad de una inclinación absolutamente personal y única.*<sup>246</sup>

É claro que todo escritor de diário, em alguma medida, escreve para si mesmo e realiza, assim, um esforço pró-memória.<sup>247</sup> Contudo, além de ser uma espécie de parceiro ou amigo para uma solidão irremediável concentrada em meio às turbulências cotidianas e à série de trabalhos e diálogos - iniciados, retomados, adiados, rearranjados e, sobretudo, imaginados -, o *Diario* de Rama que abrange, com algumas interrupções, quase uma década de um frenético devir de si e do mundo,<sup>248</sup> instaura uma espécie de auditório imaginário que, por trabalhar consciente e inconscientemente, nunca encerra suas sessões:

*Y bien: he descubierto últimamente que todos mis “monodiálogos imaginarios” son defensivos: invento preguntas, acusaciones, tergiversaciones contra mí y voy montando un ensayo de justificación probando inocencia y buenas intenciones. A lo largo de él es frecuente que concluya en la agresión (por carga y satanización ante las acusaciones) pero la mayoría de las veces procuro simplemente probar de un modo racional y fehaciente que actúo con buena voluntad y con un propósito solidario y constructivo. En esos monodiálogos estoy situado, siempre solo, en el banquillo de los acusados y contra mí hay una legión rabiosa.*<sup>249</sup>

Talvez, mais do que para “defender-se”, Rama estaria usando esse tribunal imaginário para conhecer-se como pessoa e para testar os limites de suas “boas intenções”. Enquanto vertia ao papel suas impressões, Rama impregnava o texto com o tom ensaístico. Valendo-se da idéia de *monodiálogos* absorvida do mestre Miguel de Unamuno – ora “ensaiando” conversas e réplicas com pessoas reais, ora compondo

<sup>246</sup> RAMA, Ángel. “Prólogo”. In: BLANCO-FOMBONA, Rufino. *Diários de mi vida*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1991, p. 14-15.

<sup>247</sup> Max Frisch em *Montauk* nos fala desse sentido: “un noble francés solicita papel y pluma por el trayecto hacia la guillotina a fin de anotar algo, y le son proporcionados. La nota podría, claro está, ser destruida en caso de que estuviera dirigida a alguien. No es así. La nota es pura y simplemente para él mismo: pro memoria.”. In: FRISCH, Max. *Montauk*. Traducción de Fernando Aramburu. Navarra: Editorial Laetoli, 2006, p. 21.

<sup>248</sup> O diário de Rama tem início em 01 de setembro de 1974, quando ele e Marta Traba já moravam (mesmo que provisoriamente) em Caracas há, pelo menos, três anos. A maior parte do *Diario* coincide e retrata a sua experiência de exilado político na Venezuela. Rama se torna efetivamente um exilado no primeiro dia do ano de 1974 (lembrando que o golpe de estado civil-militar no Uruguai aconteceu em junho de 1973) e permanecerá no país até 1979. Mas é importante sublinhar que a relação de Rama com a Venezuela, que data de 1970, o acompanhou até os seus últimos dias de vida. Mas porque a Venezuela? Antes de tudo Rama parece buscar um enfrentamento em relação ao tradicional preconceito da cultura rio-platense em relação aos trópicos e a região caribenha. Rama fez da máxima de não podermos sentir-nos estrangeiros na América Latina não tanto um ideário romântico, mas um verdadeiro modo de vida.

<sup>249</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p.89.

diálogos com personagens fictícios e “eus” líricos -, ele estaria se submetendo a uma crítica ao mesmo tempo sentida e ressentida.

*(...) conversaciones con personas concretas sobre temas concretos que se rehacen una y diez veces como el original de un ensayo para ir perfeccionándolas. A veces preparan diálogos futuros reales, pero la mayor parte de las veces construyen debates sobre temas conflictivos o mal planteados o suspendidos o cargados de equívocos que conviene disolver. A veces pueden ser agotadores y creo que uso la televisión para arrancarme de este trabajo mental abusivo.”<sup>250</sup>*

Como em Unamuno, o íntimo em Rama não se transformaria em obstáculo para que se desdobrasse a sua subjetividade. Além disso, Rama desejava seguir escrevendo, lidando com suas emoções e assimilando, de diferentes modos, fatos e situações que voltavam a se repetir em sua vida:

*(...)el escritor recela de los sentimientos que no se prestan a ser publicados. Él espera entonces su ironía. Supedita sus percepciones a la cuestión de si son dignas de ser escritas, y vive de mal grado lo que no puede en absoluto poner en palabras.<sup>251</sup>*

Ora, a rigor não se pode afirmar que a tônica do *Diario* seja a vida individual de um narrador que faz e refaz a si mesmo como uma personagem, o que comporia assim uma espécie de “romance do eu”. Ao contrário, Rama assumiu uma postura bem diferente dessa não só no *Diario* como em outros testemunhos pessoais,<sup>252</sup> o que não deve nos impedir de pensar que se, em alguns momentos da sua escrita, as demandas do presente e seus compromissos possam ter comprometido a fidelidade de suas reminiscências, o mesmo não ocorreu com sua intenção de sinceridade. De qualquer forma, o importante é que, com o *Diario*, Rama manifestou o desejo de se confrontar com essas demandas e compromissos, o que a meu ver comprova que a abertura para o mundo, de algum modo, caminhava junto com a atenção a si mesmo.

Desde as suas primeiras anotações, Rama demonstrou interesse em examinar a sua vida como um homem que escreve sob a influência de muitas pressões. A partir daí, vejo que a sua preocupação maior não era a de justificar-se em virtude do seu compromisso frente à sociedade, mas o de justificar-se perante a sua consciência e o seu

<sup>250</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 88.

<sup>251</sup> FRISCH, Max, Op. cit., 2006, p. 17-18.

<sup>252</sup> Trata-se aqui dos seus artigos para jornais, ensaios, conferências e de sua ampla epistolografia.

devir. Assim, o enfrentamento com a questão (ou crise) da sinceridade, o acerto de contas consigo, com o seu entorno e o debate com o presente - ao mesmo tempo consciencioso e delirante - prevalecem e abrem caminho para diversas leituras e interpretações do *Diario*. Sucintamente, diria que seriam esses os propósitos que regem o *Diario* de Rama: “(...) a intenção de *sinceridade*, a deliberação de pôr-se a nu e dar-se a ver, tanto ao tornar compreensíveis as ações quanto ao que se refere a possibilitar o julgamento dos atos, pois o exame de uma vida inclui tanto a *história* como a *moralidade*.”<sup>253</sup> Não obstante, entendo que mais importante do que discorrer sobre o desejo de sinceridade ou o grau de sinceridade alcançado por Rama seja examinar o trabalho de sua consciência<sup>254</sup> tendo sempre presente à seguinte formulação de Montaigne: “Toda pessoa honrada prefere perder a honra a agir contra a própria consciência.”<sup>255</sup> Assim, penso que o *Diario* fez aflorar à “má consciência” ou “consciência dolorosa” de Rama: um homem assediado pelo remorso – essa espécie de vergonha de si para consigo – e pelo propósito de redimir-se. Como afirma o filósofo Vladimir Jankélévitch:

*La Conciencia no quiere ser engañada por nada, ni siquiera por sí misma. Ésta es una infatigable ironía. Así como el artista posee por naturaleza cierta agudeza en la mirada que le permite percibir en todos los paisajes posibles el orden del desorden, así también la conciencia se divide extremadamente, se hace tenue, aguda y abstracta con el fin de no ser sorprendida por lo dato. Es clarividencia y libertad.*<sup>256</sup>

Eis, então, Rama preocupado em manter a lucidez ameaçada pelos temores persecutórios e pela desconfiança de que o “diálogo real” ou o próprio real lhe escapassem à “apreciação correta”, ou seja, à razão:

*Grave sería que perdiera mi lucidez y deviniera uno de esos personajes quiroguianos que se sienten perseguidos y actúan en una soledad enrarecida que concluye entregándolos a las neurosis que la*

<sup>253</sup> LEOPOLDO E SILVA, Franklin. “Prefácio”. In: DAMIÃO, Carla Milani. *Sobre o declínio da “sinceridade”: filosofia e autobiografia de Jean-Jacques Rousseau a Walter Benjamin*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 13.

<sup>254</sup> Andrés Trapiello aponta que “Se há tendido a creer que el diarista habría de ser alguien mucho más sincero que nadie, pero un escritor no olvida jamás la frase de Gide de que el camino hacia el infierno está empedrado de buenas intenciones, y la sinceridad es una de las mejores intenciones que conozcamos.” In: TRAPIELLO, Andrés. *El escritor de diarios: historia de un desplazamiento*. Barcelona: Ediciones Peninsula, 1998, p. 70.

<sup>255</sup> MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. Livro II. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro/Porto Alegre/São Paulo: Ed. Globo, 1962, p. 332.

<sup>256</sup> JANKÉLEVITCH, Vladimir, *La mala conciencia*. Traducción de Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 8.

*imaginación fragua. Constante esfuerzo de objetividad en estos días para reprimir toda deformación subjetivista que enturbie la apreciación correcta de la situación. Una tarea esforzada y fatigante de la razón, peligrosa también, si no se abre al diálogo real con los otros.*<sup>257</sup>(grifos meus)

Com efeito, imbuído desse pretense “esfuerzo de objetividad”, Rama foi modelando e equalizando suas análises sobre os quadros culturais, políticos e sociais, normalmente frutos de uma observação esmerada e paciente. Nesses momentos, acentua-se na narrativa do *Diario* um sujeito pertencente a uma coletividade configurada, na maioria das vezes, como uma comunidade de exilados às voltas com os avatares dessa condição. A “deformación subjetivista” parecia – para Rama – denotar tanto um erro de perspectiva como uma espécie de fraqueza de caráter que costuma travestir-se de egoísmo<sup>258</sup> e narcisismo, entendido este último não tanto como amor a si mesmo, mas à sua imagem. Cabe, então, dizer que, à primeira vista, o *Diario* contempla um conflito entre Rama e o desamor a si pela falta dessa imagem que lhe escapava o que, por conseguinte, lhe expunha ao risco iminente de perder-se. E é por essa razão que Rama enfrentava o problema: “Es difícil, sobre todo para mí, verme desde fuera, saber quién soy para los demás.”<sup>259</sup> Assim, se segue que a dura realidade do exílio e os problemas de saúde potencializaram ainda mais a intensidade desse desamor e desse conflito. Mas, mesmo dentro dessas condições ou por causa delas, reconhece-se em Rama, o que o escritor alemão Max Frisch define como um homem de “categoria”:

*Quién o qué confiere categoría? En parte lo hace el trabajo. Se otorga una categoría a si mismo? También el fracasado puede tenerla. Por qué medios? La categoría aún no es la celebridad. Conozco a gente que perdió su celebridad en vida, pero la conservo la categoría. La categoría no es el brillo del vencedor.*

*(...) El encuentro con gente de categoría infunde ánimo de una manera extraña. Ellos no se valen del elogio para infundir ánimo. Confieren categoría tanto si dan la razón como si rebaten. Sostienen una lid en la esperanza de obtener categoría. Claro está que semejante expectativa puede desembocar en desengaño. En el caso de la gente de categoría, las expectativas persisten a la ventura, pero con independencia del*

<sup>257</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p.89.

<sup>258</sup> De acordo com Comte-Sponville o egoísmo “não é o amor a si, é a incapacidade de amar outra pessoa, ou de amá-la de outro modo que não seja para o próprio bem. É por isso que considero o egoísmo um pecado capital (o amor a si seria, ao contrário, uma virtude) e o princípio de todos eles.” In: COMTE-SPONVILLE, André. *Diccionario Filosófico*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2003 p. 189. Nesse sentido, como irei argumentar, Rama tomou a sua companheira como um verdadeiro antídoto contra as ameaças do egoísmo.

<sup>259</sup> RAMA, Á., Ibid., p. 92.

*éxito o el fracaso. Ellos mismos marcan la pauta. Esto los define de modo más certero que sus esfuerzos, que el prójimo, en muchos casos, no puede juzgar. Su categoría da brillo a los frutos de su trabajo. No siempre son amables. Simplemente no consienten que los desvíen de sus expectativas, si en ocasiones alguno se conduce por debajo de su categoría. Toman en serio la duda en uno mismo cuando alguien la expresa en su presencia. Sin embargo, no incurren en el autocastigo como los otros, que, en cuanto no son arrastrados por la afectación, reducen maquinalmente sus expectativas y se vuelven indulgentes de una forma que lo rebaja todo, absolutamente todo.*<sup>260</sup>

A realidade do exílio alterou totalmente a vida de Rama e exigiu dele importantes decisões. Dentre elas, destacaria duas: a aceitação de uma vida longe dos filhos e o seu descrédito em relação a qualquer possibilidade de retorno ao Uruguai.<sup>261</sup> Em que pese todo o seu esforço racional, isso provocou nele um questionamento desesperado e desesperançado sobre si mesmo. No exílio, Rama transformou-se num sujeito pouco preenchido, ou melhor, falsamente preenchido pela vida local. Certamente, ele se considerava preparado para exercer importantes funções nessa nova etapa de sua vida; contudo, a situação na Venezuela passou a constituir-se um problema à medida que Rama realmente achava (ou tinha a ilusão) que o labor lá realizado haveria de ser reconhecido. Entretanto, não demora muito até que o leitor do *Diario* perceba que esse reconhecimento se encontrava sob forte ameaça.

Assim, creio que se pode falar de uma crise de personalidade atingindo-o e provocando um forte abalo em suas crenças morais e ideológicas. Nesse sentido, a escrita do *Diario* – acionada em última instância pelo exílio - foi uma resposta para uma crise vital que o jogou contra a sua própria identidade. A quebra de valores sobre os quais estava assentada a sua vida obrigou-o, com um mínimo de complacência, a um enfrentamento com essa mesma vida. O *Diario*, digamos, foi o seu mediador e o seu incentivador. O que ele designava como “sueños de la vigilia” ou “sueños diurnos” - isto é, a própria matéria multiforme em que foram tecidas as suas ilusões vitais (expectativas profissionais, morais, amorosas etc.), mesmo sob o ataque direto dos “sueños nocturnos” - ,<sup>262</sup> foram chamados a uma reconsideração mais detida.

<sup>260</sup> FRISCH, Max, Op. cit., 2006, p. 24.

<sup>261</sup> Rama teve dois filhos com a sua primeira esposa, a poetisa Ida Vita. São eles: Amparo (1951) e Cláudio (1954).

<sup>262</sup> Esses eram precisamente aqueles que não podiam ser vigiados e, muito menos, controlados. Sobretudo, em seus primeiros anos de exílio Rama foi aterrorizado por esses sonhos dos quais não conseguia se defender minimamente. As idéias e os valores que se modificavam influíam assim decisivamente na determinação de sua personalidade.

*Revestir um nuevo disfraz: nuevos amigos, intereses, planes, nuevos libros y asuntos, nuevos gozos. No nuevo destino, para el cual no parece quedar tiempo; cumpliré 57 años el próximo 30 de abril. Para el solo queda reservado el sueño de la vigilia, que em mi se ha transformado em uma doble vida que me aísla del mundo a veces en un somnífero para entrar dulcemente al sueño reparador.*

Na verdade, as compensações, as consolações desejadas pelos “sueños de la vigilia” não encontravam mais o seu espaço próprio, ultrapassando as fronteiras do real, restauravam horizontes possíveis.

## 2.2 Rama e Blanco-Fombona: as (in) satisfações do egoísmo

*Toda palabra tem sempre um mais-além, sustenta muitas funções, envolve muitos sentidos. Atrás do que diz um discurso, há o que ele quer dizer e, atrás do que quer dizer, há ainda um outro querer dizer, e nada será nunca esgotado. (Lacan).*

Como exímio ensaísta, Rama costumava projetar-se em seus escritos. Sendo assim, não tomava suas idéias como “(...) algo objetivo con vida propia, sino más bien parte integrante de su mismo ser.”<sup>263</sup> Em parte, isso explica a liberdade com que definia os seus próprios objetos de investigação - marca registrada do seu pensamento. De resto, a definição de Enrique Anderson Imbert situa bem as possibilidades literárias proporcionadas pelo ensaio:

*El ensayo es una composición en prosa, discursiva pero artística por su riqueza en anécdotas y descripciones, lo bastante breve para que podamos leerla de una sola sentada, con un limitado registro de temas interpretados en todos los tonos y con entera libertad desde un punto de vista muy personal. (...) El ensayo consiste en poetizar en prosa el ejercicio pleno de la inteligencia y la fantasía del escritor. El ensayo es una obra de arte construída conceptualmente; en una estructura lógica, pero donde la lógica se pone a cantar.<sup>264</sup>*

Em um sentido próximo, Jean Starobinski completa que o ensaio

<sup>263</sup> GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis. “El ensayo y su función social”. In: *Teoría de la crítica y el ensayo en Hispanoamérica*. La Habana: Editorial Academia, 1990, p. 113.

<sup>264</sup> IMBERT, Enrique Anderson. *Los domingos del profesor*. Buenos Aires: Ediciones Gure, 1972, p. 53.

*(...) debería saber aliar ciencia y poesía. Debería ser, a un tiempo, comprensión del lenguaje del otro e invención de un lenguaje propio; escucha de un sentido comunicado y creación de relaciones inesperadas en el corazón del presente. El ensayo, que lee el mundo y se da a leer, reclama la puesta en obra simultánea de una hermenéutica y de una audacia aventurera.*<sup>265</sup>

O caráter dialógico e monodialógico, a inclinação à escuta, a incorporação da voz do outro, sua atitude de espera e sua réplica que se expressam no ensaio como experimento da linguagem me faz refletir sobre esse tino de ensaísta de Rama e também sobre seu gosto pelo diário, pois, acima de tudo

*El ensayista conversa con el lector, le pregunta sus opiniones e incluso finge las respuestas que éste le da.(...) ...prefiere suponer que ha estado conversando con el lector (como Ganivet), o alude a lo que éste ha oído (como Guevara). Incluso, a veces, se dirige al lector con fingido enojo, como Montaigne. (...) Y es que el ensayista no presenta nada terminado, sino que desarrolla sus ideas al escribirlas, y no lo hace en forma sistemática del que expone algo preestablecido, sino al modo del que piensa en el proceso mismo de escribir. De ahí que la lectura del ensayo no pueda ser pasiva. Nada hay en él seguro. Todo parece provisional y sujeto a revisión.*<sup>266</sup>

Creio que a maior parte dos leitores e “interlocutores” de Rama reconhece que a modernidade é a temática mais admirada e recorrente dos seus ensaios. Ora, uma análise cuidadosa do nascimento do ensaio como um gênero – refiro-me aos *Essays* de Montaigne, escritos entre 1580 e 1588 - coincide com a própria composição do diário do escritor francês. Contudo, coube à modernidade a bifurcação do gênero tal como foi criado e, nesse sentido, o diário e o ensaio são apenas formalmente separados, notadamente, em função das percepções e necessidades que a conquista da privacidade exigiu da modernidade. É por isso que, por outro lado, o diário passa a ser uma espécie de escansão do que se encontra recalcado no indivíduo moderno e um gênero que, contrariamente à idéia de minoridade, amplifica e integra o que na constituição moderna do indivíduo está cindido:

*El diario es, lo hemos dicho ya en outro lugar, el género de la modernidad, el que la modernidad inventa a su imagen y semejanza, aquel que mejor la representa, y por eso es la modernidad quien se*

<sup>265</sup> STAROBINSKI, Jean. “Es posible definir el ensayo?”. *Cuadernos Hispano-americanos*, 575, mayo 1998, p. 40.

<sup>266</sup> GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luís. *Teoría del ensayo*. Salamanca: Universidad, 1981, p. 51.

*muestra por primera vez sensible a ellos, rescatándolos, editándolos y leyéndolos, en algún caso con verdadero éxito.*<sup>267</sup>

Para dar uma dimensão mais precisa da minha argumentação, devem ser observadas as relações e os interesses de Rama em relação a diários de outros escritores. Entre eles, destacarei fundamentalmente a presença especial, porém nem sempre explícita de dois diários: um, anteriormente mencionado, o do escritor venezuelano Rufino Blanco Fombona (1874-1944) e outro, do escritor francês André Gide (1869-1951).

Penso que, a princípio, Rama tentou aproveitar o trabalho que desenvolvia junto aos diários do escritor e político venezuelano para ponderar sobre o necessário redimensionamento do “eu” numa situação de exílio. Pode-se notar esse movimento logo na primeira página do *Diario*:

*Estoy trabajando en una selección de los diarios íntimos de Rufino Blanco Fombona (para Monte Ávila) y el placer de esa lectura puede haber inspirado este propósito. Placer y enojo repentino por su desenfrenado egotismo: tiene gracia en su período juvenil, pero cuando llega a adulto (y a viejo) se hace torpe, meramente vanidoso. Pero le debe haber ayudado a vivir, sobre todo cuando el exilio se hizo demasiado largo, el peso de ganarse la vida en tierra extranjera se tornó penoso y la salud empezó a decir sí y no.*<sup>268</sup>

Sabemos que, ao escrever tais impressões, ele sentia na própria pele o que então projetava retrospectivamente na vida de Fombona. Não obstante, vislumbro aí o limite daquilo que Rama havia se permitido até aquele momento: ter sido, também ele, um egoísta na sua juventude. Depois disso, seguindo o seu raciocínio, o egoísmo assumiria um significado problemático e ameaçador. E, de modo mais decisivo, seria moralmente condenável.

Nesse ponto, seria um equívoco não perceber que o contato com os escritos íntimos<sup>269</sup> de Fombona inquietaram profundamente o crítico uruguaio. Pela ótica de Rama, o escritor venezuelano fez de seu próprio diário um confidente, companheiro de trabalho e de solidão. É significativo que Fombona tenha transformado e reconhecido no diário uma busca pelo seu “alter ego”.<sup>270</sup>

<sup>267</sup> TRAPIELLO, A., Op. cit., 1998, p. 75-76.

<sup>268</sup> RAMA, Á. Op. cit., 2001, p. 33.

<sup>269</sup> Ambos, Enrique Anderson Imbert e Rama chegaram à conclusão que o diário íntimo de Blanco-Fombona representava o melhor da obra literária do escritor venezuelano.

<sup>270</sup> RAMA, Ángel. *Ensayos sobre literatura venezolana*. Caracas: Monte Ávila Latinoamericana, 1990, p. 47.

Dito isso, convém demarcar um pouco mais o traçado: ao vincular Fombona ao *dandysmo* latino-americano, Rama fazia dele um homem especialmente afeito as máscaras<sup>271</sup> e convicto de que o “sal da vida” estaria sempre melhor representado por uma condição, ao mesmo tempo, simples e rara: a *personalidade*. Portanto, Fombona acreditava que a *personalidade* seria responsável por conferir caráter e sabor à obra de um homem. Com isso, Rama constatava:

*Eso es lo que él tuvo en abundancia, lo que él procuró por encima de cualquier otra condición humana, lo que cultivo con esmero y lo que compró jugando todo riesgo. Por lo cual es aceptable que se lo defina como el mayor egotista latinoamericano, aun habiendo vivido en un tiempo (la “belle époque” del continente) donde brillaron los mayores egotistas, esos que sólo pueden definirse como “artífices de la personalidad”.*<sup>272</sup>

Foi no cultivo do refinamento dos sentidos que Fombona se reconheceu como um ser único. De seu exemplo maior, Simon Bolívar, o escritor extraiu o seu próprio sentido de grandeza. Por essa senda, ele procurou se examinar e se colocar à prova; a auto-admiração o levou à sacralização do “eu”.<sup>273</sup> Por imposição do ditador Juan Vicente Gómez, o exílio de Blanco-Fombona durou vinte e seis anos.<sup>274</sup> Nesse longo processo,

<sup>271</sup> Rama inicia o livro que organizou sobre Blanco-Fombona do seguinte modo: “Condottiero, espadachín, renacentista, Don-Juan-Gato, camorrero, poeta, le llamó Rubén Darío cuando Rufino Blanco Fombona era un joven que no había alcanzado los treinta años. La fama de exaltado y de violento no le abandonará ni siquiera en los días de su muerte a los setenta años (1944): fue una corona tempestuosa que calzó con orgullo pues a ella le debió sus hallazgos artísticos válidos, eso que se define con las mismas palabras que él uso para otro americano de su estirpe, el peruano Manuel González Prada: “una prosa de electricidad que brota relámpagos”.” In: RAMA, Á., Op. cit., 1990, p. 39. O presente ensaio foi publicado originalmente em *Rufino Blanco Fombona y el egotismo latinoamericano*. Valencia, Dirección de Cultura de la Universidad de Carabobo, 1975.

<sup>272</sup> RAMA, Á. Ibid., p.40.

<sup>273</sup> Rama argumenta que “si fue fieramente anticlerical y enemigo del cristianismo, a pesar de su admiración por la “personalidad” de Jesús, fue porque este ‘vino a llenar de tristeza el mundo y a suprimir, cuanto era dable, **el más humano, viril y noble sentimiento: el orgullo**’. Si se consideró cercano al pensamiento de Schopenhauer fue por su visión del mundo como campo de la voluntad, recogiendo de la obra del filósofo una imprevista frase que repetió como monomaniaco: “Yo quiero”. Y si dio fundamentación teórica a la reconciliación de los hispanoamericanos con la madre patria que estaba en curso en el novecientos (desarrollando una teoría de la raza que lo emparenta con formulaciones que en la época hiciera José Vasconcelos en México) fue porque en ella encontró los gérmenes de un **concepto del honor**, de la rebeldía individual, de la altivez y aun de la soberbia, que estimo sin tasa porque los hizo funcionar como instrumentos de guerra contra los amenazadores Estados sajones Unidos”. In: RAMA, Á. Ibid., p. 41 (grifos meus).

<sup>274</sup> Juan Vicente Gómez é considerado o maior ditador da história venezuelana; por meio de uma ditadura patrimonialista ele dirigiu a Venezuela com mão de ferro durante vinte e sete anos, isto é, de 1908 a 1935, ano de sua morte. Rama explica o problema vivido por Blanco-Fombona: “Hostigado de continuo por los agentes del dictador, escribiendo contra un hombre al que despectivamente llamó Gomecillo de Pasamonte y contra un régimen que campanudamente definió como la “barbarocracia”, extrajo sus fuerzas del sentimiento altivo de que era el único, el resistente, el gran perseguido, el hombre de temple, el que

Rama observa que “Rufino Blanco-Fombona construyó la más trabajosa, larga y detallada red, que fue el ‘diario íntimo’, para ofrecerse a los demás en plena desnudez.”<sup>275</sup> Além do reconhecimento da importância do escritor encontro aí uma pista ou uma indicação daquilo que o crítico não ousaria fazer com o seu próprio diário. Pode-se falar em termos de uma decisão de contenção; de não se valer de seu próprio diário para se expor ou se despir demasiadamente ao público. Não por acaso, entenderia que a intenção de Blanco-Fombona - levando a termo a exaltação da personalidade -<sup>276</sup>, seria fazer de seu diário um “espejo mágico”. Entretanto, como Rama percebera, a magia predileta de seu criador era a do tipo que facilmente cedia à sua própria autoridade e a seus caprichos desmedidos:

*es la excepcionalidad de quien escribe la que justifica la escritura, pero esta no tiene otra función que la de permitir reconstruir al hombre excepcional en los momentos que no son los de su creación literaria (es uno de los temas menos frecuentados por este Diario) sino en los de su vivir íntimo.*<sup>277</sup>

Todavía, a crítica não é totalmente demolidora. Segundo Rama, o mérito de Blanco-Fombona - quer dizer, de seu egoísmo exacerbado - foi ter descoberto que não existia espelho mais apropriado do que a escritura. Um reflexo que se tornou constante nesses espelhos foi o seu sentimento aristocrático diante da vida. Em nome desse sentimento não só aceitou como ajudou a propagar o racismo e o desprezo pelas classes populares. Por outro lado, Rama percebera que o egoísmo de Blanco-Fombona não poderia ser resumido a um mero exercício de autocomplacência. Assim, na raiz desse egoísmo encontrava um nítido desejo de autoconhecimento, “lo que vale como reconocer que ignoraba el significado de los tumultuosos impulsos que lo habitaban.”<sup>278</sup> Porém, é preciso assinalar que Rama também não poderia considerar-se conhecedor dos seus próprios impulsos, sobretudo naquele delicado período, onde a vida se condensava dentro de uma trama altamente fragmentada. Como negar que seja o *Diario* um documento que veio revelar o quanto Rama havia reprimido os seus impulsos vitais sempre em nome das sagradas “coordenadas políticas e sociais”? É praticamente impossível sustentar uma posição contrária. Por outro lado, vale lembrar que não faz sentido estimar o saldo bruto de suas famosas polêmicas a não ser por uma série de ofensas, infâmias e perseguições

---

encarnaba lo mejor de la nacionalidad mientras los demás intelectuales comían apaciblemente de la mano del dictador.” RAMA, Á., Op. cit., 1990, p. 42.

<sup>275</sup> RAMA, Á., Op. cit., 1991, p. 16.

<sup>276</sup> Própria de certo decadentismo vigente na época.

<sup>277</sup> RAMA, Á. Ibid., p. 16.

<sup>278</sup> RAMA, Á., Op. cit., 1990, p. 42.

que não podem ser inteiramente compreendidas somente em razão de antipatias governamentais, de invejas intelectuais ou de esquemas burocráticos. Ou, se quisermos, não pode ser concebida somente em termos kafkianos. Há que se considerar outras motivações. Penso, sobretudo, na satisfação de Rama em viver situações arriscadas, quer dizer, na atração pelo combate intelectual e moral. Em meio a uma rígida contenção moral, Rama procurava de alguma forma canalizar os seus conflitos interiores. Talvez, estivesse procurando de forma infundável um rival do qual se sentia privado,<sup>279</sup> parecendo, pois, sempre disposto a enfrentar um inimigo poderoso com quem pudesse “duelar”. Mas, essa disposição cobrava dele também um preço alto. Em favor de certo sentido de honra, de orgulho e dos projetos que dependiam de esforços superiores o crítico comprometeu a saúde, o prazer e a tranqüilidade.

A crítica à Blanco-Fombona, contudo, tende a radicalizar-se ainda mais. Rama advertia aos leitores que, por mais que o diário íntimo de Fombona assumisse várias funções,

*La fuerza animadora es aquella que hace del diario un espejo. Es fatal que se pretenda contar con un espejo hermosador, pero es también fatal que se concluya descubriendo que ese espejo se independiza y concluye imponiendo su voluntad, que no es siempre amistosa para el creador.*<sup>280</sup>

Quero apreciar essa crítica a partir do duvidoso propósito de Blanco-Fombona em fazer coexistir em si mesmo dois interesses humanos que ele julgava saber serem bem distintos: o socialismo e o individualismo. Vejamos o que diz o escritor venezuelano sobre um possível diálogo de tais interesses:

*Se podrán armonizar estos contrarios? En teoría, sí, tal vez; en la práctica, ya es más difícil, no imposible. Lo peor es que los partidos socialistas están compuestos, no sólo de apóstoles desinteresados – que son siempre excepciones –, sino de políticos tan explotadores, tan cínicos y tan arribistas como los peores burgueses. Para ellos la lucha de clases es una escalera, no puro ideal de nivelación y de distribución de justicia social. Lo mismo ocurre con todos los partidos. Hay que amar las ideas por encima de los hombres que las encarnan. La vida es un desencanto, porque resulta inferior a nuestros sueños.*<sup>281</sup>

<sup>279</sup> Refiro-me a figura de seu pai. Isso sugere que Rama não tenha consolidado aquela imagem primordial de si que provém do reflexo de um outro – o pai – pelo qual nos reconhecemos. Cabe informar que o seu pai faleceu em 1942. Rama tinha então 15 anos.

<sup>280</sup> RAMA, Á., Op.cit., 1991, p. 17.

<sup>281</sup> BLANCO-FOMBONA, R., Op. cit., 1991, p. 282.

Ora, na verdade, a retórica de Blanco-Fombona criara uma contradição onde ela não existia (ou deveria não existir para ele) de fato. Mesmo sem fechar totalmente as portas para a possibilidade de convivência entre o que ele designara como “contrários”, o escritor acaba assumindo uma posição cômoda face às responsabilidades sociais. A rigor, quem procura se orientar e agir em prol da justiça ou da equidade coletiva, deveria, por isso mesmo, se sentir intimamente recompensado. Mas foi precisamente em nome do seu egoísmo recalcitrante que Blanco-Fombona acabou reprimindo a sua pretensa propensão efetiva para o socialismo.

Por mais improvável que pareça, alguns juízos íntimos de Blanco-Fombona não se encontram muito distantes das posições assumidas por Rama no *Diario*. Refiro-me a certo ceticismo político e moral que paira sobre o diário de ambos. Porém, apesar de todos os esforços, esses diários não conseguiram preencher aquilo que faltava a vida de seus autores; não conseguiram conter o dilaceramento do qual temos notícias nesses registros escritos, ou melhor, nessa escrita que se compõe como técnica de si e que, como tal, repercute um exercício do poder sobre o indivíduo, perceptível principalmente na forma de possíveis autointerpelações: O que esperam de mim? O que querem que eu diga? Quem sou eu para que outros saibam?

Essas perguntas cercam a escrita diarística como território de uma resistência febril ao outro, ao mundo exterior. Encontrariamos aí também os limites dessa resistência. Nesse sentido, evoco a têmpera de Clarisse Lispector. A escritora mostrou bem como as dicotomias nos afastam de um conhecimento mais profundo sobre como julgamos o mundo. Afinal,

*(...) o mundo de fora também tem o seu ‘dentro’, daí a pergunta, daí os equívocos. O mundo de fora também é íntimo. Quem o trata com cerimônia e não o mistura a si mesmo não o vive, e é quem realmente o considera ‘estranho’ e ‘de fora’. A palavra ‘dicotomia’ é uma das mais secas do dicionário.*<sup>282</sup>

Observando outra faceta sobre o trabalho de Rama sobre Blanco-Fombona, destaco a sua justificativa sobre os critérios de edição dos diários do escritor venezuelano:

*La selección ha procurado obviar las normales repeticiones de un diario íntimo, tratando al mismo tiempo de respetar los plurales temas que preocupan al escritor (política, literatura, erotismo, actualidades,*

<sup>282</sup> LISPECTOR, Clarisse. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, p. 83.

*vida privada, viajes, conflictos personales, etc) de modo de dar una imagen respetuosa de sus intereses múltiples, reduciendo el número de páginas.*<sup>283</sup>

Antes de qualquer coisa, cabe avaliar que a postura adotada por Rama é controversa e, talvez, até mesmo arriscada quando, por exemplo, se têm em conta as colocações elaboradas por Barthes:

*Por que é que, em obras históricas, romanescas, biográficas, há (para alguns aos quais pertença) um prazer em ver representar a “vida quotidiana” de uma época, de uma personagem? Por que essa curiosidade pelos pequenos pormenores: horários, hábitos, refeições, habitações, roupas, etc.? Será o gosto fantasmático da “realidade” (a própria matéria do “isto existiu”)? E não será o próprio fantasma que chama o “pormenor”, a cena minúscula, privada, na qual posso facilmente tomar lugar? Em suma haveria aí “pequenos histéricos” (esses leitores), que tirariam sua fruição de um singular teatro: não o da grandeza, mas o da mediocridade (não poderá haver sonhos, fantasmas da mediocridade?). Assim é impossível de imaginar notação mais tênue, mais insignificante que a do “tempo que faz” (que fazia); no entanto outro dia, ao ler, ao tentar ler Amiel, irritação pelo fato de o editor, virtuoso (mais um que exclui o prazer), tenha julgado estar procedendo bem ao suprimir desse Diário os detalhes cotidianos, o tempo que fazia às margens do lago de Genebra, para conservar apenas insípidas considerações morais: é no entanto este tempo que não teria envelhecido e não a filosofia de Amiel.*<sup>284</sup>

Suponho que ao explicitar os critérios da edição dos diários de Blanco-Fombona, Rama tenha revelado também algo de seu próprio procedimento de escrita íntima. Ao menos não seria difícil imaginá-lo trabalhando e retrabalhando em seu próprio *Diario*, preocupado em não deixar essa tarefa a nenhum editor.<sup>285</sup> Mas, resta ainda destacar um dado importante a respeito dessa mesma seleção: Rama omitiu dela uma passagem que o incomodou profundamente e, ainda mais decisivamente, algo que ganhou a forma de uma provocação arrebatadora. A passagem se encontra nas notas introdutórias

<sup>283</sup> BLANCO-FOMBONA, R. Op. cit., 1991, p. 31.

<sup>284</sup> BARTHES, Roland. *O prazer do texto*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2002, p. 69-70.

<sup>285</sup> Destaco alguns pontos onde a editora do *Diario* de Rama, Rosario Peyrou estabelece os critérios da edição: “Rama no utilizo un criterio único para fechar su diario: a veces consigna día, mes y año, otras veces sólo día y mes, y a veces sólo mes. Al final durante un buen tramo escribe sólo el lugar donde se encuentra, por ejemplo, “Washington”. Hemos respetado el original. En el texto sólo hemos aclarado entre corchetes cuando falta un nombre o un dato que permite identificar mejor a la persona o al asunto de que se habla, por ejemplo: Carlos Martínez [Moreno]. (...) Aunque la letra manuscrita de Rama es bastante clara, puede haber sucedido que algún nombre propio, por nosotros desconocido, no esté escrito correctamente en la transcripción. Sólo en un caso hemos puesto entre corchetes la palabra “ilegible””. E em seus agradecimentos Peyrou agrega: “A la Fundación Ángel Rama, y a Amparo Rama y Juan Fló responsables de las primeras etapas de transcripción y edición del Diario.”, p. 29-30.

“Ao leitor” que Blanco-Fombona escreveu para o primeiro de seus diários, *La novela de los años* (1929). Em tom sarcástico e arrojado, próprio daqueles “intelectuales avanzados de la clase terrateniente” com “interés por la educación y por la letra impresa como instrumento para la reforma de la sociedad”,<sup>286</sup> o escritor venezuelano disparou:

*Todo livro de memória, todo diário de vida, choca a uma minoria: os pascalianos inimigos do eu. Em troca, pode interessar, por humilde que a obra seja – e o eu e a vida que a obra transparece – aos que pensam que não existe nada mais importante para o homem que o homem mesmo; que tudo até as idéias mais abstratas, os descobrimentos científicos mais ousados, as paixões mais motoras do universo social, vão implícitas neste boneco de duas pernas, dois braços, um corpo “trufado de entrañas” e uma cabeça muitas vezes só de serragem...<sup>287</sup>*

Essas palavras soaram desafiadoras para Rama e funcionaram como um estopim para um apurado exercício de reflexividade. É possível, assim como tenho tentado fazer, rastrear o diálogo indireto com o escritor venezuelano numa tentativa de responder as questões suscitadas por ele e de atualizá-las num novo contexto histórico. Aos olhos de Rama, confesso pascaliano, e, portanto, um fiel “inimigo do eu”, deveria haver um modo de escrever um diário sem que, para isso, tivesse que abdicar de seu próprio caráter. Desse modo, Rama fez do egoísmo um tema estratégico em suas reflexões e se Blanco-Fombona equaciona, por assim dizer, uma “fórmula” de ver o mundo exaltada e violenta, Rama irá “testar” (com uma expectativa de revelar os seus limites) em si mesmo e em todo campo intelectual latino-americano essa mesma “fórmula”.

Nesse sentido, Rama sabia que Blanco-Fombona não estava só nesse cenário, até porque viveu num tempo (a “*belle époque*”) bastante propício para o cultivo do “eu”, a ponto de podermos falar na existência de uma verdadeira constelação de egoístas nesse período. Entretanto, como vimos, Rama pondera que o egoísmo de Blanco-Fombona preservava certa aura e justificativa por ter sido assumido como uma arma contra o sentimento de perda e de solidão geradas pela experiência do exílio. Nesse sentido, postulo que o exílio não produziu necessariamente os mesmos efeitos sobre ambos.<sup>288</sup>

<sup>286</sup> FRANCO, Jean. *Historia da literatura hispanoamericana: a partir de la independencia*. Traducción de Carlos Pujol. Barcelona: Ariel, 1983, p. 114.

<sup>287</sup> BLANCO-FOMBONA, R., Op. cit., 1991. Apud: HIRSHBEIN, Césia Ziona. “Vida e obra de um americano: os diários de Rufino Blanco Fombona”, In: AGUIAR, Flávio. *Gêneros de Fronteira: cruzamentos entre o histórico e o literário*, São Paulo: Xamã, 1997, p. 142.

<sup>288</sup> As condições de exílio do escritor venezuelano foram mais favoráveis em vários aspectos. Quando Blanco-Fombona partiu para o exílio na Espanha, na qualidade de diplomata, chegou a alcançar postos importantes como os de Governador Civil na Almería, Navarra e nas Ilhas Canárias. A dupla nacionalidade

Vejamos, então, como Blanco-Fombona entendia o seu próprio egoísmo:

*Observo que a pesar de mi egotismo recalcitrante, me preocupan el destino del hombre en general y la idea de la justicia. Como no soy filósofo, sino literato, estas y otras ideas se traducen en mí, literariamente. Qué es mi novela El hombre de hierro, bajo su máscara concreta y localista? Es la idea angustiosa de la injusticia triunfante en la tierra; de la Bondad arrastrada por los suelos; una protesta contra la ironía y la crueldad de la vida. No he dado, casi nunca, una plumada verdaderamente egoísta, a pesar de ser un pagano. Llamo egoísta a aquello en que no se trasluce una noble preocupación de orden trascendental. Léanse todos mis Cuentos con atención y en cada uno se encontrará, dentro de la cáscara, la almendra. Sólo en mi Diario aparezco como el animal que se contenta con vivir. Pero vivir – y aun vivir sin preocupaciones – es también cosa de importancia...Quién entiende nada de nada? Quién sabe en qué consiste la nobleza del proceder y en dónde está la mejor parte? Por algo somos ángel y demonio, por algo gozamos una doble naturaleza. Al que nos la dio, la culpa.<sup>289</sup>*

Além de terem em comum a experiência do exílio, existem outros pontos de confluência entre Blanco-Fombona e Rama, como a elegância de estilo e o trabalho voraz, múltiplo. Esse balanço aparece no *Diario* de modo, muitas vezes, contundente. Nesse sentido, todos os pontos de confluência entre eles devem ser avaliados considerando que:

*(...) todo fue hecho de paso y de viaje, en el estribo de un tren frenético que fue su propia vida, en una inagotable, febril pesquisa de su propia identidad para la cual fraguó todos los espejos posibles. Con la particularidad también de que casi todo lo hizo fuera de su patria, Venezuela, y que ni en ella, ni en las restantes patrias latinoamericanas, es demasiado conocido: una figura, más que una obra; un **gesto**, más que una palabra.<sup>290</sup> (grifo meu).*

As palavras citadas acima bem poderiam servir também para caracterizar a situação vivida por Rama, sobretudo após os anos setenta. Guardando, assim, certo ressentimento pelo escasso reconhecimento obtido em sua pátria e fora dela, soa nessas palavras um implícito desabafo daquele que sabia ser um esmerado difusor da cultura uruguaia e latino-americana. No entanto, Rama não queria passar a vida em busca de uma

---

permitiu-lhe uma colaboração favorável com a República. Com isso, vieram os espaços para o desenvolvimento das suas habilidades de autor e editor.

<sup>289</sup> BLANCO-FOMBONA, R., Op. cit., 1991, p. 281-282.

<sup>290</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p 40.

identidade. Muito menos, ele se considerava um perseguidor de espelhos (ou um sacralizador do eu) como Blanco-Fombona.

A expressão “gesto”, utilizada por Rama na citação anterior, remete-nos mais uma vez ao já citado ensaio de Giorgio Agamben - “O autor como gesto” - <sup>291</sup> no qual o filósofo italiano situa o problema tratado em seu livro da seguinte forma:

*Logo depois das primeiras frases, Foucault formula, com uma citação de Beckett (“O que importa quem fala, alguém disse, o que importa quem fala”), a indiferença a respeito do autor como mote ou princípio fundamental da ética da escritura contemporânea. No caso da literatura – sugere ele – não se trata tanto da expressão de um sujeito quanto da abertura de um espaço no qual o sujeito que escreve não pára de desaparecer: “a marca do autor está unicamente na singularidade de sua ausência”. Porém, a citação de Beckett apresenta no seu enunciado uma contradição que parece lembrar ironicamente o tema secreto da conferência. “O que importa quem fala, alguém disse, o que importa quem fala.” Há, por conseguinte, alguém que, mesmo continuando anônimo e sem rosto, proferiu o enunciado, alguém sem o qual a tese, que nega a importância de quem fala, não teria podido ser formulada. O mesmo gesto que nega qualquer relevância à identidade do autor afirma, no entanto, a sua irreduzível necessidade.* <sup>292</sup>

Portanto, numa linha antecipatória das reflexões de Agamben, Rama se valera do diário de Blanco-Fombona para oferecer os contornos dessa “figura” e desse “gesto” último do escritor venezuelano. É, antes de tudo, um aceno ao outro; um gesto realizado e projetado pelo escritor <sup>293</sup> para não desaparecer.

Quando o exílio se fez demasiado penoso<sup>294</sup>, Rama sentiu-se totalmente impelido à infelicidade. Poderíamos pensar, inclusive, numa espécie de “alegria moral” <sup>295</sup> que escapava constantemente de suas mãos. Nesse ponto, a questão do remorso assume grande importância no *Diario* de Rama. Jankélévitch lança algumas luzes sobre a questão quando argumenta que a

*(...) finalidad del remordimiento se asemeja a la que Bergson atribuye a la vida y Schelling a la historia; vemos a posteriori que la evolución tenía un sentido y sin embargo nunca sabemos, hasta el hecho*

<sup>291</sup> Cf. nota 76, capítulo I.

<sup>292</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução de Selvino José Assman. São Paulo: Boitempo, 2007, p.55.

<sup>293</sup> Entendo aqui o escritor como alguém que inscreve rigorosamente o seu pensamento segundo uma ordem de discurso.

<sup>294</sup> Refiro-me, sobretudo a retomada do *Diario* ocorrida em outubro de 1977. Antes disso, a última entrada data de 19 de dezembro de 1974.

<sup>295</sup> JANKÉLÉVITCH, V. Op. cit., 1987, p. 149.

*consumado, lo que el mañana nos reserva. La irreversibilidad sólo es mortal si excluye el dolor; sufrirla ya es curar; pero destruimos toda la eficacia de este dolor gracioso si cobramos conciencia de él.*

*Vemos, pues, que la conciencia puede quebrantar el impulso del remordimiento como quebranta el impulso de la caridad, pues el remordimiento no debe conocer el desdoblamiento que es propio del arrepentimiento. Si es así, debemos reconocer que no hay buena conciencia; sólo podríamos optar entre una conciencia siempre desdichada y una dicha siempre inconsciente. La “alegría moral”, la “satisfacción del deber cumplido”, no sería más que una caja vacía, creada para hacer contraste al remordimiento? Lo que nos hace temerle es que la conciencia del placer ya es un dolor; todo lo positivo del placer ya es doloroso; no porque el dolor sea él mismo más positivo que la voluptuosidad, como sólo lo pretenden los pesimistas; sino porque es más explícito, menos frágil, menos furtivo, menos “inenarrable”.<sup>296</sup>*

Por isso, Rama ansiava encontrar o “error” - causa de toda uma cadeia de insatisfações. Até certo ponto, ele contou com o *Diario* para isso. No entanto, o que ele chamava de “error” só podia ser identificado e combatido de uma forma consciente. Como diria Freud, só se pode fazer uma auto-análise tendo à mão conhecimentos objetivamente adquiridos.<sup>297</sup> Por conseguinte, deixar-se dominar pelo inconsciente seria uma forma de persistir no “error”. Na verdade, Rama já havia descoberto que vivia iludido sem dar-se conta. Isso traz à tona a questão da valorização pessoal. Suponho que Rama tenha concentrado suas melhores forças nesse novo investimento (intelectual) chamado Venezuela, porque, acima dos ganhos materiais, ele esperava uma verdadeira recompensa moral. Contudo, não havia um retorno nem próximo ao esperado e desejado por ele. E, de fato, não deve ter sido nada fácil perceber que a sua qualificada contribuição e o seu empenho, afinal, não eram assim tão importantes ou nada importantes. E, ainda pior, a intelectualidade venezuelana não mostrava sensibilidade para ver que esse trabalho estava intrinsecamente associado a um projeto de vida, a uma entrega, a uma necessidade que era, para ele, vital: os projetos, a docência, o jornalismo, a crítica, etc. Tal postura gerou uma forte tensão – comprimida no *Diario* - entre a responsabilidade de reatar/formular os laços de uma “nova” comunidade e o desejo de afirmar-se intimamente, livrando-se do peso e da pressão do exterior. Não obstante, poder-se-ia pensar que Rama, com isso, aprendia a não esperar mais por nenhum tipo de recompensa. Disso resulta uma surpreendente necessidade de valorização do “eu”.

<sup>296</sup> JANKÉLÉVITCH, V. Op. cit., 1987, p. 149.

<sup>297</sup> ROUDINESCO, Elisabeth e PLON, Michel (orgs.). *Dicionário de Psicanálise*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 44.

Entretanto, diferentemente do escritor venezuelano, mais do que em si mesmo, o mergulho de Rama se fez também na contigüidade do “nós”, isto é, na relação com Marta Traba. Não por acaso, Rama passa a investir mais intensamente na sua relação com Marta e o faz, justamente, quando ela mais precisava de sua compreensão. Ela se tornaria praticamente a única fonte da verdadeira recompensa, o que me permite falar de um egoísmo a dois.

### 2.3 Duelismo e fruição

*Para o perfeito flâneur... é um deleite imenso escolher como seu domicílio a multidão, o ondulante... Estar fora de casa e, no entanto, se sentir em casa em toda parte; ver o mundo, estar no centro do mundo e permanecer oculto ao mundo, eis alguns dos prazeres menores desses espíritos independentes, apaixonados, imparciais [!!], que a língua não pode definir senão toscamente. O observador é um príncipe que frui por toda parte o fato de estar incógnito... O apaixonado da vida universal entra na multidão como em um imenso reservatório de eletricidade. Pode-se compará-lo também a um espelho tão imenso quanto essa multidão, a um caleidoscópio dotado de consciência que, a cada um de seus movimentos, representa a vida múltipla e o encanto cambiante de todos os elementos da vida. (Baudelaire)*

No prólogo à obra *Ensayos sobre literatura venezolana* (1991), Rafael Castillo Zapata aponta para o elo existente entre Rama e Blanco-Fombona:

*Desde un primer momento, el apasionamiento que lo caracterizaba le hizo, no sólo emprender aventuras de vasta proyección continental – cuya huella imperecedera es sin duda la imprescindible Biblioteca Ayacucho – o de renovada ventilación académica – como sus recordados cursos en la Escuela de Letras de la Universidad Central -, sino además acercarse a aquellos escritores venezolanos con los que descubrió, al poco tiempo de haber entrado en contacto con ellos, lo que pudiéramos llamar, sin mucho temor a equivocarnos, “afinidades electivas”. Si; no es nada gratuito, por ejemplo, que una de las primeras y más sustanciosas presas que atrajeran su avidez intelectual fuera precisamente aquélla constituída por la personalidad y la obra tumultuosas de Rufino Blanco Fombona. Al leer las páginas (...) podremos percatarnos de la serie de correspondencias que, fantasmática y realmente, se establecieron entre Rama, apasionado polemista intelectual, y la figura problemática, tormentosa y legendaria del libelista más corrosivo y elegante de la época de Gómez.<sup>298</sup>*

<sup>298</sup> RAMA, Á., Op. cit., 1990, p. 12.

Além disso, existe uma faceta pouco conhecida na vida de Blanco-Fombona, mas que não passou despercebida por Rama: o escritor era um franco admirador dos duelos. E, mais do que isso, Blanco-Fombona não só era um empolgado praticante como tinha o espírito de um duelista. Sustentarei, daqui em diante, que esse mesmo “espírito duelista” também se fez presente na vida de Rama. De certo modo, podemos encontrar alguma semelhança com o caso do filósofo Voltaire que foi obrigado a tomar o caminho do exílio para se desviar do intento de “lavar a sua honra” através de um duelo. Felizmente, assim como Voltaire, Rama “logo descobriria que era capaz de fazer mais estragos armado de uma pena que de um florete.”<sup>299</sup>

Sabemos que, durante o século XIX, a prática do duelo já havia alcançado um *status* de instituição:

*No século XIX, o contingente de duelistas era abastecido por maridos traídos e amantes, republicanos e reacionários, partidários e adversários de Dreyfus – certamente a cause célèbre que originou o maior número de duelos. Mas entre eles havia também um bom número de estetas.*<sup>300</sup>

Rama possuía um interesse especial por essa temática que tinha como característica não se esquivar da estética, antes, não poderia prescindir dela, como percebeu Benjamin em relação a Charles Baudelaire. Aliás, nem poderia ser diferente em se tratando de “uno de los pensamientos críticos más lúcidos y polémicos de la contemporaneidad latinoamericana.”<sup>301</sup>

*Tal como ocorriera con outro de los grandes dandys de la época, el uruguayo Roberto de las Carreras, la esgrima y los duelos eran parte del atuendo de la “personalidad”, una manera de coronar otro género especialmente desarrollado en el tiempo, (como veremos), la polémica, y de fijar el plante viril y arrollador. Tanto servían estos recursos para la vida literaria como para encarecer, ante las mujeres, las condiciones varoniles del conquistador.*<sup>302</sup>

Sendo assim, é possível perceber em Rama um descendente dos *duelistas* e dos *dandys*. Entendo *dandy*, num sentido específico, segundo a acepção de Benjamin, isto é, como um observador, um *flâneur*:

<sup>299</sup> FIGUEIREDO, Cláudio. Introdução ao livro *Mestres de armas: seis histórias sobre duelos*. Tradução de Cláudio Figueiredo, Rubens Figueiredo e Samuel Titan Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 15.

<sup>300</sup> Id., *Ibid.*, 2007, p. 10.

<sup>301</sup> RAMA, Á., *Op. cit.*, 2001, p. 7.

<sup>302</sup> Id., *Ibid.*, p. 54-55.

*A figura do flâneur prenuncia a do detetive. O flâneur devia procurar uma legitimação social para seu comportamento. Convinha-lhe perfeitamente ver sua indolência apresentada como aparência, por detrás da qual se esconde de fato a firme atenção de um observador seguindo implacavelmente o criminoso que de nada suspeita.*

Coerentemente com essa atitude atenciosa a tudo, Rama elegeu para si a polêmica como um campo de combate. Vale trazer aqui a sugestiva definição de Comte-Sponville. Para o filósofo francês, polêmica é

*Um combate com palavras: um discurso em estado de guerra. Nem sempre é condenável, já que o conflito é essencial à Cidade, pois que há combates bons e pois que as palavras, quando podem bastar, valem mais que as armas ou os golpes. No entanto o nível intelectual, quase inevitavelmente, sofre com ela. O debate, na polêmica, visa mais à vitória que à verdade ou à justiça. Daí, mesmo para quem acaba triunfando, um pouco de má consciência e como que um gosto de sangue na boca.<sup>303</sup>*

Rama tinha plena consciência daquilo que ele designou de “el arte de la injuria”, em referência direta àquele que foi o seu expoente maior na Europa: o displicente pintor inglês da segunda metade do século XIX, Whistler, um *dandy* agressivo e criador do estilo “el arte de hacerse de enemigos”:

*El 900 ardió en polémicas. No es que ellas hayan sido ajenas a la vida intelectual de otras épocas, sino que en el período modernista adquirieron una virulencia no conocida y se extendieron de los hechos públicos que las pretextaban a los privados, siguiendo el ardiente consejo de Manuel González Prada para quien la distinción entre vida pública y privada era una “invención de los astutos para brindarse el sitio vulnerable”, afirmando drásticamente: ‘Con el uniforme oficial o traje casero, en el sillón de la oficina o en el sofá del dormitorio, el hombre conserva su identidad y vive la misma vida. El criminal es tan criminal en su casa como en la plazuela, la hiena es tan hiena en la jaula como en el desierto’ (Páginas libres, “En libertad de escribir”, 1889). Con tal autorización, que Blanco Fombona admirador decidido de González Prada, no dejó de celebrar, los escritores manejaron la pluma como un cuchillo, lo que se constituyó en un lugar común del pensamiento de la época.<sup>304</sup>*

<sup>303</sup> COMTE-SPONVILLE, A., Op. cit., 2003, p. 457.

<sup>304</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 69.

Rama explica que, embora tenham vivido num período onde recém se desagregava a unidade intelectual do século XIX,<sup>305</sup> fazendo nascerem os diversos campos especializados do saber, escritores como Blanco-Fombona<sup>306</sup> conseguiram manter bem viva a atividade política, “pero ahora en franca disidencia con los poderes de sus respectivos países.” Isso significa que

*(...) presenciamos una época de agudización de la actividad política en los escritos de los literatos, quienes no aceptaron, en su mayoría, la profesionalización inócua a que pretendía relegarlos la nueva sociedad, pero que hablaron y escribieron desde una situación aislada, como meros individuos que ejercían el normal derecho a la crítica, centuplicado por su capacidad para manejar la escritura.*<sup>307</sup>

Textos virulentos “del 900” como *El hombre de hierro*<sup>308</sup> de Blanco-Fombona possuem um viés político acentuado e, como o próprio título dessa obra revela, existia nesses textos uma visível tendência a personalização:

*(...) más que examinar una sociedad, una economía, una situación de dependencia, se habló de los jefes civiles y militares, se villipendió a los dictadores o se ataco a los dirigentes de las potencias imperiales de la hora, empezando por los Estados Unidos. Estos no dejaron de contestar por boca de amanuenses o escribas a sueldo, con lo cual se instauraron polémicas cuyo furor personalista adquirió las notas más extremadas y candentes.*<sup>309</sup>

Trata-se, então, de caracterizar o que poderíamos chamar de uma “nova” função social desses *dandys*, isto é, a “incorporación del artista al nuevo sistema agresivo del intelectual en Occidente.”<sup>310</sup> Desse modo,

*Efectivamente, no bastaba con fraguar una imagen de si mismo, construir un personaje como una obra de arte, sino que se debía encrustarlo en la sociedad apelando a recursos estruendosos y hasta brutales que no hacían sino confirmar la creciente preterición del artista en la sociedad burguesa. En las nuevas urbes donde se había comenzado a vivir la experiencia de la masificación y del anonimato,*

<sup>305</sup> A separação mais significativa na época foi a independência parcial da política em relação à atividade de um literato, obrigando-o unicamente ao cultivo das letras.

<sup>306</sup> Mas podemos incluir aí Leopoldo Lugones, José Santos Chocano, Julio Herrera y Reissig, e até certo ponto o próprio Rubén Darío, entre outros.

<sup>307</sup> RAMA, Á., Op. cit., 1990, p. 69-70.

<sup>308</sup> BLANCO-FOMBONA, Rufino. *El hombre de hierro*. Biblioteca de Cultura Venezolana, s. a., Caracas, s/d.

<sup>309</sup> RAMA, Á., Ibid., 1990, p. 70.

<sup>310</sup> Id., Ibid., p. 71.

*donde triunfaba el filisteísmo burgués, donde los servicios de difusión y promoción se gastaban velozmente, donde la ‘novedad’ era el alimento que se aceptaba, el artista debió apelar a condiciones operativas que iban desde el atuendo personal hasta la gesticulación, desde las costumbres públicas hasta la participación asidua en los sucesos del día, con el fin de conseguir una ubicación social, de hacerse oír, de vender su mercancía.*<sup>311</sup>

É importante sublinhar que Rama concebia a polêmica nos termos de uma “forma de vida” e esteve atento para as variadas implicações personalistas de uma polêmica. Com efeito, é preciso ainda considerar os duelos, as agressões públicas, as difamações, as flagelações:<sup>312</sup>

*En todos los casos es perceptible que la violencia se sitúa dentro de un marco individualista: es una lucha entre dos, donde el escritor actúa a título personal y no rodeado de un grupo o sector social; aunque dice interpretar los derechos del pueblo o de los mejores, está actuando por sí y ante sí, respaldado en la verdad o justicia que su conciencia le dicta. Los escritores que siguieron a los modernistas, o sea los regionalistas y vanguardistas, resultaron mucho más oscuros, en comparación con aquellos: fueron ya profesionales consagrados a la literatura, maestros o profesores muchas veces y en sus vidas no encontramos los incidentes rocambolescos que llenan las biografías de sus antecesores: tiroteos, prisiones, raptos, desafíos, persecuciones, infinitas polémicas, agresiones, muertos. Incluso en aquellos modernistas de vidas apacibles, sin incidentes llamativos, hubo el afán de invertarse singularidades escandalosas: un hombre de vida tan poco aventurera como Julio Herrera y Reissig, se hacía fotografiar mientras parentaba inyectarse presuntas dosis de drogas para que un colega le hiciera un reportaje impactante.*<sup>313</sup>

## 2.4 Rama e Gide: o compromisso de sinceridade do escritor

*O que nos mata não é o que calamos, como escreveu alguém; é o que dizemos para esconder o que calamos. (Godofredo Filho, poeta baiano. In: Diário íntimo, 11 de maio de 1962)*

*A inteligência é uma categoria moral.  
(Theodor Adorno)*

<sup>311</sup> RAMA, Á., Op. cit., 1991, p. 70.

<sup>312</sup> Rama menciona nesse caso o uso refinado de uma violência no teatro de Rafael Barret.

<sup>313</sup> Id. Ibid., p. 71.

Aos vinte anos de idade, André Gide (1869-1951) iniciava uma obra, supostamente, voltada para um autêntico exame de consciência e nitidamente pensada como matéria própria para lidar com as diversas perguntas sem as devidas respostas que o autor trazia à tona com um voraz apetite interior.<sup>314</sup> Refiro-me a essa espécie de máquina de destruir hipocrisias, o exuberante *Journal* do escritor francês, diário escrito com intermitências<sup>315</sup> entre os anos de 1889 e 1949.

Em resposta a uma amiga que, então, o aconselhava a se dedicar mais ao seu diário, Gide expõe sucintamente a exigência de seu próprio pensamento ao mesmo tempo em que suscita o desafio que é lançar esse olhar sem complacência a si mesmo: “Não há dúvida de que ela tem razão; mas o que faz a qualidade deste diário é precisamente que eu só o escrevo para atender a um apelo íntimo e premido por uma espécie de necessidade interior.”<sup>316</sup>

Em fins da década de trinta, uma parte considerável do diário de Gide vem à lume e o escritor passa a ser o primeiro a conseguir - ainda em vida - esse feito.<sup>317</sup> Há que se observar que as suas conquistas não pararam por aí. Na verdade, elas foram muitas, como observa Catherine Millot: “Gide foi o vivo desmentido do lugar-comum que quer que não se possa ter tudo: conheceu o amor com sua mulher, as alegrias da paternidade com uma outra, o prazer com os rapazes.”<sup>318</sup> Ainda, cabe assinalar aquela que, talvez, seja a sua qualidade maior: Gide conseguiu estabelecer uma relação de cumplicidade com o tempo.<sup>319</sup> Não procurou evadir-se do tempo, assim como não quis vencê-lo, tal como

---

<sup>314</sup> Em “Cinco llaves de acceso a Gide” o escritor Michael Tournier ao relatar o encontro de Gide com a sua “hada maligna” chamada anorexia, afirma: “Que tal encuentro sucediera en la antesala de la muerte no es una causalidad, porque Gide, muerto de anorexia, sólo vivió y escribió por “orexia”, palabra que sólo acuñaríamos para él y que no tiene equivalente en francés. De modo grosero podríamos traducirla por apetito, pero ya la teología antigua recurría a concupiscencia – a la que Bossuet le ha consagrado un tratado - , entendiendo por ello, primero, todo que forma parte del amor a la vida, luego la apetencia carnal y la avidez de ternura y finalmente la curiosidad intelectual y la voluntad de saber, todas ellas condenables, desde el punto de vista de la moral católica.” In: *El vuelo del vampiro*. Tradução de José Luis Rivas. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 186.

<sup>315</sup> A justificativa a respeito dessas intermitências é preciosa. Em uma anotação de 3 de junho de 1893 Gide diz: “Inútil escrever seu diário a cada dia, cada ano; o que importa é que neste momento da vida ele seja muito íntimo e escrupuloso. Se eu parei de escrever, durante um longo tempo, é porque minhas emoções tornaram-se muito complicadas...”. Citado por Carla Milani Damião, *Sobre o declínio da sinceridade*, p. 105.

<sup>316</sup> OLINTO, Antonio. *O “journal” de André Gide*. Ministério da Educação e Cultura, Departamento de Imprensa Nacional, 1955, p. 7.

<sup>317</sup> Mas será somente mais tarde, em 1951, após a morte do escritor, que aparece a publicação integral desses escritos pessoais.

<sup>318</sup> MILLOT, Catherine. *Gide, Genet, Mishima: inteligência da perversão*. Tradução de Procopio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004, p. 15.

<sup>319</sup> Michel Tournier se refere a essa grandeza de Gide da seguinte forma: “(...) una especie de consustancialidad con el tiempo que está pasando. Al contrario de Proust, que vuelve la espalda al presente para mejor sumergirse en su arqueología familiar, o de Paul Valéry, impacientado por el éxtasis del instante

Rama parece ter pretendido fazer. Portanto, o diário de Gide reflete tanto uma dedicada pesquisa sobre si mesmo quanto requer do leitor a observação paciente de certa composição do “eu” que norteia a idéia moderna de sujeito.

Em seu *Diario*, Rama anotou uma insinuante comparação entre Gide e Blanco-Fombona. A princípio, estaria em jogo a memória de uma leitura apaixonada da adolescência (Gide) em contraste com a leitura rigorosa do presente (Blanco-Fombona). Mesmo concebendo Gide como o maior egoísta de seu tempo, Rama manteve um profundo respeito pelo escritor francês. A base desse respeito repousava em uma virtude especial: assumir-se verdadeiramente artista. Sendo assim, Rama revelou a sua preferência sem o menor disfarce:

*Un par de veces arremete rencorosamente contra el mayor egotista de su tiempo, A. Gide, al que parece no haber leído, sin contar que en general Rufino Blanco Fombona careció de gusto seguro en materia de estética y no llegó a desarrollar una cultura artística. Fue historiador, sociólogo, frustrado hombre de acción, pero supo poco qué es ser un artista. El encuentro de Gide me agito: la resurrección de una apasionante lectura de la adolescencia, en especial justamente sus Diarios. Por ellos intente ser “diarista” de joven y abandone presto (volublemente) el intento.*<sup>320</sup>

Desde a sua primeira edição, o *Journal* de Gide se transformou não só em um texto de referência para muitos leitores/escritores de diários como, também, em um ponto de inflexão para a literatura ocidental. Discorrendo sobre essa questão, Jacques Lacan aponta o que, em verdade, de agora em diante, pode ser posto em causa também em relação ao *Diario* de Rama:

*O que, no tocante à obra publicada, a crítica produziu por seu recurso à vida privada do escritor permaneceu até hoje, quanto à naturalidade dos resumos críticos, bastante evasivo. Mas esse hábito, ao qual todo protesto em nome de uma decência qualquer só responde lateralmente, gerou, inversamente, uma revolução nos valores literários. Isso, introduzindo num mercado cujos efeitos eram há quatro séculos regulamentados pela técnica da impressão um novo signo de valor: o que chamaremos de as notinhas. O manuscrito, que o impresso havia recalcado na função do inédito, reaparece como parte integrante da obra, com uma função que merece exame.*<sup>321</sup>

---

eterno, Gide supo involucrar al tiempo en su juego.”. In: TORNIER, Michel. *El vuelo del vampiro*. Traducción de José Luis Rivas. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 201.

<sup>320</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 33.

<sup>321</sup> LACAN, Jacques. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 752-753.

Podemos constatar que além de ter escrito o *Journal* ao longo de sua vida,<sup>322</sup> Gide manteve também o hábito de escrever outros diários paralelos. Assim, isso tanto acontecia no processo de escrita de suas obras como durante as suas viagens mais importantes. O escritor manteve, ainda, outro diário exclusivo para cobrir o período da Segunda Guerra Mundial. Fora isso, mas não menos relevante,

*Em suas obras, os próprios personagens possuem diários e algumas narrativas são construídas com base no diário das personagens. Nessa prática de escrita de múltiplos diários, o interessante é notar que não são obras publicadas postumamente, como costumam ser os diários, mas fazem parte da relação de Gide com o leitor, amigos e inimigos.*<sup>323</sup>

Através de seu próprio *Diario*, Rama recuperava seu interesse por Gide que remontava à sua juventude e ao seu período de formação na cidade de Montevideú. Vale notar que, com apenas vinte e quatro anos, ele já publicara no *Semanário Marcha* a sua primeira “nota” sobre o escritor francês.<sup>324</sup> A admiração de Rama pelo “artista”<sup>325</sup> se ampliaria, ainda mais, nos anos posteriores. Em 1977, por exemplo, rendendo uma homenagem ao amigo falecido, Carlos Real de Azúa, Rama vivificaria a figura de Gide em seu excêntrico compatriota:

*Esa existencia llena de entusiasmos, posiciones y beligerancias, pronto reconvertidas, estoy por decir escurridas, para **adquirir una nueva disponibilidad**, sin que esto afectara una raigal conducta moral que hacía de la función intelectual una ética (por lo cual se le podía emparentar al zigzagueante camino de André Gide y su misma persecución de la autenticidad en mundo cuya opacidad exigía constantes esfuerzos de reconversión y adaptación), contribuyó a desarrollar un pensamiento siempre crítico, forzosamente independiente, cuyo campo de ejecución sólo podía ser el de la oposición: de ahí que sus mejores contribuciones se desarrollen mediante el enfrentamiento con tesis o sistemas, los cuales sometía a nervioso análisis y los invadía de un pensamiento desarticulante y problematizador.*<sup>326</sup>

<sup>322</sup> Sem esquecer que esse diário de tempos em tempos recebia acréscimos do seu autor – as chamadas “novas páginas” do diário.

<sup>323</sup> DAMIÃO, Carla M., Op. cit., 2006, p. 100.

<sup>324</sup> RAMA, Ángel. “André Gide”. In: *Marcha*, n. 515, 10 de fevereiro de 1950.

<sup>325</sup> Gide afirma em seu diário: “Los buenos sentimientos son las tres cuartas partes de las veces, sentimientos de confección. El verdadero artista, conscientemente, sólo viste a la medida”. In: <http://gatopardo.blogia.com/2008/012401-diarios-andre-gide.php>.

<sup>326</sup> RAMA, Ángel. “Carlos Real de Azúa (1916-1977)”. In: *Revista Escritura: Teoría y crítica literaria*, Año II, n. 3, Caracas: enero/junio de 1977, p. 35.

Vejamos, agora, o significado mais abrangente dessa incansável “busca de autenticidade”, segundo as mordazes palavras do próprio Gide:

*Los sentimientos auténticos son extremadamente raros, y la mayoría de los seres humanos se contentan con sentimientos convencionales, que se imaginan experimentar realmente, pero que adoptan sin pensar ni un instante en poner en tela de juicio su autenticidad. Creen experimentar el amor, el deseo, la repugnancia o los celos, y viven de acuerdo con el modelo estándar de humanidad que se nos ha presentado desde la infancia. Sensaciones e ideas forman paquetitos de asociaciones más o menos arbitrarias, a las que los nombres que les damos terminan por prestarles una apariencia de realidad. La admirable máxima de La Rochefoucauld: "Hay personas que jamás se habrían enamorado si no hubieran oído nunca hablar de amor", es aplicable a muchos otros sentimientos; quizás a todos. Hace falta una mente extraordinariamente perspicaz para advertirlo. Y sería un profundo error creer que los seres menos cultos son los más espontáneos y sinceros. Lo normal, por el contrario, es que sean los menos capaces de crítica, lo que más a la merced están del modelo, los más dispuestos, por debilidad o por pereza, a adoptar sentimientos por convención, y a expresarlos con frases hechas, que les ahorran el esfuerzo de buscar otras más precisas, para deslizarse en ellos adoptando la forma de este caparazón de alquiler.<sup>327</sup>*

É interessante cotejar essa longa citação de Gide, novamente, com o testemunho de Rama sobre o amigo Carlos Real de Azúa. Rama assinalava precisamente que a consciência sempre inquieta de Real de Azúa (re) atualizava de algum modo a *disponibilidade gideana*:

*Efectivamente, su contribución crítica rotó en torno de dos ejes animadores: la historia y la cultura, como función de esa misma historia, en circunstancias y sociedades determinadas cuya originalidad defendió ardientemente oponiéndose a la aplicación de rejillas importadas que distorsionaban la realidad en beneficio de un orden ficto, clarificador y útil sólo a la acción. Por lo cual debió elegir una marginalidad operativa que le permitiera comprender el complejo proceso histórico en su intrarrealidad (para usar un término de sus educadores iniciales, de Unamuno a Keyserling y Martínez Estrada), cosa que podía cumplir mejor refiriéndose a un pasado lejano visto desde la perspectiva de un puro conocimiento intelectual, que se debía realizarse en el confuso presente. Hablo, es cierto, desde el ángulo de mis discrepancias políticas, es decir, desde mi percepción del proceso histórico, mucho más anclada en la confianza en los esquemas sociales marxista que la suya, débilmente económica y más instalada en la creencia en el voluntarismo y la originalidad de los hombres como hacedores de ese proceso. Pero también hablo pensando en su misma conducta, que en los años turbulentos de la juventud lo integró al*

<sup>327</sup> <http://gatopardo.blogia.com/2008/012401-diarios-andre-gide.php>. Último acesso em: 22/03/2009.

*movimiento falangista español, hipnotizado por la personalidad de José Antonio, y dos años después del triunfo franquista lo aparto de esa militancia mediante en libro, España de cerca y de lejos, que parecía dar una réplica paralela al libro publicado por André Gide, Regreso de la URSS. Otra vez la disponibilidad.*<sup>328</sup>

Postulo que a estimada independência intelectual de Rama – marca indelével de sua existência - pode ser aproximada à noção de *disponibilidade* gideana. Um traço comum as mantém unidas: uma fuga à escolha ou à “tomada de posição” que não implicasse numa falta de compromisso com a verdade. O objetivo comum das duas disposições consiste na afirmação desse contínuo criar-se a si mesmo. Nesse sentido, quando o sujeito é impelido a escolher ou assumir uma determinada posição se retira dele precisamente a possibilidade de conceber-se como multiplicidade: “Em Gide, a disponibilidade é um esforço mental de não-entrega. Uma resistência a tudo o que possa prender o homem.”<sup>329</sup> Como veremos, no próximo capítulo, a morte aparece como uma oportuna exceção. É preciso esclarecer que, quando penso na independência intelectual e na disponibilidade, estou referindo-me a um valor moral e não somente a uma conduta ligada a uma situação específica. É, pois, uma relação com o outro:

*A relação com o outro não pode, portanto, prescindir da felicidade individual que marca toda busca, uma felicidade particular e incomparável que deve se alcançar, que não é nem superior nem inferior, mas uma felicidade particular, presente em todas as etapas do desenvolvimento. Por isso, ao indivíduo, sempre que queira sua felicidade, não deve interpor-se-lhe nenhuma norma no caminho da felicidade a reger essas contraposições, pois a felicidade individual mana de leis próprias, desconhecidas aos demais e, por conseguinte, queremos nos pautar por regras que se coloquem acima de nós é nos tornarmos levianos e apartar-nos de nossos fins.*<sup>330</sup>

Nesse sentido, tanto a independência intelectual de Rama quanto a *disponibilidade* de Gide não podem ser vistas como sinônimos de descompromisso social e político. Assim, o importante seria estar disponível com aquilo a que o próprio sujeito se obriga e não com aquilo a que esteja obrigado. Como ensinou Nietzsche, um sujeito decididamente não pode e não deve renunciar a si mesmo.

<sup>328</sup> RAMA, Ángel. “Carlos Real de Azúa (1916-1977)”. In: *Escritura*, año, II, n. 3, Caracas, enero/junio de 1977, p. 35-40.

<sup>329</sup> OLINTO, A., Op. cit., 1955, p. 24.

<sup>330</sup> MELO, Eduardo Rezende. *Nietzsche e a justiça: crítica e transvaloração*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 73.

*Esse jogo haverá de ser, assim, uma relação de afirmações individuais em contraposição. Se ele não se pauta por regras únicas, com autoridade superior, Nietzsche deixa claro que isso não implica prescindir de um dever e de uma lei sobre nós, embora não no sentido, regida pelos velhos ideais, mas, sim, com essa consideração da **necessidade da própria confrontação**, com a autoridade e sabedoria indicadas, o que afasta qualquer consideração de “amoralidade” em seu pensamento, tanto assim que o filósofo sustenta que muitas ações que se chamam não-éticas devem ser evitadas e combatidas, como muitas das que se dizem éticas devem ser feitas e fomentadas, mas por razões distintas das que vêm sendo seguidas.*<sup>331</sup>

Se, para Fombona, o “sal da vida” coincidiria com a “personalidade” de um autor, para Gide - e Rama - ela coincidiria com a sua insubmissão, quer dizer, com a sua incompletude:

*La fascinación de los aeropuertos. Es la recuperación íntegra de la disponibilidad. Ahora comienza todo y todo será posible. Voy al Zulia por dos días, a dictar dos conferencias simplemente. Pero hace meses (desde enero) que no subo a un avión y esta eventualidad aparece como más excitante debido a este largo período sedentario.*<sup>332</sup>

## 2.5 Os fantasmas da memória

Sabemos que em sua autobiografia, *Se o grão não morre* (1955), Gide depõe “contra” as memórias. O escritor sugere que as memórias nunca podem ser inteiramente sinceras. É como se, para Gide, existisse um mais além ou um inalcançável na linguagem:

*Roger Martin du Gard, a quem dou a ler estas Memórias, censura-as por nunca dizerem o bastante, deixando o leitor insatisfeito. No entanto, minha intenção sempre foi dizer tudo. Mas há na confidência um grau que não se pode ultrapassar sem artifício, sem forçar; e eu procuro sobretudo o natural. Sem dúvida uma necessidade do meu espírito me leva, para delinear mais puramente cada traço, a simplificar tudo em excesso; não se desenha sem escolher; mas o mais incômodo é ter que apresentar como sucessivos estados de simultaneidade confusa. Sou um ser de diálogo; tudo em mim combate e se contradiz. Todas as Memórias só são sinceras pela metade, por maior que seja o empenho de dizer a verdade: tudo é sempre mais*

<sup>331</sup> MELO, E. R., Op. cit., 2007, p. 73-74.

<sup>332</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 51.

*complicado do que o dizemos. Talvez se chegue mesmo mais perto da verdade no romance.*<sup>333</sup>

Segue-se daí que um romance seria (ou poderia ser) mais verdadeiro e autêntico do que uma autobiografia. O argumento foi retomado, em parte, pelo sociólogo Alain Girard ao ver no diário de Gide não um “diário íntimo”, mas uma obra de ficção. Em contrapartida, sustenta Girard, encontraremos a faceta mais íntima de Gide em suas obras ditas ficcionais.<sup>334</sup> Contudo, gostaria de destacar outra interpretação sobre essa mesma questão: Philippe Lejeune aponta para uma explicação que, de alguma forma, justifica a postura assumida por Gide. Mais do que qualquer outra coisa – afirma Lejeune –, o escritor francês estaria preocupado em desenhar o espaço autobiográfico do qual gostaria que fosse lido o conjunto de sua obra.<sup>335</sup> De qualquer modo, pode-se dizer que Gide se empenhou pelos seus leitores, como, aliás, o fez outro escritor há quem muito apreciava: “Montaigne é autor de um só livro: *Ensaíos*. Mas nesse livro único, escrito sem estrutura preestabelecida, sem método, ao acaso dos acontecimentos e das leituras, procura entregar-se por inteiro aos seus leitores.”<sup>336</sup>

Essa postura de Gide nos faz pensar na noção de *pacto fantasmático* de Philippe Lejeune. Com razão, o crítico francês define a noção chamando a atenção para uma verdade última aspirada pelos textos de Gide. Para esse caso,

*la novela es decretada como más verdadera cuando se la considera como autobiografía. De esta manera, el lector es invitado a leer las novelas no solamente como ficciones que remiten a una verdad sobre la “naturaleza humana” sino también como fantasmas reveladores de un individuo. Denominaria a esta forma indirecta del pacto autobiográfico el pacto fantasmático.*<sup>337</sup>

Como explica o crítico brasileiro Wander Melo Miranda:

*A partir, sobretudo de Gide, o pacto fantasmático é cada vez mais expandido, criando novos hábitos de leitura. O leitor é convidado a ler romances não apenas como ficções que remetem a uma verdade de*

<sup>333</sup> GIDE, André. *Se o grão não morre*. Tradução de Hamílcar de Garcia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971, p. 207-208.

<sup>334</sup> GIRARD, Alain. “Le journal dans l’oeuvre de Gide”, in: *Les critiques de notre temps et Gide*, Paris: Garnier, 1971.

<sup>335</sup> LEJEUNE, Philippe. *El pacto autobiográfico y otros estudios*. Traducción de Ana Torrent. Madrid: Megazul-Endymion, 1996, p. 82.

<sup>336</sup> GIDE, André. *Montaigne*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Livraria Martins, 1943, p. 7.

<sup>337</sup> LEJEUNE, P., *Ibid.*, p. 83.

*natureza humana, mas também como fantasmas reveladores de um indivíduo, o autor.*<sup>338</sup>

Não pretendo aqui penetrar nas minúcias que cercam a noção de Lejeune. Entendo que o mais importante é reter a idéia de uma presença constante do fantasma do autor - de sua identidade -, fazendo-se e desfazendo-se juntamente com o andamento de uma narrativa.<sup>339</sup> Por conseguinte, é preciso estar atento à influência de Gide sobre um adolescente rio-platense que, não sem motivos, sentiu-se atraído por essa impressionante personalidade literária da cultura francesa e européia. Vale dizer que a obra de Gide se apresentou como uma promessa de significados para o jovem Rama, até mesmo no sentido expresso pela formulação de Barthes: “Dudo que el Diario tenga un gran interes si la lectura de la obra no ha despertado previamente una curiosidad por el hombre.”<sup>340</sup> Mas será que podemos, por isso, falar de um *gidismo*<sup>341</sup> presente no diário de Rama?

Tendo me tornado um leitor de Rama, a partir do conjunto de seus textos e ensaios críticos, arrisco-me a afirmar que a fórmula que Barthes oferece para analisar o diário de Gide - sem chegar a converter-se em uma regra geral – vale também para pautar a discussão sobre muitas questões que permeiam o *Diario* do crítico uruguaio. A começar pelas ditas “razões” de um diário que sugerem, aliás, um enlaçamento entre muitos escritores de diários:

*O tempo passa pelo pensamento do homem, deixando um estranho sabor de visões irrecuperáveis, de imagens perdidas e desejos não reacendidos. À força de consumir tempo, a memória perde seus contornos e acaba formando um conjunto indistinto de impulsos mortos. Só um extraordinário vigor de pensamento é capaz de romper essa desunidade da memória e guardar, para o futuro, a integridade de alguns de seus momentos.*<sup>342</sup>

<sup>338</sup> MIRANDA, Wander Melo. *Corpos escritos*. São Paulo: Edusp, 1992, p.37.

<sup>339</sup> O *Diario* de Rama possui muitas referências a essa presença do fantasmático irrompendo no cotidiano.

<sup>340</sup> BARTHES, Roland. “Notas sobre André Gide y su Diario”. In: *Variaciones sobre la literatura*. Selección y traducción de Enrique Folch González. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2003, p.11.

<sup>341</sup> Significa um gosto especial pelas confidências, procurando sempre manter-se dentro dos limites da sinceridade e da autenticidade. Cabe considerar as observações de Michel Leiris sobre a questão: “O que eu desconhecia é que na base de toda introspecção há o gosto de contemplar-se, e que no fundo de toda confissão há o desejo de ser absolvido. Olhar-me sem complacência era ainda olhar-me, manter os olhos fixos em mim em vez de dirigi-los a algo mais amplamente humano que me ultrapasse. Despir-me diante dos outros, mas fazê-lo num escrito que eu desejava fosse bem redigido e arquitetado, rico de apanhados e comovente, era tentar seduzi-los para que fossem indulgentes comigo, era limitar – de todo modo – o escândalo, dando-lhe forma estética. Creio portanto que, se desafio houve e chifre de touro, não foi sem um pouco de duplicidade: cedendo de um lado, uma vez mais à minha tendência narcísica; tentando, de outro, encontrar em outrem menos um juiz que um cúmplice. Assim também o matador, que parece arriscar tudo por tudo, cuida de sua compostura e confia, para triunfar do perigo, na sua sagacidade técnica.” In: LEIRIS, Michel. *A idade viril*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 18.

<sup>342</sup> OLINTO, A., Op. cit., 1955, p. 6-7.

Pode-se dizer que Gide e Rama conseguiram demonstrar, através de seus diários, o “vigor de pensamento” que os levou a assumir – cada um a seu modo e com distintos horizontes de expectativas - a avaliação moral como um problema de suma importância:

*A onipresença da avaliação moral, apesar de sua especificidade qualitativa acentuada e aparentemente muito subjetiva, ou por causa dessa especificidade mesma, não está isenta de analogia com a onipresença do Cogito. Quanto mais eu a nego, mais apaixonadamente ela se exalta. Mas, em outro aspecto, a avaliação moral é, como a temporalidade, uma espécie de categoria da linguagem: a axilogia adere tão estreitamente ao logos, que não podemos dissociá-la dele, antes de visar o impalpável de seu foro íntimo, descubramo-lo primeiro no discurso.*<sup>343</sup>

Contudo, não podemos perder de vista as diferenças circunstanciais dessas avaliações morais e de seus desdobramentos políticos. Para esse caso, poder-se-ia, de imediato, contrastar a postura reclusa, quase indolente, mantida por Gide em relação à vida social e política<sup>344</sup> com a notável disposição de Rama em assumir uma série de compromissos ao longo de sua existência.

Mesmo sem pretender estender-me por esse caminho das comparações, convém confrontar o aforismo de Karl Kraus com o de Barthes: “Em alguns escritores, a obra substitui a personalidade. Em outros, a pessoa se antepõe à obra. É preciso acrescentá-la em pensamento, quer se queira ou não. Cada encolhimento de ombros da ironia, cada gesto de mão da indiferença.”<sup>345</sup> Seguindo essa argumentação, podemos convir que Gide pertence ao segundo grupo de escritores. Entretanto, não podemos dizer o mesmo de Rama. Isso porque, até a publicação do *Diario* – ocorrida em 2001 -, a sua obra “falava” pelo homem Rama. Depois disso, sem inverter propriamente a situação, o quadro se alterou significativamente. Afinal, o *Diario* atendeu com sobras a essa função de acréscimo da personalidade à sua obra, mencionada por Kraus. Assim, em que pesem todas as disparidades que se queira destacar entre Gide e Rama, o meu objetivo de trabalho, valendo-me em certa medida de Jacques Lacan, passa antes por “retesar o próprio tambor em que a mensagem deles continuará a ressoar.”<sup>346</sup>

<sup>343</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *O paradoxo da moral*. Tradução de Helena Esser dos Reis. Campinas: Papirus, 1991, p. 18.

<sup>344</sup> Sobretudo logo após a sua desilusão com o comunismo soviético.

<sup>345</sup> KRAUS, Karl, *Ditos e desditos*. Tradução de Márcio Suzuki e Werner Loewenberg. São Paulo: Brasiliense, 1988, p.120.

<sup>346</sup> LACAN, J., Op. cit.,1998, p. 751.

Como se sabe, Gide buscou obstinadamente escrever a grande obra de sua vida. O seu diário possui várias indicações nesse sentido. Aliás, pode-se pensar que Gide jamais conseguiu se libertar desse anseio. Na penúltima anotação de seu *Journal*, datada de dois de junho de 1949, ele declara: “Há certos dias em que me parece que, se eu tivesse à mão uma boa pena, uma boa tinta e um bom papel, escreveria sem esforço uma obra prima.”<sup>347</sup> Foi assim que, conseqüência lógica, esse desejo se viu transformado numa insinuante obsessão para o escritor. Todavia, a busca pela “obra prima” chegou a um resultado bastante alentador: a “grande obra” realizou-se muito mais no próprio construto de seu diário pessoal do que em qualquer um de seus diversos romances. Como perceberam Barthes e Olinto, no *Journal*, encontramos a “origem e a vida de seus livros.”<sup>348</sup> Tomado nesse sentido, o diário de Gide caracteriza-se como uma tarefa de aperfeiçoamento contínuo de um discurso que se debruça sobre si mesmo. Ora, Gide provavelmente estava consciente do risco que corria operando dessa forma; quer dizer, sabia que, no limite, o diário poderia provocar no leitor uma mistura de asfixia, tédio e irritação.<sup>349</sup> Contudo, não se pode negar que Gide tenha conseguido suprir boa parte das expectativas<sup>350</sup> ao ponto de conseguir converter um gênero pouco valorizado e explorado - do ponto de vista de suas potencialidades na história da literatura - à categoria de uma “grande obra” de criação literária.

Mas, novamente, o caso de Rama se mostra distinto. Diria que a obtenção de um amplo reconhecimento em vida esteve longe de ser uma realidade, sobretudo quando o crítico tomou o caminho do exílio. Mabel Moraña corrobora essa avaliação quando faz notar que: “A veinte años de la trágica muerte de Angel Rama (1926-1983), su nombre y su obra tienen hoy una fuerza y una centralidad aún mayores que las que acompañaron la intensa trayectoria intelectual del crítico uruguayo durante más de treinta años”<sup>351</sup>. Portanto, creio ser coerente falar, nesse caso, de uma fama póstuma alcançada pelo “nome” e pela “obra” multifacetada de Rama. Nesse sentido, a observação de Hanna Arendt a respeito da obra “inclassificável” de Walter Benjamin se aplica bem ao caso de Rama:

<sup>347</sup> Apud: OLINTO, A., Op. cit., 1955, p. 58.

<sup>348</sup> BARTHES, R., Op. cit., 2003, p. 11.

<sup>349</sup> DIDIER, Beatrice. “El diario: forma abierta?”. In: > <http://bibliologia.info/archivos/bdidierDiario.pdf> < p. 39. Último acesso em 29/03/2009.

<sup>350</sup> Refiro-me a expectativa dos seus leitores e quem sabe até mesmo as suas próprias.

<sup>351</sup> MORAÑA, Mabel. “Subjetividad y campo intelectual en el Diario de Ángel Rama”. In: *Crítica Impura*. Madrid: Iberoamericana, 2004, p. 145.

*A fama póstuma é singular para ser atribuída à cegueira do mundo ou à corrupção de um ambiente literário. Nem se pode dizer que seja a recompensa amarga daqueles que estavam à frente de seu tempo – como se a história fosse uma pista de corrida onde alguns competidores corressem tão rápidos que simplesmente desapareceriam do campo de visão do espectador. Pelo contrário, a fama póstuma da pessoa geralmente vem precedida pelo mais alto reconhecimento entre seus pares.*<sup>352</sup>

Não deixa de ser curioso o fato de Gide e Rama não terem utilizado a expressão francesa “intime” quando nomearam os seus escritos pessoais: os designaram simplesmente como diários.<sup>353</sup> Mesmo que Rama tenha manifestado a intenção de não escrever um diário íntimo (“ni íntimo ni público”), suas anotações não deixam de estar atravessadas pela intimidade de seu autor. Creio, entretanto, que Rama perseguia um modo diferenciado, mais reservado e refletido de expressar a intimidade.

À primeira vista, o objetivo de Rama seria muito mais o de manter-se criticamente a distância do que ele designava um “modo francês” de escrever um diário, ou seja, afastando-se do caráter confessional da escrita íntima. Por outro lado, parece sentir-se atraído pela mesura e pudor do “modo espanhol”.<sup>354</sup> Mas, tratando-se da difícil tarefa do autoconhecimento se poderia pensar que, em ambos os modos, a intimidade permanece, em alguma medida, misturada à própria imaginação do escritor. Porém, sabemos que ninguém pode escrever sobre si mesmo sem um conhecimento prévio sobre quem é. Nesse sentido vale a advertência certa de Paul Klee: “Uma tal autoanálise só poderá servir de exemplo para quem deseja escrever sua própria biografia.”<sup>355</sup>

Seguindo, ainda um pouco mais, nas comparações convém notar como Rama traça um parentesco entre os diários de Gide e de Blanco-Fombona: mesmo que esse

<sup>352</sup> ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 134.

<sup>353</sup> Porém não está sozinho: Robert Musil e Paul Klee com *Diários*; Benjamin com *Diário de Moscou*, etc.

<sup>354</sup> Recuperemos a anotação de Rama com a qual inciei o presente capítulo: “Por qué se escribe un diário íntimo? Tarde o temprano la pregunta aparece como una **exigencia de sinceridad**. Si los españoles han sido tan esquivos para el género, por pudor o por temor, dado que los diarios están siempre destinados a la publicidad (nada más público que un diário íntimo, dictaminó Unamuno), si los franceses en cambio (quienes desarrollaron más que nadie el sentido profesional de sus oficios intelectuales y que nunca dejaron de acatar el principio stendhaliano de ganar la propia causa en el futuro) se han mostrado cultores parsimoniosos del diário íntimo que entre sus manos se constituyó en un arma ofensiva-defensiva, cuando no en una bomba de tiempo, ambas posiciones corresponden a situaciones culturales distintas pero sobre todo a la confianza puesta en el confesionalismo, que viene desde Rousseau, en la fidelidad a la verdad de una experiencia única que ocurre en cada existência particular y, desde luego, a la exacerbación a que fue sometido el egotismo romántico cuando declinó el siglo XIX.” In: RAMA, Ángel. Op. cit., 1990. Cf. nota 34.

<sup>355</sup> KLEE, Paul. *Diários*. Tradução de João Azenha Jr. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p. 178.

último tenha exercitado parcialmente o modelo patenteado pelos irmãos Goncourt<sup>356</sup> - observa Rama -, “intentó ir más allá, emparentándose por lo tanto con lo que ya los franceses, de Jules Renard a André Gide, comenzaban a hacer: la anotación franca de la vida íntima, para castigarse o para celebrarse.”<sup>357</sup>

Hans Rudolf Picard<sup>358</sup> explica que, por volta da metade do século XIX, o diário se consolidava como um gênero autônomo oferecendo os seus préstimos a um maior número de pessoas. Resulta desse processo um acontecimento importante no meio editorial. Em 1882, por iniciativa de um editor francês, o adjetivo “intime”<sup>359</sup> passou a constar no título dos diários, pretendendo com isso ser uma espécie de selo de garantia para eles. Em outras palavras, esse acréscimo ao título valia como uma indicação/intenção de regresso à verdadeira e autêntica intimidade que, então, se julgava perdida e vilipendiada pelos interesses comerciais de publicação.

A vastidão e o tom retrospectivo do diário íntimo de Amiel (1821-1881)<sup>360</sup> prenunciavam os chamados diários escritos para serem publicados ou, como diria Elias Canetti, os “diários falsificados”: “No diário, fala-se consigo mesmo. Quem não consegue fazê-lo, quem vê um auditório diante de si, seja no futuro, seja depois da morte, este falseia.”<sup>361</sup> Porém, desde um ponto de vista compartilhado também por Rama, tão importante quanto falar consigo mesmo talvez seja, numa espécie de exercício performático, “retratar a si mesmo sem espelho e sem conclusões posteriores sobre o tipo de espelho. Exatamente da forma como você se vê, isto é, sem a cabeça, que você não consegue ver.”<sup>362</sup> Esse exercício performático (interminável) pode, inclusive, fazer com que essa imagem de si ou esse “objeto” que se produz entre em choque com outras imagens desse mesmo sujeito; é como se ele se sentisse participando direta ou indiretamente de uma farsa ou de algum tipo de simulacro. Ora, o fato é que, malgrado o título de uma obra em si, seja ela qual for, a questão central é ir ao encontro das pistas que o escritor dispõe sobre o papel.

<sup>356</sup> Eis as principais características desse modelo: o registro da vida intelectual; dos incidentes freqüentes na sociedade e a transcrição de uma oralidade cotidiana que não se quer perder.

<sup>357</sup> RAMA, Á., Op. cit., 1990, p. 49.

<sup>358</sup> PICARD, Hans Rudolf. “El diario como gênero entre lo íntimo y lo público”. p. 115 – 122. In: <http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12691639813480495098213/018429.pdf?incr=1> Último acesso em 29/03/2009.

<sup>359</sup> Vale lembrar que esse ano coincide com a publicação de parte do diário de Henri Frédéric Amiel.

<sup>360</sup> Publicado integralmente em 1890, mas parcialmente pouco depois de sua morte. Esse diário íntimo – que foi muito apreciado por Proust - cobre trinta e cinco anos de sua vida.

<sup>361</sup> CANETTI, Elias. *A consciência das palavras*. Tradução de Márcio Suzuki e Herbert Caro. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 60.

<sup>362</sup> Klee, P., Op.,cit., 1990, p. 214.

Tenho procurado mostrar até aqui de que forma, em alguns momentos do *Diario*, Rama tenta se equilibrar, mas acaba dividido em seu possível *gidismo*. Talvez, as suas maiores confidências digam respeito a alguns escritores<sup>363</sup> e aos bastidores políticos, como aqueles que revelam a sua visão do processo revolucionário cubano. De todo modo, se por um lado Rama encontrou o espaço e a coragem necessária para expor algumas particularidades de seu corpo,<sup>364</sup> por outro, ele guardou discrição ao falar sobre a sua sexualidade; se enfrentou o desafio, muitas vezes penoso, de escrever um diário, por vezes procurou evitá-lo, parecendo esquecê-lo: “Qué otra razón para que retome este diario olvidado que el sentirme herido, sufriente y apenado? Podría preguntarme en qué planeta estoy, con qué gente debo tratar, quiénes son y qué móviles mueven sus conductas.”<sup>365</sup> Outra vez, a tônica recai sobre a questão moral. Antes de escrever ou eleger qualquer tema de seu *Diario*, Rama já havia percorrido boa parte do caminho que escolhera e, assim, atendia o chamado para assumir a responsabilidade pela vida tal como se apresentava.

Em uma anotação, simplesmente datada como “novembro de 1978”, Rama desabafa: “Quisiera terminar esta libreta y salir de este diario intermitente. Son pujos repentinos entre largos olvidos.”<sup>366</sup> Estamos diante de uma confissão exemplar e enigmática porquanto nos faz pensar em certo uso do esquecimento por parte de seu autor. Mas, para isso será preciso entender o que Rama está acusando quando afirma querer esquecer o próprio *Diario*. É importante notar que esses “longos esquecimentos” não eram simplesmente causados/explicados por uma não-lembrança. Talvez, a explicação mais plausível esteja na conveniência do esquecimento em nome de um prejuízo que ele queria evitar. A minha hipótese é que o próprio *Diario*, em alguns momentos, tornou-se um acosso para ele, como uma chamada forçada para a confissão; para voltar a um passado que ele preferia ver esquecido frente à sua iniquidade.

Na verdade, por vezes, o *Diario* escapava a um controle racional; não se afigura como as centenas de textos já produzidos: ele o assaltava ou o abandonava com a mesma e indefinível intensidade: “Muchas cosas desde mi última anotación. Reencuentro esta

---

<sup>363</sup> Muitos deles possuem com ele uma relação de amizade. Penso aqui, sobretudo em Gabriel García Márquez, Mário Vargas Llosa, Julio Cortázar.

<sup>364</sup> Fala de sua dentadura, de seu coração, de sua calvície...

<sup>365</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 113.

<sup>366</sup> Id., Ibid., p. 117.

libreta al abrir el equipaje y compruebo que nada he anotado en los últimos meses. Nunca sé por qué la abandono ni por qué vuelvo a ella.”<sup>367</sup>

Por outro lado, é possível que o próprio *Diario* - ou o tempo disposto por ele e para ele - tenha se tornado psicologicamente uma obsessão; um querer dizer, sentir ou mostrar algo que, mesmo com todo esforço, nunca se revelaria totalmente. Mas, isso não o impediu de seguir procurando um sentido que pudesse nascer da anotação seguinte ou do próximo ensaio.

De qualquer forma, na passagem citada, Rama mostra-se indefeso perante o diário, como se o próprio presente e futuro de suas anotações não dependesse mais de sua vontade. Se isso for verdade, será preciso convir que Rama sentiu-se, muitas vezes, abatido e esgotado pelo próprio diário. Obviamente, estamos diante de um paradoxo, já que sabemos que foi ele mesmo quem elegeu os temas e as idéias específicas a serem trabalhadas; foi ele quem procurou observar esses temas e essas idéias de vários ângulos; foi ele quem soube dar continuidade a inquietante presença deles na vida cotidiana. Afinal, todo criador deve selecionar os seus próprios motivos. É esse o modo como Rama se referiu ao universo narrativo do escritor mexicano Juan García Ponce: o escritor criador, sustenta Rama, deve “hallar su propia realidad, su ámbito natural”, ou seja, deve fazer de suas obsessões mais particulares o seu laboratório próprio, até porque, partindo dessas obsessões mais particulares, “siempre es posible encontrar una verdad general, colectiva, que de alguna manera nos revela nuestra propia imagen.”<sup>368</sup>

Como vemos, das obsessões surgem projeções e imagens públicas que revelam uma face inusitada de si. É justamente nessa passagem sobre García Ponce que Rama pensaria sobre a necessidade de afirmação do sujeito moderno:<sup>369</sup> “Si la autobiografía puede desplegarse dilatadamente desde la estirpe familiar a la nación, el diario íntimo promete en cambio la mayor cercanía a la profundidad del yo.”<sup>370</sup> Nesse sentido, o

<sup>367</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 160.

<sup>368</sup> RAMA, Ángel. “El arte intimista de Juan García Ponce”. In: *Nueva Novela Latinamericana*, Vol I, p. 56.

<sup>369</sup> Existe quase que um consenso a tomar *As Confissões* de Rousseau como um marco da aparição de um “eu” (auto-referencial); de um sentimento interior e de uma *consciência* que dá fé e ciência de uma biografia. É também a partir dessa obra que a especificidade dos gêneros literários autobiográficos se torna mais evidente. É impressionante como Rousseau alude a presença – que será por vezes fictícia - dos leitores (destinatários) logo na primeira página da obra: “Dou começo a uma empresa de que não há exemplos, e cuja execução não terá imitadores. Quero mostrar aos meus semelhantes um homem em toda a verdade da natureza; e serei eu esse homem. Eu só. Sinto meu coração e conheço os homens. Não sou feito como nenhum dos que já vi; e ousa crer que não sou feito como nenhum dos que existem. Se não sou melhor, sou, pelo menos, diferente. E só depois de me haver lido é que poderá alguém julgar se a natureza fez bem ou mal em quebrar a forma em que me moldou”, p. 11).

<sup>370</sup> ARFUCH, Leonor. *El espacio biográfico: dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 110.

*Diario* de Rama vem precisamente traçar os contornos de uma interioridade. Com efeito, ele perseguia uma utopia e uma imagem de si, uma imagem que se turvava com os movimentos e as agitações momentâneas. E, como se isso não bastasse, via ele uma imagem invadida pelo seu desassossego e, por isso, no *Diario* ela também falseia e o contradiz. Como pano de fundo, encontramos aquilo que Barthes chamou de “fantasma do objeto literário”. Em *Roland Barthes por Roland Barthes* (2003), mais especificamente em seu subtítulo, *O escritor como fantasma*, Barthes afirma:

*Com certeza não há mais nenhum adolescente que tenha este fantasma: ser escritor! De que contemporâneo querer copiar, não a obra, mas práticas, as posturas, aquele modo de passear pelo mundo, com uma caderneta no bolso e uma frase na cabeça (assim eu via Gide, circulando da Rússia ao Congo, lendo seus clássicos e escrevendo seus apontamentos no vagão-restaurante enquanto esperava os pratos; assim eu o vi realmente, num dia de 1939, no fundo da cervejaria Lutélia, comendo uma pêra e lendo um livro)? Pois aquilo que o fantasma impõe é o escritor tal como podemos vê-lo em seu diário íntimo, é o escritor menos sua obra: forma suprema do sagrado: a marca e o vazio.<sup>371</sup>*

Em sua análise do *Journal* de Gide, Antonio Olinto assinala, por sua vez, o que entendo ser um contraste radical entre os processos de escrita de Gide e Rama:

*Quando passava meses e anos sem escrever uma linha do diário, era porque estava física e moralmente amolecido, sem vontade, sem entusiasmo para coisa alguma. Bastava, no entanto, ser atingido por uma alegria ou por um desespero, e ei-lo de novo mergulhado em si mesmo, estudando-se, pesquisando-se, explicando-se.<sup>372</sup>*

Tudo indica que, em seus melhores momentos, Gide manteve prazerosamente o seu *Journal* enquanto Rama, em momentos semelhantes, se afastava de seu *Diario* e se dispersava energeticamente em múltiplas atividades; nos piores momentos, Gide se calava e se enfraquecia perante o seu *Journal* enquanto Rama buscava no *Diario* um refúgio provisório. Em verdade, quando um escritor resolve manter um diário ele precisa ter a coragem para ser ou buscar ser - em maior ou menor grau - um escritor autêntico. Isso significa poder manifestar um entendimento da realidade a partir da sua própria visão e em diálogo com os valores da sociedade do seu tempo. Essa seria a condição, por excelência, para encontrar um entendimento entre quem escreve e o que lhe é

<sup>371</sup> BARTHES, Roland. *Roland Barthes por Roland Barthes*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Estação Liberdade, 2003, p. 92.

<sup>372</sup> OLINTO, A., Op. cit., 1955, p. 6-7.

contemporâneo. Portanto, o desafio para quem escreve um diário – tomado enquanto literatura confessional –, é encontrar e produzir dentro de suas possibilidades o seu próprio estilo, sem prender-se e/ou perder-se nas regras e nas convenções ditadas pelo mundo social e/ou acadêmico. Nesse sentido, pode-se trazer como exemplo o escritor argentino Roberto Arlt, notadamente alguém que é dono de uma obra que passa longe de uma escrita convencional, ou seja, do que se costumava chamar de “boa escrita”. Em um pequeno prólogo a obra *Los Lanzallamas*, o próprio escritor oferece a sua explicação:

*Estoy contento de haber tenido la voluntad de trabajar, en condiciones bastante desfavorables, para dar fin a una obra que exigía soledad y recogimiento. Escribí siempre en redacciones estrepitosas, acosado por la obligación de la columna cotidiana. Digo esto para estimular a los principiantes en la vocación, a quienes siempre les interesa el procedimiento técnico del novelista. Cuando se tiene algo que decir, se escribe en cualquier parte. Sobre una bobina de papel o en un cuarto infernal. Dios o el Diablo están junto a uno dictándole inefables palabras. (...) Se dice de mí que escribo mal. Es posible. De cualquier manera, no tendría dificultad en citar a numerosa gente que escribe bien y a quienes únicamente leen correctos miembros de sus familias.<sup>373</sup>*

O problema também pode ser formulado da seguinte forma: de que adianta escrever bem se as palavras não transmitem nenhuma verdade e se não exibem uma motivação íntima. E, cabe ressaltar que, em se tratando de um diário, isso ganha um valor ainda maior na medida em que seria quase impossível escrever um diário sem certa experiência de solidão e sem um atento olhar para dentro de si. Não obstante, diante de tais exigências, têm-se a impressão de que por mais verdade que queiramos registrar ao falar de nós mesmos, somente conseguimos dizê-la e contá-la por meio da polissemia dos símbolos, das alegorias etc. Isso significa que sempre encontraremos resistências para retirar as máscaras. Não é muito diferente o que acontecia com Rama. São obras literárias, quadros, poesias que, referidas por ele, nos falam e indicam caminhos a serem seguidos.

*(...) é o sentimento de identidade o efeito de uma tomada de consciência, ou então, uma manifestação de um inconsciente sempre ativo? O mistério da originalidade de uma pessoa reside, certamente, na harmonia da construção, enquanto a fachada revela alguma coisa da arrumação interior, algo do segredo guardado ao abrigo das*

<sup>373</sup> ARLT, Roberto. *Los lanzallamas*. 6ª ed. Buenos Aires: Editorial Losada, 2001, p. 7.

*janelas. A identidade é esse claro-escuro do ser: claridade do retrato, imprecisão da sombra, evidência da fachada exposta, segredo dos quintais do fundo.*<sup>374</sup>

Diante disso, chega-se a seguinte asserção: quanto maior é o isolamento, mais fragilizado se encontra o sentimento de identidade: “A identidade se tece com o tempo: feita em parte de projetos de futuro, ela pode esquecer o prazer do presente. Preocupando-se com os deveres não realizados, sem pensar que um dever leva a outro, ela se esquece do ‘dever de ser um pouco feliz’.”<sup>375</sup> Rama mostra-se enredado na torrente de projetos imediatos. O seu dilaceramento decorrente se devia, em boa parte, ao desejo paradoxal de seguir afirmando sua identidade e sua singularidade como a única condição possível após a sua saída do Uruguai e como, também, uma espécie de suplemento na falta de uma projeção do futuro:

*Si los sueños de la vigilia no me siguieran pintando un futuro posible y mejor, no me sería posible vivir. Aunque la lucidez que los sigue me repita sarcásticamente que tengo ya cincuenta años.*

*Descubro tras la resolución de Marta de vender su biblioteca, la necesidad de hacerse de un ínfimo capitalito para encarar los años futuros, saliendo de aquí. Pienso que esta sociedad regida por el dinero, a falta de verdaderos valores, ha comenzado a malearnos, cuando Marta que ha sido siempre desdeñosa de las seguridades económicas, ha caído en estas tentaciones también, tal como a mí me ha ocurrido. Comenzamos a tener diálogos sobre dinero, ahorros, ventas de las cosas que queremos.*

*Al despertar compruebo, sin mucha satisfacción pero con sorpresa, que aún existo.*<sup>376</sup>

A rigor, a insatisfação de Rama não chegava a configurar-se como uma renúncia progressiva da própria identidade como observa-se, por exemplo, nos escritos de Robert Walser, em que existem personagens que desejam tão somente não serem ninguém. Para Gérard Genette, é possível observar em todos os escritos íntimos (diários, autobiografias, memórias, ficções) tentativas, por parte do escritor/autor, em constatar – fazendo notas, ou simplesmente escrevendo - que ele próprio possui uma existência concreta que não está ou caminha para a extinção, quer dizer, precisa aperceber-se importante, decisivo, e por isso busca constantemente impressões dessa “sobrevida”. Rama chegava, inclusive, a

<sup>374</sup> BERRY, Nicole. *O sentimento de identidade*. Tradução de Maria José R. Faria Coracini. São Paulo: Escuta, 1991, p. 15.

<sup>375</sup> Id, *Ibid.*, p. 53.

<sup>376</sup> RAMA, Á., *Op. cit.*, 2001, p. 112.

se imaginar aprisionado a uma engrenagem que não podia vencer, isto é, ele não conseguia romper com uma cadeia de repetições.

Com efeito, Genette sustenta que os escritores de diário não só se perguntam “quem são”, mas “se são”.<sup>377</sup> Caberia, então, saber se Rama teria motivos para se perguntar “eu sou?”. Talvez devêssemos procurar aí algum sentido duplo. Sobre essa questão, chamo a atenção para a pertinência do comentário de Jean Franco, quando informa que:

*Poco antes de morir, Ángel Rama me comentó en una carta que se sentía decepcionado por lo poco interés con que fue recibido su libro La transculturación narrativa en América Latina. Un nuevo libro escrito por un importante crítico de la cultura norteamericana o europea, habría recibido inmediatamente la atención merecida; mientras que éste, escrito por el crítico de la cultura más importante de América Latina, no provocó discusión, diálogo o comentario alguno.*<sup>378</sup>

Rama não encontrava um reconhecimento que recompensasse um esforço legítimo. No último volume de seu diário, Gide registra uma anedota política, da época da Segunda Guerra Mundial, que guarda alguma semelhança com os problemas que costumavam assombrar a vida intelectual latino-americana e, particularmente, a trajetória de Rama. A “estória” narra o encontro de duas lebres. Uma lebre está simplesmente comendo raízes na região da Alsácia, próxima a fronteira com a Alemanha. A outra lebre chega correndo e demonstra muita agitação; ela vem da Alemanha e, após cruzar a fronteira com a França, procura finalmente se tranquilizar. A partir daí se inicia um breve diálogo entre elas. A primeira diz: - O que está acontecendo? Por que chega assim tão agitada? A lebre, vinda da Alemanha, então, responde: - Não sabes? Na Alemanha estão perseguindo os cangurus! Em um tom cínico, a primeira lebre retruca: - Mas o que você tem a ver com isso, já que você é uma lebre? A lebre em fuga então conclui: - Sim, isso eu já sei, mas como poderei provar?

Convém dizer que existem muitos pontos de divergência e de convergência entre os diários de Gide e de Rama. Para seguir, ainda um pouco mais adiante nessa sorte de comparação, cabe atentar para a análise empreendida por Barthes a respeito da trajetória íntima, ou melhor, da evolução moral percorrida por Gide em seu diário:

<sup>377</sup> GENETTE, Gerard. “Le Journal-l’anti-journal”. In: *Revue Poétique*, n. 47, setembro de 1981.

<sup>378</sup> FRANCO, Jean. “Ángel Rama y la transculturación narrativa en América Latina”. In: *Sin nombre* - 14,3, 1984, p.68-73. (p. 68)

*El único punto en que se puede hablar de una evolución de Gide es este: en un determinado momento, la cuestión social empezó a importarle más que la cuestión moral. En 1901, escribía: “Cuestión social? Sin duda. Pero la cuestión moral es antecedente. El hombre es más interesante que los hombres; es a él y no a ellos a quien Dios hizo a su imagen. Cada cual es más valioso que todos” (Journal, p. 93). Más tarde, en 1934, cuando los trastornos del mundo lo alejan de la obra de arte: “Ya casi no queda nada en mí que no se compadezca. Miren donde miren mis ojos, solamente veo desamparo a mi alrededor. El que hoy sigue siendo contemplativo da muestras de una filosofía inhumana o de una ceguera monstruosa” (Journal, p. 1211). Pero se produce con ello una verdadera evolución? Como máximo, se da en él un recrudescimiento del fermento evangélico, al que se abandona más libremente, sin los impedimentos de la juventud; y también el peso de una actualidad que siempre sintió humanamente.<sup>379</sup>*

Seria apressado - e muito esquemático - simplesmente afirmar que Rama tenha percorrido um caminho inverso ao de Gide. Mas, não resta dúvida de que Rama demonstrou, ocasionalmente,<sup>380</sup> uma decepção ao ter orientado tanto a sua vida em conformidade com as chamadas “coordenadas intelectuais e comunitárias”. Isso, no fundo, soa como uma auto-ironia rondando uma espécie de ceticismo vigilante que, ao mesmo tempo em que acusa os limites dessas coordenadas, se mantém fiel ao seu propósito. Convém lembrar que, desde as suas primeiras anotações, o *Diario* se defrontaria com uma situação de violência e intolerância sem precedentes na história de seu país. Desde logo, e seguindo na argumentação de Barthes, isso significa que sobre o texto de Rama pesa tanto a força da atualidade quanto ecoam nele as palavras de Cortázar quando se refere às obrigações de um intelectual em um funesto momento da história latino-americana:

*Del exilio se ha escrito mucho y era necesario hacerlo porque callarse equivalía a darle la mejor carta de triunfo a la junta militar, que nos quería silenciosos, amargados y nostálgicos. Pero aún más se ha escrito en el exterior sobre la tortura, los asesinatos y las desapariciones, primero porque era más importante y segundo porque en múltiples oportunidades dispusimos de una información mucho más completa que la accesible en el conjunto del país.<sup>381</sup>*

Por conseguinte, ao escrever o seu diário, Rama não poderia simplesmente se desvencilhar da *vida nua*, tomada no sentido que lhe atribui Agamben – isto é, como

<sup>379</sup> BARTHES, R., Op. cit., 2003, p. 17.

<sup>380</sup> Sobretudo fora da esfera pública, portanto em seus escritos mais pessoais.

<sup>381</sup> CORTAZAR, Julio. *Argentina: años de alambradas culturales*, Barcelona: Muchnik, 1984, p. 8.

elemento político original para o exercício do poder soberano - <sup>382</sup> porque estava conscientemente dirigindo um diálogo com a grande sombra que assaltava o presente. Nesse aspecto, mesmo que Rama e Gide tenham vivido situações extremas, o contraste merece ser destacado:

*Se, contudo, a primeira guerra mundial encontrou nele alguma ressonância, a segunda já o achou um tanto impassível, numa posição acima dos conflitos. Já passara, então, pelo comunismo, já desistira de procurar qualquer solução fora de si mesmo. Adquirira aquela espécie de fatalismo que o levava a não procurar o abrigo anti-aéreo quando a cidade de Tunis, em que se achava, era bombardeada. Como que esperava, num misto de medo e curiosidade, a morte.*<sup>383</sup>

Conta-se, ainda, que Charles Du Bos teria ouvido Gide dizer: “O dever de um escritor, durante a guerra, é de não escrever.”<sup>384</sup> Provavelmente, Rama concordaria com Gide desde que essa postura não representasse uma omissão diante da realidade. O que importa, afinal, é o que o escritor pode fazer de sua arte, ou seja, uma forma de exercício de liberdade e soberania, incluindo aí o seu direito ao silêncio. No entanto, quando admitimos a impossibilidade de falar, surge vigorosamente uma demanda pelo testemunho pessoal.

*Tan descontentos están de su trabajo los artistas y los pensadores, que les parece no haber conseguido expresarse plenamente o dado a conocer su mensaje? Da la impresión de que su obra no ha sido su única meta, de que no agota, a sus propios ojos, su secreto, secreto que están impacientes de revelar por fin y de entregar al exterior, como si sus restantes textos no constituyeran un testimonio suficiente sobre su persona.*<sup>385</sup>

Diferente do desejo que move as chamadas decalcomanias ou grafomanias <sup>386</sup> - muito comuns no mundo contemporâneo -, o *Diário* de Rama está repleto de profundas reflexões morais que promovem uma aproximação quase imediata do leitor à vida do seu autor. Talvez, seja possível afirmar que o diário não tenha respondido satisfatoriamente às

<sup>382</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004. A *vida nua* é a vida excluída de qualquer direito, p. 187.

<sup>383</sup> OLINTO, A., Op. cit., 1955, p. 35.

<sup>384</sup> Apud OLINTO, A., Ibid., 1955, p. 35.

<sup>385</sup> GIRARD, A. “El diario como género literario”. *Revista de Occidente*, nº 182-183, 1996, p. 31-39. (p.31)

<sup>386</sup> Milan Kundera, em *O livro do riso e do esquecimento* chama de *grafomania* a notável proliferação de testemunhos escritos por pessoas como ‘Bibi’, personagem que manifesta a pretensão de escrever um livro. Ao ser indagada sobre o que exatamente escreveria, ela responde: “sobre o mundo tal como o vejo.”. In: KUNDERA, Milan. *O livro do riso e do esquecimento*. 2ª edição. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978, p. 95.

expectativas do público, mas, justamente por suas características, provoca uma sensação de incompletude no leitor, o qual se vê diante de uma escritura que se automutila constantemente, assim como leva esse mesmo efeito à personalidade que vai sendo refeita a partir dessa mesma fragmentação. Nesse sentido, o *Diario* de Rama se constitui como prova material dessa tentativa de se fixar no presente e neutralizar (na medida do possível) as recordações, os tormentos pessoais e as dores do passado. Porém, esse esquecimento nem sempre acontece impunemente.

Como já assinalai anteriormente, o *Diario* é um texto político e de difícil entendimento porquanto se inscreve num momento no qual Rama volta a correr o risco de utilizar a literatura como forma de exposição pessoal:

*Textos políticos e autobiográficos têm em comum o fato de partilharem um momento de leitura referencial explicitamente inserido no espectro de suas significações, não importa o quanto esse momento possa ser ilusório em seu modo e conteúdo temático: é o mortal “chifre do touro” ao qual se refere Michel Leiris em um texto que, na verdade, é tão político quanto autobiográfico.<sup>387</sup>*

Aplainando essa referência de Paul de Man a Michel Leiris, postulo que o *Diario* de Rama se oferece como um rito de passagem; uma transição para a “idade viril”,<sup>388</sup> o que equivale ao momento de retratar-se com lucidez, sem piedade e, decididamente, momento de não hesitar em desvalorizar-se e inclusive, de ofender-se:

*Como estoy acostumbrado a una cierta autoflagelación, es con sorpresa que descubro lo comprimido que vivo. Pero de inmediato pienso en Marta que está tan desquiciada por el medio y comprendo su estado depresivo pues está aún más falta que yo de comercio intelectual y no es criatura acostumbrada a vivir comprimida.<sup>389</sup>*

A pouco mais de três anos dessa entrada, em novembro de 1977, Rama prosseguiu esse exame de si quando registrou alguns dados que giram em torno de sua candidatura para uma vaga na universidade norte-americana “La Jolla”. Ao receber diversas cartas de recomendação, ele se diz assustado: “Es difícil, sobre todo para mi, verme desde fuera, saber quién soy para los demás. Pero parto siempre de una desvalorización interior de modo que toda atención me sorprende y me llena de

<sup>387</sup> DE MAN, Paul. *Alegorias da leitura*. Tradução de Lenita Esteves. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 311.

<sup>388</sup> LEIRIS, M., Op. cit., 2003.

<sup>389</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 57.

confusión.”<sup>390</sup> Mas, esse sintoma por certo não se relaciona somente com a vida na Venezuela ou, dito de outra forma, não era somente um resultado da sua experiência do exílio, muito embora essa condição tenha amplificado essa tendência a desvalorização interior até mesmo nos seus momentos mais produtivos. Nesse caso, vale a observação de Enrique Vila-Matas,<sup>391</sup> grande admirador do diário de Gide, quando sublinha:

*Sempre me chamou a atenção que simpatizasse com as doenças, parece-me que via nelas o ponto de partida para as febris atividades criativas. ‘Creio que as doenças’, escreve em seu diário em seis de fevereiro de 1944, ‘são chaves que nos podem abrir certas portas. Há um estado saudável que não nos permite compreender tudo (...). Nunca encontrei um desses que se gabam de nunca ter estado doentes que não seja de certa maneira um pouco tonto; como esses que se envaidecem de nunca ter viajado’.*<sup>392</sup>

Na verdade, trata-se de uma confissão de algo constitutivo do conjunto de sua vida. Maurice Blanchot chama a atenção para a forte pressão que nos atinge quando da falta de um confessor. Vale lembrar, aqui, a impressão que Victoria Verlichak - a biógrafa de Marta - teve em seu primeiro encontro com Rama, acontecido em 1975:

*Entre otras cosas, Ángel era extraordinariamente inteligente y cuando estaba de buen humor, era un placer conversar con él, por su cultura y perspicacia, por su ironía y su gracia. Tenía una mirada alerta y una seductora sonrisa. Sin embargo, los que lo frecuentaron percibían que Ángel poseía un costado impenetrable, que había algo que se guardaba para sí, que quizá tampoco jamás compartió con Marta.*<sup>393</sup>

Possivelmente, nessa “faceta impenetrável” se vislumbra a sombra do *Diario* de Rama; um diário que expressa uma demanda confessional ou, ainda, uma vontade de chegar aos espaços gelados do nosso mundo, tal como fez Kafka. Todavia, em que pese uma possível aproximação aos clássicos diários de escritores europeus, não podemos dizer que estamos em presença de um diário canônico, já que nele estão dispostas simultaneamente muitas inclinações. Além disso, é um texto que exerce uma sedução

<sup>390</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 92.

<sup>391</sup> Para esse escritor um diário pode chegar a exprimir as mesmas possibilidades e ambigüidades freqüentemente observadas nos romances. Aliás, em *O mal de Montano* (2005) Henrique Vila-Matas postula que certos escritores se saem melhor com os seus diários do que os seus próprios contos, romances etc.

<sup>392</sup> VILLA-MATAS, Enrique. *O Mal de Montano*. Tradução de Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Cosac & Naify, 2005, p. 112-113.

<sup>393</sup> VERLICHAK, Victoria. *Marta Traba. Una terquedad furibunda*. Buenos Aires: Editora Universidad Nacional de Tres de Febrero, 2001, p. 196-197.

justamente por estar nesse “lugar donde se encuentran las dos corrientes, la corriente del otro y la nuestra, en un espacio temporal inexcusable, en el que tantas veces insistió Antonio Machado.”.<sup>394</sup> Pensando em sua relação com Marta Traba diria que, mais do que se encontrar, essas correntes podem também entrelaçarem-se. Mas, para encontrar o lugar desse entrelaçamento que o *Diario* testemunha é preciso, antes, saber o que esse texto trouxe ou acrescentou à obra de Rama. Em outros termos, trata-se do real significado de uma escritura marginal<sup>395</sup> para a compreensão de um autor de ensaios seminais sobre a cultura latino-americana.

Eva Klein, em seu texto “Aspectos de un malestar: Ángel Rama y su Diario” traz um importante reconhecimento dessa questão:

*(...) el Diario de Rama es, de cierto modo, más actual y más cercano a la sensibilidad postmoderna que toda su importante reflexión teórica. Quisiera proponer que el Diario, por su espasmódica construcción; por su constante incredulidad frente a las verdades que en el discurso público se pretenden inamovibles; por su confesado tropiezo con una Latinoamérica que no le permite encontrar ni la unidad ni las posibilidades de homogeneidad que los textos teóricos proponen; por su cuestionamiento a muchos de los temas más brillantemente argumentados y defendidos en los ensayos; es, hoy por hoy, el más fresco de sus trabajos, el que mejor resiste los cambios de coyunturas políticas y sociales y cuya fecha de expiración está más borrosa.*<sup>396</sup>

Para prosseguir nessas complexas interrogações, talvez uma tenha faltado: para quem Rama escreve o *Diario*? Antes das possíveis respostas, considera-se o fato de que desde o falecimento de Rama e Traba, foi preciso esperar por quase duas décadas para que os seus dois cadernos pudessem aparecer publicamente.

Na verdade, trata-se de uma publicação póstuma do qual sabemos pouco, seja da sua história ou da sua projeção. Naturalmente, em decorrência de uma morte inesperada, desconhecemos se Rama deliberou sobre o assunto e, se o fez, em que termos isso se deu.

<sup>394</sup> TRAPIELLO, A., Op. cit., 1998, p. 73.

<sup>395</sup> A observação de Juan Gustavo Cobo Borda sobre o livro de contos inacabado de Marta Traba – *De la mañana a la noche: cuentos norteamericanos* – também aplica-se ao *Diario* de Rama: “Este pequeño libro, inconcluso pero audible, contribuye sin embargo a enriquecer la corriente infinita demostrándonos como la tradición, por más de ruptura que sea, no sólo se sostiene en las grandes obras, sino también en las marginalias reveladoras. Lo bueno de la literatura, además, es que cura de toda vanidad: comenzó antes de nosotros y continuará sin nuestra ayuda. Por ello mismo cada nueva palabra que a su caudal se aporte, ha de ser insustituible y personal.”. In: TRABA, Marta. *De la mañana a la noche: cuentos norteamericanos*. Montevideo: Monte Sexto, 1986, p. 15-16.

<sup>396</sup> KLEIN, Eva. “Aspectos de un malestar: Ángel Rama y su Diario”. In: *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias e Culturais*, n. 22/23, año 10/11, jul/jun - 2003/2004., p. 187-208. (p.191)

Do mesmo modo, desconhecemos o quanto a responsabilidade pela publicação do diário esteve sob o encargo de sua família.

No entanto, me arrisco a dizer que Rama escreveu não só para atender os seus leitores futuros - o que em parte justifica o seu caráter pouco intimista –, mas também para travar um diálogo explícito/implícito com uma pessoa muito próxima e especial para ele: Marta Traba. Minha hipótese é que o diálogo com Traba, ou melhor, a incorporação de sua voz no discurso de Rama é o resultado em uma das linhas de força que movem o diário.

- Capítulo III –

“Dónde el error?”

*Atrás de mim, mergulhava na noite o grupo dos meus infelizes companheiros. Já as suas vozes tinham há muito silenciado quando a minha começava apenas a cansar-se do solilóquio.*

(Michel Tournier, *Sexta-Feira ou os limbos do Pacífico*).

### 3.1 As feridas secretas

Conforme assinalei no capítulo anterior, logo nos seus primeiros movimentos, Rama confessa que procurou manter um diário na adolescência. Porém, argumenta um tanto furtivamente que tudo não passou de um projeto hipotético. Nesse sentido, cabe observar que os fantasmas da infância e da adolescência já se apresentam nos primeiros movimentos do *Diario* de Rama. Desde então, é significativo que ele se mostre preocupado e pense em prevenir-se contra um possível (re) abandono das anotações. Por certo que existiram motivos concretos para isso, afinal o *Diario* prenunciava um duro enfrentamento entre o autor e suas “feridas secretas”. É provável que Rama estivesse pensando num sentido para aquela primeira dissolução e assim (re)inicia suas anotações, precisamente a partir da reminiscência do dissolvido. Por sinal, convém observar que a prática do diário na adolescência sugere uma procura pela privacidade e se constitui como tentativa de “apropriação do espaço interior”.<sup>397</sup> A propósito, em seu já citado estudo sobre o exercício da amizade nos séculos XVIII e XIX, Vincent-Bufferault nos fala das “cruéis feridas de amor-próprio” lembrando que a “(...) a história da adolescência pode ser também a de um isolamento ligado a uma dificuldade fundamental em travar relações com os outros.”<sup>398</sup>

<sup>397</sup> PERROULT, Michelle. “Figuras e papéis”. In: PERROULT, Michelle. *História da vida privada 4: da Revolução Francesa à Primeira Guerra*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo, Companhia das Letras, 1991, p.166.

<sup>398</sup> VINCENT-BUFFAULT, Anne. *Da amizade: uma história do exercício da amizade nos séculos XVIII e XIX*. Tradução de Maria Luiza X. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 124-125.

Na matéria tratada nos dois capítulos anteriores, emergiram alguns aspectos relativos ao modo como Rama lidava com alguns afetos, destacando-se especialmente a rivalidade, o abandono, o egoísmo, a hostilidade, a conveniência. Mas, também, pude reconhecer a importância daqueles afetos coextensivos ou contrários a estes, como a amizade, o amor, a gratidão, a hospitalidade, o altruísmo e outros. Creio que, com tal procedimento – o de conhecer os afetos que o *Diário* emoldura –, talvez seja possível obter, mesmo que sumariamente, uma cartografia dos relacionamentos que o discurso do *Diário* abriga.

Anne Vincent-Buffault localiza bem a temática da minha investigação quando detecta certa marca antropológica na escrita do diário íntimo: “O diário íntimo aparece na confluência dos séculos XVIII e XIX. Ele procede de uma escrita de si efetuada numa solidão habitada pelos amigos, sem que eles sejam seus verdadeiros destinatários.”<sup>399</sup> Ou, em outros termos, “nomeados ou não no interior do diário, os amigos serão aqueles que farão o diário íntimo passar do segredo à publicação (...)”.<sup>400</sup> Vejamos, por exemplo, o que diz Michel Leiris a esse respeito em seu fascinante *A África fantasma*, um relato pessoalíssimo, em forma de diário, sobre a Missão Etnográfica e Lingüística que atravessou a África do Atlântico ao Mar Vermelho entre 1931 e 1933:

*Que meus companheiros – meus amigos – de viagem me desculpem se, ao longo deste diário, juízos não coincidam exatamente com os seus; se, às vezes, pareço não reconhecer o caráter coletivo de uma empresa de que eles – tanto ou mais do que eu – participaram; se me refiro a fatos da vida deles, como me refiro a não importa que fenômeno exterior visto sob meu próprio ponto de vista. Não tenho gosto nem habilidade para falar do que não conheço. Ora, logicamente, se há uma coisa que um homem possui o direito de conhecer, e pretenda formular, é ele mesmo, e, portanto, as sombras do mundo, de seus seres e coisas, como se projetam em seu espírito.*<sup>401</sup>

Obviamente, um empreendimento dessa natureza traz sempre algum tormento ou mal estar a quem escreve e se obstina na busca de sinceridade. É isso que podemos observar, por exemplo, nesse mesmo diário de Michel Leiris, confesso admirador do

<sup>399</sup> VINCENT-BUFFAULT, Anne. Op., cit., 1996, p. 17.

<sup>400</sup> Id., Ibid., p. 45. A hipótese da historiadora aposta na parceria entre a amizade e o exercício da solidão, ou seja, acredita nessa “amizade dos indivíduos às voltas consigo mesmos e tendo em si o pensamento dos outros, num diálogo silencioso.” ( p. 17)

<sup>401</sup> LEIRIS, Michel. *A África fantasma*. Tradução de André Pinto Peixoto. São Paulo: Cosac&Naify, 2007, p. 301.

filósofo genebrino Jean Jacques Rousseau.<sup>402</sup> Na passagem a seguir, encontramos o escritor-etnógrafo ensaiando um prefácio para o diário ainda em movimento:

*Trabalhei, desde ontem, na redação de um projeto de “Prefácio” para a eventual publicação destas notas. Tese: é pela subjetividade (levada a seu paroxismo) que se alcança a objetividade. De modo mais simples: escrevendo subjetivamente aumento o valor de meu testemunho, ao mostrar que a cada instante sei até onde vai o meu valor como testemunha.*

*(...) Alguns irão me censurar por eu atribuir muita importância a MINHA individualidade; ao meu esforço – bom jardineiro do eu – de germinar MINHAS impressões; pela falta do mínimo de objetividade necessária. (...) É levando o particular ao extremo que, com frequência, se atinge o geral; exibindo o coeficiente pessoal aos olhos de todos, permite-se o **cálculo do erro**; conduzindo a subjetividade ao ápice, toca-se a objetividade.*

*(...) Desde a origem, ao redigir este diário, lutei contra um veneno: a idéia de publicação.<sup>403</sup> (Grifos meus)*

É significativo que, na contemporaneidade, poucos esperem encontrar nas chamadas “escritas de si” ou “escritas íntimas” a presença de um senso de justiça em relação ao “si mesmo”. O filósofo Pascal traz uma abordagem do problema quando sustenta que:

*(...) o eu tem duas qualidades: é injusto em si, fazendo-se centro de tudo; é incômodo aos outros, querendo sujeitá-los: pois cada eu é o inimigo e desejaria ser o tirano de todos os outros. (...) Que desregramento do juízo, esse pelo qual não há quem não se coloque acima do resto do mundo e não ame mais seu próprio bem, e a duração de sua felicidade, e de sua vida, que ao do resto do mundo!<sup>404</sup>*

Tomando as afirmações sensatas e incisivas de Pascal, tenho procurado tomar o *Diário* de Rama como um documento com reflexões sinceras e ambivalentes que, logicamente, envolvem os seus leitores, os seus amigos e inimigos. Isso significa que devemos considerar o sujeito também em razão de seus fracassos e justificativas, perdas,

---

<sup>402</sup> A epígrafe inicial do diário de Leiris provém justamente do ato inaugural de *As Confissões* de Rousseau: “Eu só. Sinto meu coração e conheço os homens. Não sou feito como nenhum dos que já vi; e ousa crer que não sou feito como nenhum dos que existem. Se não sou melhor, sou, pelo menos, diferente. E só depois de me haver lido é que poderá alguém julgar se a natureza fez bem ou mal em quebrar a fôrma em que me moldou.” ROUSSEAU, Jean Jacques. *As Confissões*. Tradução de Rachel de Queiroz. São Paulo: Atena Editora, 1959, p. 11.

<sup>403</sup> LEIRIS, M., Op. cit., 2008, p. 301-304. Entrada de 04 de abril de 1932.

<sup>404</sup> PASCAL, Blaise. Os Pensadores. *Pensamentos*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 154-155.

submissões e lutos mal-elaborados.<sup>405</sup> Nesse sentido, a dualidade entre a fé numa divindade justa<sup>406</sup> de um Sancho Pança e o temor de um Dom Quixote atormentado por demônios interiores e perversos, que crê interferirem diretamente na sua vida, entendo que é com este último que Rama aparentemente mais se identificava. Rama, assim como o cavaleiro andante Dom Quixote, abandonaria os seus interesses pessoais em nome de uma expectativa coletiva; se disporia, inclusive, a ser ferido – sem lastimar - em nome dessa causa até porque desejava o amparo dela.<sup>407</sup>

Um registro relevante nesse sentido é recolhido pelo *Diario*, logo após Rama perceber que se transformara num empecilho para a realização de certos interesses mesquinhos dentro da UCV - Universidade Central da Venezuelana. Assim, em 22 de setembro de 1978, ao decidir renunciar à *Escola de Letras* da Universidade caraquenha, Rama percebera - muito a contragosto - a satisfação que a sua atitude causara na cúpula da Instituição. Como em muitas outras ocasiões, Rama expressaria todo o seu desalento diante da falta de interesse pela vida acadêmica e pelos “níveis superiores de conhecimento.”<sup>408</sup> Talvez não seja arbitrário afirmar que por isso se justificava o seu desprezo pelos meios intelectuais e acadêmicos venezuelanos. Todavia, num esforço de crítica racional,<sup>409</sup> ele acabou chegando a um termo de explicação para as atitudes do meio acadêmico venezuelano que nega tanto o gosto pelo perverso quanto o desejo de efusão:

*No creo que obedezca a perversidades: simplemente obedece a ignorancia de los valores, a falta de respecto para la cultura, a un horizonte tan estrecho, simplista e interesado, que parece imposible que pueda existir. Otra vez con la provincia hemos dado, Sancho.*<sup>410</sup>

Nessa sorte de monodílogo, o “eu” que enuncia identifica-se com Dom Quixote ao falar com um interlocutor imaginário – Sancho Pança - que não é outro senão ele

<sup>405</sup> Penso aqui, sobretudo na sua relação com a mãe, com o primeiro casamento e sua terra natal.

<sup>406</sup> Para Sancho Pança Deus fornece o mal, mas oferece também o remédio.

<sup>407</sup> Ora, sabemos que o empenho de Rama esteve sempre voltado para a realização de uma rede latino-americana de mobilização social e trocas culturais – que antes se fazia identificada pelo seu vínculo com o Uruguai e, depois, passou a ser tecida desde o exílio. Contudo, premido pela situação de insegurança generalizada vivida na Venezuela - talvez um espelho da América Latina nos anos setenta -, Rama se vê as voltas com questões menores e quase sempre se surpreende com a presença constante da injustiça na vida social venezuelana.

<sup>408</sup> RAMA, Ángel. *Diario*. Caracas: Ediciones Trilce, 2001, p. 114.

<sup>409</sup> Segundo Anne Dufourmantelle, (...) o pensamento é, por essência, um potencial de domínio. Ele nunca deixa de encaminhar o desconhecido ao conhecido, de fatiar o mistério para fazê-lo seu, para clareá-lo. Nomeá-lo”. In: *Da hospitalidade*. Tradução de Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003, p. 29-30.

<sup>410</sup> RAMA, Á., *Ibid.*, p. 114.

mesmo – Rama. Na dupla imagem que fez de si, observa-se uma escrita cifrada reclamando a dor daquilo que poderíamos chamar de uma cruel ferida de amor-próprio. Do mesmo modo, talvez possamos ver que se escondeu aí uma vergonha que o *Diario* tratou de salvaguardar na medida em que permitiu uma contemplação de si com os olhos dos outros:

*Es como un dolor juvenil, el del malquerido, el que más me toca. He resuelto irme y esperaba que me dijeran “Ángel, no nos dejes! Te necesitamos! Tú eres uno de los nuestros”. Otra vez me engañaba – esa sensibilidad de adolescente puro y fervoroso! – pues ellos están en su juego dentro del cual yo no cuento.*<sup>411</sup>

A “sensibilidade de adolescente” talvez seja menos a reclamação pela permanência de um estado de espírito do que a expressão de uma moral ressentida, que esteve sempre à procura de garantia, de proteção, de salvaguarda. A figura da mãe de Rama entra aí como pano de fundo para que possamos compreender esse tipo de sentimento em toda sua extensão. Além disso, na auto-observação que o *Diario* proporciona, a comparação que Rama fez de si com alguns personagens literários – como Dom Quixote e Sancho Pança - não se configura nenhuma exceção, na verdade ela toma um espaço de relevância no texto.

As palavras de Cioran soam reveladoras:

*Escrever é um vício de que podemos cansar-nos. Na verdade, escrevo cada vez menos e acabarei sem dúvida não escrevendo mais, por já não achar a menor graça neste combate com os outros e comigo mesmo.*

*Quando nos dedicamos a um assunto, qualquer que seja, experimentamos um sentimento de plenitude acompanhado de uma ponta de arrogância. Fenômeno mais estranho ainda: essa sensação de superioridade quando evocamos um personagem que admiramos. No meio de uma frase, com que facilidade nos consideramos o centro do mundo! Escrever e venerar não andam juntos: quer se queira ou não, falar de Deus é olhá-lo do alto. A escrita é a desforra da criatura e sua resposta a uma Criação sabotada.*<sup>412</sup>

O fato é que não é fácil abdicar da lisonja, quer seja no trato com os outros ou consigo mesmo. Seja como for, é preciso reconhecer a disposição de Rama em não mais

<sup>411</sup> RAMA, Á. Op. cit., 2001, p. 113.

<sup>412</sup> CIORAN, E.M. *Exercícios de admiração: ensaios e perfis*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2001, p. 124.

enganar-se. Em todo caso, vale retomar a famosa posição de Pascal, para quem o amor-próprio quase sempre prevalece sobre o amor à verdade:

*Assim, a vida humana nada mais é que uma perpétua ilusão; não fazemos outra coisa senão nos enganarmos e adularmos mutuamente. Ninguém fala de nós em nossa presença como fala em nossa ausência. A união existente entre os homens se assenta apenas nesse mútuo engano; e poucas amizades subsistiriam se todos soubessem o que deles dizem os amigos quando não estão presentes, mesmo quando falam com sinceridade e sem paixões. O homem não passa, portanto, de disfarce, mentira e hipocrisia, tanto em face de si próprio como em relação aos outros. Não quer que lhe digam verdades e evita dizê-las aos outros; e todos esses propósitos, tão alheios a justiça e à razão, têm em seu coração raízes naturais.*<sup>413</sup>

Para além ou aquém do que se espera de uma escrita íntima, pode-se perceber na maior parte delas uma estratégia do escritor no sentido de camuflar as piores disposições do espírito, as atitudes mais lamentáveis e os desejos mais malditos. Como observou Wittgenstein, um quadro sintomático necessariamente se revela na e pela linguagem e, sendo um diário o instrumento utilizado, pode-se dizer que o sintoma (que já se apresenta como remédio) se revela por meio de sua escrita intensamente fragmentária. Eis por que faz sentido afirmar que o *Diário* de Rama se inclina para a intensidade:

*Pensar a intensidade ou pensar intensamente é uma forma de pensar o aberto, o acontecimento, esses momentos excepcionais, nos quais se interrompem a regularidade e a necessidade, mesmo por um instante. Este pensamento é, por natureza, assistemático e fragmentário. A intensidade somente pode ser pensada de forma intempestiva, fugaz e provisória, semelhante a pinceladas impressionistas que revelam alguns momentos, percebidos por um brilho peculiar, ou seja, pela sua intensidade.*<sup>414</sup>

Sendo assim, cabe dizer que essa escrita proposta para o cotidiano se assentou sobre um tempo inconstante e volátil (tempo intensivo) cujos movimentos foram acompanhados e recapturados como forma de encontrar outros sentidos para o vivido. Quando Rama dava início ao seu *Diário* - nos anos setenta – vigorava uma concepção bastante politizada do intelectual (e de escritor), ou seja, a de alguém atento ou mesmo aliado dos sistemas de poder. Obviamente que, pelo bem desses mesmos poderes, o intelectual deveria honrosamente sacrificar a autonomia de sua própria voz. Porém, não

<sup>413</sup> PASCAL, B., Op. cit., 1973, p. 70.

<sup>414</sup> ORTEGA, Francisco. *Intensidade: para uma história herética da filosofia*. Goiânia: Ed. UFG, 1998, p. 8-9.

seria equivocado dizer que Rama sempre se inclinou a um modelo alternativo de intelectual: mais precisamente um modelo que poderia elevar ao máximo a sua independência permeando a sua condição exilada e possibilitando uma nova maneira de exercício da crítica. Isso confluindo com a adoção de uma perspectiva mais maleável em relação aos significados do passado e as esperanças futuras. Assim, o texto do *Diario* se lhe oferecia também como um espaço transgressor de reflexão sobre a sua própria condição de intelectual.

*Entre el “yo” y el “super ego” puestos en pugna, creo haber seguido a este y no al primero: excesiva fe o respecto de las coordenadas sociales que rigen los valores? O por lo mismo desconfianza, temor o vergüenza de lo que el primero pedía? Por el “super ego” he ido a la defensa de lo social, y cuando ella pareció demasiado reseca para la vida interior, he pretendido volverme a ésta, recuperar mi yo, vivo, confusamente, entre una niebla. No sé si en este deambular insatisfecho y nervioso, no ha perdido a ambos y me he perdido.*<sup>415</sup>

Desse ponto de vista, o *Diario* está repleto de impressões e de descrições psicológicas próprias de um ser ferido e exposto em suas fraquezas fundamentais. Contudo, resta examinar o grau e a natureza dessas feridas, isto é, saber qual a sua relevância diante de um “plano de liberdade” na medida em que, como assinala Jankélévitch, “(...) sólo nos confesamos porque ya somos libres”<sup>416</sup> ou, se elas justamente vêm coincidir com os grandes dramas da existência.

Mesmo que alguns pudores transitem pelo texto do *Diario*, isso não deve impedir-nos de reconhecer que Rama tenha conseguido ensaiar algumas possíveis “saídas” ou “fugas” para o que vivia com grande desassossego.

Sendo assim, o *Diario* se assentaria num paradoxo: pretendeu enfrentar o “horror” - em sentido grego - da experiência subjetiva, mas o fazendo tentando evitar que a vida interior ganhasse destaque em relação aos acontecimentos da vida coletiva. O que preocupava Rama eram as conseqüências desse enfrentamento como, por exemplo, o receio de fechar-se demasiadamente e perder-se nessa interioridade - aparentemente inóspita ou pouco cultivada. Conseqüência lógica, Rama não suportaria fugir do que julgava serem suas responsabilidades. No fundo, o que se coloca em questão é uma escolha, como aquela do personagem beckettiano ao proclamar que: “O tempo que temos para passar na terra não é tão longo para que o utilizemos em outra coisa além de nós

<sup>415</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 48.

<sup>416</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *La mala conciencia*. Traducción de José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 121.

mesmos.”.<sup>417</sup> Já sublinhei como Rama definiu o seu “eu” não tanto em termos de características individuais e de experiências subjetivas, mas em sua relação direta com a cultura uruguaia e com os seus pares. O caderno se tornava assim uma barricada contra a força das circunstâncias. É o que se nota, por exemplo, quando Rama informa ter passado dez dias em Barcelona, confessando estar feliz por ter retomado o amor profundo com Traba. Acusando um “eu” particularmente censurado ele anota: “Acostumbrado a apretar los dientes, trabajar y desatenderme (cuando no a odiarme) es con una gratitud profunda que vuelvo a vivir con ella, viéndola, sintiéndola, queriéndola.”<sup>418</sup> Assim, não seria de todo arriscado dizer que Rama esteve sempre à espreita do desejo do *outro*.

Na verdade, isso significa que o consolo buscado no *Diario* convergiu para um exercício de linguagem que restaurou o sabor da vida e, conseqüentemente, que teria o poder de fazê-lo esquecer ou, se possível, de superar as agruras do momento - quase sempre revestidas de rumações passadas. “Al despertar compruebo, sin mucha satisfacción pero con sorpresa, que aún existo.”<sup>419</sup> Nietzsche dizia que o homem que se despreza ao menos respeita aquele dentro de si que despreza. É o caso de Rama.

### 3.2 O *phármakon* e a morte

Como no filme de Ingmar Bergman, *O sétimo selo* (1956), no qual é narrada a parábola de um perturbado e solitário cavaleiro medieval que, juntamente com o seu escudeiro e com todos que vão aparecendo pelo caminho, percebe que a morte está sempre à espreita semeando a incerteza entre os homens, observo a presença por vezes incômoda e angustiante do sentimento de morte ao longo do texto de Rama. Inclusive, ela ronda a escrita mesmo quando não é nomeada, como nessa sorte de negação do desejo faustiano: “Soy de los que lamentarán irse sin haber podido ver y saber más cosas, tanto nuevas como viejas.”<sup>420</sup> A esse respeito podemos recorrer a Philippe Áries quando nos lembra que

*Na segunda fase da Idade Média, do século XII ao século XIV, quando foram lançadas as bases do que viria a ser a civilização moderna, um*

<sup>417</sup> Citado por CIORAN, E.M., Op. cit., 2001, p. 64.

<sup>418</sup> RAMA, Á..Op. cit., 2001, p. 115.

<sup>419</sup> Id., Ibid., p. 112.

<sup>420</sup> Id., Ibid., p. 76.

*sentimento mais pessoal e mais interiorizado da morte, da própria morte, traduziu o violento apego às coisas da vida, bem como (...) o gosto amargo do fracasso, confundido com a mortalidade: uma paixão de ser, uma inquietude de não ser bastante.*<sup>421</sup>

Creio que Rama esteve próximo desse sentimento mais pessoal e interiorizado da morte. Se, a princípio, como observou Jorge Lafforgue, no *Diario* não se encontra nenhum sinal de religiosidade ou de algum tipo de confiança mística<sup>422</sup> que orientem a vida de Rama,<sup>423</sup> não podemos dizer o mesmo em relação à presença de uma filosofia que confere um significado para a morte na sua relação direta com a vida, ou seja, a morte como material “negativo” da vida. Montaigne, em franca dívida com os estóicos, dizia que: “Filosofar é aprender a morrer.”<sup>424</sup> Rama se mantém fiel aos ensinamentos de Montaigne, porém creio que o complementa com uma concepção mais objetiva da morte, como a sustentada por Jankélévitch. Segundo ele: “La muerte no se aprende. No hay nada que aprender en ella. En principio es una cosa que se hace una vez en la vida, y esta primera vez es la última, por definición.”<sup>425</sup>

Portanto, daqui em diante será necessário decifrar os fragmentos desse discurso filosófico sobre a morte dispersos no *Diario*. A dificuldade consiste em trabalhar com um discurso que é, em boa medida, poeticamente inconsciente e fantasmático. A despeito disso, ainda assim, é um discurso que se caracteriza como memória:

*A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações.*<sup>426</sup>

Por isso, devemos partir do pressuposto de que Rama não pensava na morte num sentido geral, mas na (possibilidade de) sua própria morte e na (possibilidade de) morte

<sup>421</sup> ÁRIES, Philippe. *História da morte no ocidente*. Tradução de Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003, p. 101-102.

<sup>422</sup> Penso aqui em algum sentido de conceber a vida como preparação para a morte.

<sup>423</sup> LAFFORGUE, Jorge. *Cartografía personal: escritos y escritores de América Latina*, Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2005. Diz Lafforgue: “Angel Rama no era devoto de ninguna religión que pregonase la vida como preparación para la muerte. Por el contrario, la tensión entre la presencia de una y la inevitabilidad de la otra es constante, fuerte, abrumadora. Los niveles en que aparece la acechanza de la muerte en su *Diario* van desde los problemas de salud hasta la extrema fugacidad del tiempo.”, p. 395-396.

<sup>424</sup> MONTAIGNE, Michel de. *Ensaíos*, Tradução de Sérgio Milliet. Porto Alegre: Editora Globo, 1962, p. 367.

<sup>425</sup> JANKÉLEVITCH, Vladimir. *Pensar la muerte*. Traducción de Horacio Zabaljáuregui. México: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 31.

<sup>426</sup> NORA, Pierre. “Entre a História e a memória: a problemática dos lugares”. In: *Revista Projeto História* n. 10, São Paulo: EDUC, 1981, p. 8.

das pessoas mais caras a ele. As suas palavras expressam a qualidade de um ser em vias de desaparecer ou, para usar a expressão de Heidegger, de um *ser-para-a-morte*. A “antecipação” da possibilidade da morte se transforma num lamento não pela morte em si, mas por aquilo que através dela é subtraído da vida.

Um caso exemplar a esse respeito é o extremo desespero que se manifesta na reação de Rama frente ao modo inelutável e fatídico como Marta se entregou ao seu problema de saúde, antecipando-se diagnósticos negativos. Desse modo, a doença da esposa assumia para ele não só um sinal do fracasso da capacidade redentora do amor como, também, um fracasso da vontade de seguir vivendo sem a sua presença:

*Dos operaciones psíquicas que le conozco bien me llevaron a un estado de angustia en que me daba contra las paredes: la imaginación desencadenada, ingobernable, que domina todo y la arrastra en un vórtice contra el cual todo razonamiento es vano y la imposibilidad de sostener por mucho tiempo ese estado de frenesi psíquico, buscando desesperadamente el modo de cortarlo sin reflexionar mucho sobre a qué medios apelar para eso: **darse muerte sería un modo de poner fin al frenesi de estar viendo la muerte inminente.**<sup>427</sup> (grifos meus)*

Rama procurava consolação com o *Diario*, embora nem sempre conseguisse se livrar das ansiedades e dos temores inexplicados. Desejava viver o seu *kepos* (jardim) com o *Diario*, à maneira de um Epicuro, perseguindo com certa obstinação esse espaço de encontro longe dos distúrbios da vida pública. No entanto, era essa mesma vida pública que o perturbava de modo assustador. Olgária Matos explica que a filosofia para Epicuro era uma atividade generosa e, sendo assim, a filósofa salienta ainda: “O logos filosófico traz a verdade iluminadora: é o discurso que se faz *pharmakon*, remédio que dissolve crenças e superstições – fonte do medo e dos males da alma.”<sup>428</sup> Assim, quando penso no *tetrapharmakon* (os quatro remédios)<sup>429</sup> proposto por Epicuro, faço uma idéia do quanto Rama necessitava da tranqüilidade de todos eles. Nesse sentido, considerando as palavras que Cioran dedicou ao amigo Samuel Beckett, diria que a posição de Rama se antagoniza a do escritor irlandês:

*Coisa difícil de acreditar, e até monstruosa: não fala mal de ninguém, ignora a função higiênica da malevolência, suas virtudes salutaras, sua*

<sup>427</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 153.

<sup>428</sup> MATOS, Olgária. *Filosofia: a polifonia da razão*. São Paulo: Scipione, 1997, p. 7-8.

<sup>429</sup> São eles: “não há o que temer dos deuses”; “não há nada a temer quanto à morte”; “pode-se suportar a dor” e “pode-se alcançar a felicidade”. Esses eram os ensinamentos básicos aprendidos na escola de Epicuro. In: MATOS, O., Op. cit., 1997, p. 7.

*qualidade de exatório. Nunca o ouvi difamar amigos nem inimigos. Esta é uma forma de superioridade que lastimo e pela qual deve inconscientemente sofrer. Se me impedissem de falar mal dos outros, quantas perturbações e angústias, quantas complicações no futuro!*<sup>430</sup>

Vale aqui, também, recorrer às célebres palavras do filósofo holandês Baruch de Espinosa: “O homem livre em nada pensa menos que na morte; e a sua sabedoria não é uma meditação da morte, mas da vida.”<sup>431</sup> Evidentemente, a segunda parte da proposição acorda com tudo o que Rama se propôs a realizar; ele sempre demonstrou muita curiosidade por tudo o que aconteceu e acontecia no mundo e, em virtude disso, soube reconhecer os limites do seu próprio olhar. Podemos dizer, inclusive, que o seu ritmo de vida parecia acompanhar o pensamento de Montaigne: “Quero que ajamos e que prolonguemos os ofícios da vida tanto quanto pudermos; e que a morte me encontre plantando repolhos, mas despreocupado dela, e mais ainda do meu jardim imperfeito.”<sup>432</sup>

Contudo, voltando a Espinosa, cabem algumas considerações específicas à primeira parte da sua proposição, ou seja, aquela que dispensa ou desobriga a filosofia de pensar e manter uma relação com a morte. Pensar a morte no *Diário* de Rama é antes de tudo pensar uma estratégia de aceitação dela mesma; de coabitação num tempo-espaco sempre indefinido. Antes mesmo de chegarmos a pensar propriamente na morte, as mais diversas experiências mostram que é possível nos relacionar com ela e servi-la de várias maneiras. No jogo das relações sociais a pulsão de morte está sempre bem presente dividindo espaço com as demandas da vida.

Em 1976, na cidade de Houston (Texas, EUA), Rama se submeteu a uma cirurgia no coração que o marcaria profunda e definitivamente. Os primeiros sinais da doença cardíaca se deram no nervoso ambiente cultural de Montevideu, em 1969. Após sofrer uma endocardite, Rama foi obrigado a permanecer internado por dois meses em um hospital. Mas, foi somente anos depois, com a dita operação, que ele descobre o absurdo da existência sob o prisma da morte. Sai da mesa de cirurgia com um marca-passo que irá lembrá-lo permanentemente da brevidade da vida e do desencontro do ser com o seu destino.

<sup>430</sup> CIORAN, E. M., Op. cit., 2001, p. 64.

<sup>431</sup> ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Tradução de Joaquim de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 272.

<sup>432</sup> MONTAIGNE, Op. cit., 1962, p. 272.

Ao listar uma série de inseguranças (dez no total) que explicam o seu estado de angústia<sup>433</sup> vivido de forma intermitente, aos quarenta e oito anos, Rama termina a sua lista designando nada menos do que com a sua “angústia vital”:

*Tiene que ver con la edad, con la convicción de que ya hay esperanzas frustradas, con la necesaria aceptación de las realidades y de las **inminencias del fin**. Tener que decirte: lo que debes hacer es lo que ya hiciste, está en el pasado, no en el futuro y por tanto debes medirlo objetivamente en sus reales límites. La en apariencia inagotable fuente de la posibilidad, está cerrada.*<sup>434</sup> (grifos meus)

Vale observar como Rama se empenha em transmitir uma tranquilidade em relação à força da morte que, no fundo, não é fácil sustentar. Para Sigmund Freud, o ser humano acaba pagando um alto preço por dispensar à morte um tratamento convencional ou, dito de outra forma, de silenciar a morte ao retirá-la da vida. Não obstante, considera que:

*De fato, é impossível imaginar nossa própria morte e, sempre que tentamos fazê-lo, podemos perceber que ainda estamos presentes como espectadores. Por isso, a escola psicanalítica pôde aventurar-se a afirmar que no fundo ninguém crê em sua própria morte, ou, dizendo a mesma coisa de outra maneira, que no inconsciente cada um de nós está convencido de sua própria imortalidade.*<sup>435</sup>

Considerando o raciocínio de Freud, uma dúvida fica no ar: não será o cuidado aparentemente excessivo com o *Diario* uma forma de manter um relacionamento direto com a morte? Como se Rama no fundo estivesse buscando uma forma de suportar a vida:

*Los hombres muy voluntaristas y empecinados, como yo, son también quienes se **entregan en manos de fuerzas mayores en las que confían**. Nunca ha tenido temor ante ningún viaje, nunca he vacilado ante una operación por riesgosa que fuera: en las salas de espera de los médicos, en las clínicas de los hospitales, en el sillón de los dentistas he sentido siempre una inmensa paz y me he adormecido con una secreta felicidad, confiado, entregado. Pienso que aunque sí, la rechazo interiormente, haré lo mismo **cuando venga la muerte, cerraré con calma el libro, sin duda lamentando no haber tenido tiempo para un trabajo más, otro ensayo para otro libro inconcluso.***<sup>436</sup> (grifos meus)

<sup>433</sup> Um pouco a maneira do cavaleiro medieval de Bergman que não vê mais sentido em sua existência.

<sup>434</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 51.

<sup>435</sup> FREUD, Sigmund. “Nossa atitude para com a morte”. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XVI, p. 327.

<sup>436</sup> RAMA, Á., Ibid., p. 140.

Nessa passagem, Rama mostra claramente que acreditava na ideia da legibilidade do mundo, cara a Hans Blumentberg. Isto é, acreditava que a Vida se faz conforme um livro e que, portanto, é um Livro, o que lhe confere tanto a legibilidade quanto a necessidade de aprender a linguagem do mundo.<sup>437</sup> Além disso, nesse fechar o livro, Rama evoca a calma com que suportaria o lamento desse gesto.

Lembro que Blanchot criticava escritores como Kleist, Dostoievsky e Rilke por não terem a devida paciência em relação à morte. Assim, sustenta Blanchot, a morte aparece como “outra”, como estrangeira. Se a vida é como um livro e a morte o seu fechamento inevitável, a autoconsciência se faz como um palimpsesto que exige tanto o trabalho de investigação e decifração como o de apagamento.

Na passagem acima, Rama parece ter se pautado por uma concepção estóica da morte. A filosofia estóica postula que só poderemos vencer o medo da morte quando conseguirmos nos ajustar a ordem natural do universo, ou seja, nos ajustar a uma ordem que se faz independente de um tempo da vontade. No tempo da morte nada mais se consoma ou se decide. Não por acaso, ao falar dos sérios problemas com os dentes, Rama citou *The way of all flesh* (O caminho de toda carne), título de um dos livros de Samuel Butler:

*Soy paciente, más de lo que pueden pensar quienes me conocen como agitado, me dispongo con expresa voluntad de ánimo para pasar por todo, resignadamente. The way of all flesh, me digo, con el título de Butler, pero no puedo impedir la vívida imagen de la decadencia y del previsible final que contemplo como sorprendido, curioso, dispuesto.*  
438

É verdade que Rama não escondeu o sentimento de repulsa interior que sentia diante da morte e, talvez, isso possa ser tomado como um reconhecimento de que era necessário para ele vencer esse sentimento. Hegel<sup>439</sup> dizia que somente a suprema comoção de enfrentamento com a angústia da morte, mais além de qualquer representação artificial que possamos fazer dela, pode oferecer uma oportunidade para a verdade, porque a reconciliação absoluta exige uma comoção que só pode ser produzida

<sup>437</sup> AGUILAR, Carlos. (notas da tradução) “O nome dos juizes dos mortos.” In: BLUMEMBERG, Hans. *Vollzähligkeit der Sterne Die*, com o título provisório de “A completitude das estrelas”. Acesso em: 12/03/09 > <http://avernadaesquinat.blogspot.com/2008/01/hans-blumentberg-os-juizes-dos-mortos.html> <

<sup>438</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 38.

<sup>439</sup> HEGEL, G. W. F. “Dialética do senhor e do escravo”, In: *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 2002, *passim*.

pelo terror que imprime em nós o estranho abismo do encontro com a morte. O *Diario* está atravessado por essa comoção que alterna diversos graus de intensidade.

A proximidade com a morte se converte, assim, numa forma privilegiada de escapar aos perigos do solilóquio ou, para usar os termos hegelianos, a forma mais apropriada de escapar de uma autoconsciência que tende a se encastelar na positividade da realidade. Para Hegel, vivemos quase sempre fugindo da morte e temos medo de encarar a desolação advinda desse encontro inexorável. Leandro Konder aprofunda ainda mais a questão ao dizer que:

*A conquista da razão, portanto, depende – segundo Hegel - da capacidade que a consciência venha a adquirir de olhar a morte de frente, aproximar-se dela, permanecer junto dela, conviver com a sua presença assustadora (em vez de contorná-la e fingir que ela não existe). Só assim a consciência consegue enriquecer-se, assumindo seriamente os seus limites, incorporando - dolorosamente - a dimensão do negativo à sua compreensão do mundo e de si mesma. “O espírito” - lê-se na Fenomenologia do Espírito – “só conquista a sua verdade quando é capaz de se encontrar a si mesmo na mais absoluta dilaceração”. (...) Mas a história rebelou-se contra os que proclamavam os seus direitos sobre ela. A prática desmoralizou a teoria que se considerava a sua carcereira e fugiu por todas as janelas. E o revolucionário foi obrigado a constatar, como qualquer homem comum, que a morte o está a devorar a cada momento. Volta a colocar-se, então, em nome da vida, a necessidade de incorporar o negativo à consciência. Através da autocrítica. Ou - se a expressão em latim não lhes parecer muito rebarbativa - através do curriculum mortis.<sup>440</sup>*

A idéia de *curriculum mortis* vem esclarecer o que tenho argumentado em relação à função (autocrítica) do *Diario* na obra mais ampla de Rama. Konder se vale dessa idéia para desestabilizar o sentido do que se convencionou chamar de *curriculum vitae*. Assim, ele lembra que:

*A verdadeira autocrítica exige uma espécie de “complementação negativa” para o curriculum vitae: depois de apregoar os seus êxitos e os seus méritos, a pessoa enfrenta o desafio de reconhecer as suas frustrações, as suas deficiências, os seus fracassos, as suas fraquezas. Talvez possamos chamar a essa reconstituição dolorosa e necessária de curriculum mortis. Os indivíduos mais gravemente contaminados pela ideologia “triumfalista” que se manifesta no curriculum vitae, carecem de sensibilidade, de madura lucidez e de coragem intelectual para a elaboração desse curriculum mortis.*

<sup>440</sup> KONDER, Leandro. “O ‘*curriculum mortis*’ e a reabilitação da autocrítica”. Disponível em: <http://www.apagina.pt/arquivo/ImprimirArtigo.asp?ID=6068>. Acesso em 02/04/2009.

A morte enquanto iminência do fim também fez Rama refletir sobre a fugacidade do tempo e a mal dizer os problemas – “humilhantes”, segundo ele - relacionados à sua saúde, mas os quais suportava com estóica paciência.<sup>441</sup> Essa paciência com as próprias doenças e também com à morte exige uma entrada numa outra temporalidade que o *Diario* propicia. Tanto em um diário quanto na morte não existe um final previamente definido, uma forma precisa ou uma meta a ser alcançada. Quando Rama falava de “surpresa” ao contemplar o “previsível final”, na verdade, ele estava explorando uma faceta da morte, isto é, seu potencial de estranhamento que resulta numa indeterminação absoluta.

### 3.3 O arco de Filoctetes

Proponho pensar um paralelo entre a existência precária de Rama e a lendária figura grega de Filoctetes.<sup>442</sup> De certa forma, o exílio de Rama guarda alguma semelhança com a história do guerreiro que fora completamente abandonado numa ilha.

Mais uma vez, Gide vem guiar a minha leitura. Resgato, aqui, uma fala do personagem Filoctetes adaptado para uma de suas peças teatrais.<sup>443</sup> O guerreiro se encontra respondendo à perplexidade de Ulisses sobre o seu longo convívio com a dor e o silêncio:

---

<sup>441</sup> RAMA, Á. Op. cit., 2001, p. 37.

<sup>442</sup> Filoctetes – vencedor de Páris - fora um dos pretendentes de Helena. Como narra a *Iliáda*, na segunda expedição contra Tróia, Filoctetes, filho de Péias, comandou sete navios com cinquenta arqueiros que rumavam para Tróia. Mas quando os gregos fizeram uma escala na ilha de Tênedos uma serpente mordeu um dos pés de Filoctetes durante a realização de um sacrifício ao deus Apolo. No local da picada apareceu uma ferida que exalava um cheiro tão desagradável e dores horríveis que Ulisses convenceu os demais chefes gregos a abandonar Filoctetes na ilha de Lemnos. Lá permaneceu por dez anos. O castigo (a ferida) deveu-se à quebra de uma promessa que Filoctetes havia feito ao amigo Hércules. Foi Filoctetes quem acendeu o fogo na pira que consumiu Hércules no monte Etna. Por esse favor ele recebeu do próprio Hércules o seu arco e as suas flechas, com a condição de não revelar a ninguém o local de sua morte. Mas Filoctetes acabou cedendo. Pressionado por muitas perguntas Filoctetes subiu ao monte Etna e mesmo sem falar nada ele bateu com o pé no lugar onde fora acesa a pira. Sófocles escreveu sobre Filoctetes, fazendo dele o protagonista de uma tragédia que veio compor – junto com Ajax e Electra - o ciclo troiano. Interessava a Sófocles o conflito de um indivíduo com a sociedade. É esse o motor da peça: um indivíduo de grande valor pessoal, porém vivendo uma existência precária: compulsivamente só e sem amigos.

<sup>443</sup> “Para André Gide, em seu *Philoctète*, a obstinação do eremita inválido assume um caráter quase místico. Ao persistir em sua vida lúgubre e solitária, o Filoctetes de Gide conquista o amor de um Neoptólemo mais pueril e até angaria o respeito de um Odisseu menos severo. Ele pratica uma espécie de virtude superior não apenas à virtude deste último, com seu código de obediência às demandas do grupo, mas também à do primeiro, que se esquece de suas obrigações patrióticas em favor de um afeto pessoal”. WILSON, Edmund. “Filoctetes: a ferida e o arco”. In: *Filoctetes*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Ed. 34, 2009, p. 207.

*Já te disse; não me compreendeste? Exprimo-me melhor desde que não falo mais aos homens. Minha ocupação, entre a caça e o sono, é o pensamento. Como, na solidão, nada perturba, nem mesmo a dor, minhas idéias, elas tomaram um curso sutil que às vezes eu próprio tenho dificuldade em seguir. Compreendi mais segredos sobre a vida do que me revelaram todos os meus mestres. Ocupei-me ainda em analisar as minhas dores, e quanto mais bela a frase me saía, mais me servia de consolo; às vezes, chegava a esquecer a tristeza pelo fato de dizê-la.*<sup>444</sup>

A personagem de Gide se atualiza de maneira surpreendente. Segundo o crítico Edmund Wilson, o Filoctetes de Gide “é, de fato, um homem de letras: ao mesmo tempo um artista e um moralista, cujo gênio se torna mais puro e profundo em razão de sua proscricção e isolamento.”<sup>445</sup> No entanto, as fraquezas e inseguranças vividas por Rama não podem ser explicadas somente através da análise das circunstâncias adversas e das pressões externas. Há que se considerar um sentimento íntimo com o qual, confessou, nunca soube lidar satisfatoriamente. Do mesmo modo que no famoso mito da espada de Dâmocles,<sup>446</sup> Rama era consciente do poder e do prestígio que detinha e da liderança que exercia junto à intelectualidade latino-americana. Contudo, mais do que nunca, pesava sobre ele a precariedade e o risco que o exercício desse poder significava.

É claro que não podemos nos esquecer que esse estado de espírito foi solenemente compartilhado com a sua companheira: “Nos pasamos prometiéndonos paz e inmovilidad y estamos siempre en la agitación y la angustia.”<sup>447</sup> A anotação, simplesmente informada como “Sábado 15”, é de 1980; portanto, quando o casal já estava vivendo nos EUA. Aliás, essa espécie de promessa sempre inalcançada, talvez possa ser considerada uma tônica no relacionamento do casal. Certamente, esse era um problema

<sup>444</sup> GIDE, André. *A volta do filho pródigo*. Tradução de Ivo Barroso. São Paulo: Nova Fronteira, 1984, p. 100.

<sup>445</sup> WILSON, E., Op. cit., 2009, p. 207.

<sup>446</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p.122. Com muitos detalhes, Rama revela ao longo do *Diario* os padecimentos sofridos com os seus problemas dentários. Após uma passagem pouco satisfatória pela APUC (Associação dos Professores da Universidade Central) em Caracas ele se decide seguir o trabalho com um dentista particular. “Efectivamente deberé hacerlo: ao irme me dijo que tenía un foco infeccioso en la base de un diente. Desde El año 69 en que tuve la endocarditis y me sacaron cinco piezas por una piorrea generalizada, esta es mi espada de Damocles. No sufro tanto como vivo en la aprensión y en la depresión por la incesante consulta de dentistas. (...) Las miserias de la vejez, algo adelantadas quizás, pero suficientes para provocar la depresión y la inseguridad para el futuro. A Marta le molesta mucho que diga que los médicos y los hospitales están inscriptos en mi futuro”. No mito o tirano Dionísio, rei de Siracusa no século IV A.C., costumava receber do cortesão e amigo Dâmocles insinuações quanto à felicidade que por ventura sentiria se ocupasse o lugar do rei. Dionísio resolve então promover a experiência para que Dâmocles possa assim viver a sua vida por um dia apenas. Oferece um suntuoso jantar que Dâmocles aproveita até perceber que existia uma espada pendurada no teto e dirigida a cabeça de quem estivesse sentado ao trono. Faço aqui um uso mais abrangente do possível significado do mito grego, entendo ser essa uma mensagem cifrada de Rama. Na minha interpretação ele seria simultaneamente os dois personagens, Dionísio e Dâmocles.

<sup>447</sup> Id.,Ibid.,p. 142.

que Rama não queria perder de vista. Na realidade, ele sabia o quanto Traba poderia ser impaciente e insegura com as situações desfavoráveis. Nessa estadia na Venezuela, Rama possuía uma vantagem em relação à Traba: ele era mais conhecido e “reconhecido” do que ela nos meios intelectuais. Aliás, essa situação seria análoga àquela vivida por eles, anos antes, no Uruguai. As dificuldades mais particulares de Traba aparecem antecipadas logo no primeiro mês de iniciado o *Diario*:

*No está bien Marta. Por ahora atribuye a sus conflictos con el medio y a la dificultad para conseguir trabajo, un desacomodo que me temo tenga causas más profundas y para mí inexplicables todavía. Inseguridad. Esa es la palabra que define, hoy, vida y conciencia. Pero no puede responder a los problemas actuales que, por difíciles que sean, permiten un tratamiento adulto. Sin duda estos problemas remueven raíces ocultas y lejanas de mi vida, como si las hicieran andar, concitan la inseguridad adolescente y, más lejos aún, una de la infancia que tercamente siempre ha estado y está resguardada en las sombras.*<sup>448</sup>

Antes de tudo, cabe dizer que o método de análise que Rama empregara para compreender sua companheira praticamente não se alteraria quando ele procedera ao seu próprio autoexame. De resto, tudo o que se refere ao afastamento de Caracas e às primeiras aproximações aos EUA são relevantes para os meus propósitos porque, além de ser um divisor de águas na estrutura do *Diario* - pois Rama faz uma última anotação em novembro de 1978 quando ainda estava em Caracas e, depois de vários meses, reinicia em 01 de fevereiro de 1980, em Washington –, a passagem permitiu que Rama ingressasse num outro patamar de reconhecimento profissional. No entanto, gostaria de destacar a intuição quase premonitória de Rama em relação ao que – sobretudo em termos burocráticos – iria logo em seguida encontrar nessa nova trajetória:

*Debo empezar la gestión de visa americana, que siempre me provoca un vacío en el estómago y ganas de vomitar. Armarse de paciencia, levantarse a las 5 AM, ir a hacer dos horas de cola en la calle y llegar a la ventanilla para oír el dictamen impasible. Maldita sea!*<sup>449</sup>

Que não se pense que, depois disso, Rama não previsse superar essa situação de inquietude e solidão em que se encontrava na Venezuela. Em 23 de setembro de 1978, a situação era a seguinte: desde Barcelona, Traba tentava refazer-se dos golpes sofridos em

<sup>448</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 44.

<sup>449</sup> Id.,Ibid., p.122.

Caracas, ao passo que Rama, nesse mesmo tempo, constatava e previa: “El diario ha venido, de golpe, como un confesionario: por lo tanto reflejará este estado de soledad y de acosamiento, más que la totalidad de mi vida. Y seguramente no será por mucho tiempo.”<sup>450</sup> Mas, aqui uma questão se impõe: o que impede que o *Diario* não fosse mais utilizado como um confessional? Ou, ainda, porque seria tão importante evitar avaliar um “eu” parcelado? Obviamente, Rama possuía alguns segredos íntimos que não queria revelar, inconfessáveis do ponto de vista de um diário que, provavelmente, viria a público. Embora, talvez, isso fosse uma prova de que ele estivesse cedendo à “tentação” de uma mudança radical na vida com a perspectiva de residência dos EUA. Ou, desde outro ângulo, como num ato de contenção intelectual, Rama simplesmente estaria querendo não contradizer aquilo que ele estabeleceu na abertura do *Diario*: “(...) ni público ni íntimo.”

Talvez, nenhum gênero literário combine mais com a prática surrealista da montagem<sup>451</sup> do que um diário visto a partir de sua abertura e incompletude constitutiva. Com isso, é a própria idéia de “obra” que se decompõe juntamente com as suas pretensões de fechamento ou acabamento. Freud instou que a memória e a escrita significavam um ato de esforço. No caso de um diário, a pergunta poderia ser: a escrita seria um esforço de eternizar – como num sacrifício - uma vida agonizante? Ludwig Klages<sup>452</sup> apresentou na sociedade psicanalítica de Viena uma instigante conferência intitulada *Da psicología da escritura*. Entre os seus ouvintes estava o doutor Sigmund Freud. A intervenção de Freud instaurou uma polêmica com Klages porquanto questionava se a escritura - enquanto um movimento de expressão - seria uma manifestação da personalidade como um todo ou se resultaria apenas de uma parte dela. E, se a conclusão apontar para a parte continuava Freud, de qual parte se trata? Ou, em outras palavras, de que lugar “agimos” quando escrevemos?

Nesse caso, então, estaríamos lidando com certa ingenuidade de Rama ao crer que, através da escrita, poderia mostrar a totalidade de sua vida. Enrique Vila-Matas, em um de seus delírios (literários) criativos, nos dá algumas pistas para refletir o dilema da escrita como ocultação do sujeito:

*Coincidências e causalidades. Pensando nelas, agora me dou conta de que Sergio Pitol escreveu, em 1994, um relato intitulado O obscuro*

<sup>450</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 114.

<sup>451</sup> Como apreciava experimentar Walter Benjamin em seus escritos mais autobiográficos.

<sup>452</sup> Psicólogo e filósofo alemão (1872-1956).

*irmão gêmeo, e que abria com uma citação de Justo Navarro: Ser escritor é converter-se num estranho, num estrangeiro: é preciso começar a traduzir-se a si mesmo. Escrever é um caso de ‘impersonation’, de suplantação da personalidade. Escrever é fazer-se passar por outro.*<sup>453</sup>

Na verdade, o relato citado é uma referência direta a Faulkner. O escritor dizia que um romance “é a vida secreta de um escritor, o obscuro irmão gêmeo de um homem.”<sup>454</sup> Mas, obviamente, Faulkner tinha em mente os romances e não os diários. De qualquer forma, um diário não deixa de ser um documento literário e as vozes ouvidas por um romancista também são as mesmas que chegam a um diarista. Portanto, a “loucura” ou a imaginação de prontidão atinge a ambos sem distinções substanciais. A questão me faz pensar outra vez nos “sueños de la vigilia” compartilhados entre Rama e Traba:

*Acho que todos os seres humanos entram na existência sem saber distinguir direito entre o real e o que é sonhado; de fato, a vida infantil é em boa parte imaginária. O processo de socialização, o que chamamos de educar, ou amadurecer, ou crescer, consiste precisamente em podar as florescências fantasiosas, fechar as portas do delírio, amputar nossa capacidade de sonhar acordados; e aí de quem não souber selar essa fissura com o outro lado, porque provavelmente será considerado um pobre doido.*<sup>455</sup>

Creio que Rama não deixou de perceber as ambivalências e ambigüidades que giram em torno das relações de amizade. No entanto, esse foi um campo de ilusões e de erros, tanto para ele quanto para Traba: “(...) cuando el viento sopla en contra, se esfuman los amigos y los apoyos, no hay una voz para defender.”<sup>456</sup> Um exemplo ilustrativo dessa experiência – pela qual a relação de amizade permanece misturada a um sentimento adolescente em torno dessa mesma relação – pode ser encontrado particularmente no novo círculo de amizade em que o casal ingressara em território venezuelano:

*Que otra razón para que retome este diario olvidado que el **sentirme herido, sufriente y apenado**? Podría preguntarse en qué planeta estoy, con qué gente debo tratar, quiénes son y qué móviles mueven sus*

<sup>453</sup> VILA-MATAS, Enrique. *O mal de Montano*. Tradução de Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Cosac Naify, 2005, p. 16.

<sup>454</sup> Apud: MONTERO, Rosa. *A louca da casa*. Tradução de Paulina Wacht e Ari Roitman. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004, p. 14.

<sup>455</sup> Id., *Ibid.*, p. 14.

<sup>456</sup> RAMA, Á., *Op. cit.*, 2001, p. 111.

*conductas. En estos días he renunciado a la Escuela de Letras anunciando que no soy candidato a la reelección en diciembre y he percibido la satisfacción de todos, esos que se titulan mis amigos y a quienes yo he tratado como tales: el decano Rafael Di Prisco, su mujer, Vilma Vargas, el director de la Escuela Luis Navarrete. Cómo pense que eran mis amigos? Son diez años de vida en común pero ahora, llegados al poder, han dejado de ser amigos, son simplemente funcionarios en su juego de intereses y yo les molesto. Es como un dolor juvenil, el del malquerido, el que más me toca. He resueltoirme y esperaba que me dijeran “Ángel, no nos dejes! Te necesitamos! Tu eres uno de los nuestros”. Otra vez me engañaba – esa sensibilidad de adolescente puro y fervoroso! – pues ellos están en su juego dentro del cual yo no cuento.<sup>457</sup> (Grifos meus)*

Essa passagem contém importantes revelações. Rama acusa um golpe forte ao ponto de desencadear uma severa autocrítica. Sobretudo, porque ele se vê como um reincidente, como alguém que ainda não aprendeu as lições básicas. Por outro lado, uma mudança significativa se avizinhava: se um dia Rama chegou a pensar na amizade como uma espécie de instituição,<sup>458</sup> agora ele passava a ter a certeza de que ela deveria, antes, constituir-se numa eleição. Entretanto, isso não era propriamente uma solução para os seus problemas, porque, mesmo em suas amizades “eleitas”, ele acabava em algum momento se frustrando na medida em que acreditava ingenuamente na “boa fé” das pessoas.

No dia 1 de fevereiro de 1980, Rama (re)iniciava um novo caderno de seu *Diario*: “Ignoro por qué esta anotación, que había previsto para hace seis meses, aparece repentinamente hoy.”<sup>459</sup> Desse momento em diante,<sup>460</sup> ele se comprometeria com uma postura diferente: revelava o que, até então, fora o *Diario* e enuncia como seriam as

<sup>457</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 113.

<sup>458</sup> Rama pensava que as amizades poderiam encontrar no campo ideológico das instituições (revistas, grupos de trabalho, universidades, projetos editoriais etc.) um meio propício para se consolidarem. Entretanto, ele vê a corrupção desse campo que se divide em grupos menores e sectários, assumindo inclusive contornos xenófobos. “Los viejos resortes de la solidaridad grupal funcionan. Y también, lo que es más grave, una cierta complicidad tácita, con las posiciones xenófobas.” Id., Ibid., p. 121.

<sup>459</sup> Id., Ibid., p.123.

<sup>460</sup> Em fins dos anos setenta, a permanência de Rama na Venezuela se tornava insustentável. Por outro lado, os convites de trabalho nos EUA se tornavam cada vez mais tentadores. Rama sentia-se atraído pelo grau de especialização alcançado pelos intelectuais norte-americanos. Contudo, quanto mais ele se aproximava dos EUA, mais temia entrar na mira da sua própria crítica mordaz aos intelectuais e a cultura norte-americana. A maioria desses intelectuais – pensava Rama – incorria num grande desvio: se fechavam em horizontes com algumas variantes: universidades, campos disciplinares, guetos intelectuais etc. Podemos imaginar que a solução ideal para Rama seria uma sorte de combinação: o grau de especialização, as excelentes bibliotecas e as conexões acadêmicas dos norte-americanos com a concepção de “professor-intelectual-escriptor” existente na América Latina. Vale destacar que Rama detecta nessa concepção a influência direta dos modelos franceses no continente latino-americano. Na verdade seria precisamente essa concepção que tornava possível um escape das diferenças esquemáticas que simplesmente marcam o antagonismo entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos. Segundo Rama, existia muito mais “una diferencia de culturas, no solo de niveles de especialización más complejos y desarrollados.” Id., Ibid., p. 136.

próximas anotações. Chegamos aqui em um ponto chave em relação às suas expectativas com o *Diario*: segundo Rama, as anotações não seriam mais feitas a “golpes vallejianos.”.<sup>461</sup> Isso significa que, até novembro de 1978 - data “aberta” de sua última anotação -, o *Diario* vinha se mantendo fielmente comprometido com o presente e suas determinações. A questão suscita a presença do primeiro livro publicado por Vallejo, *Los heraldos negros* (1918), cujo poema do mesmo título dá mostras do que pode ser considerada uma poesia arrebatada pela urgência das dores vivenciais:

*Há golpes na vida, tão fortes... Eu não sei!  
Golpes como do ódio de Deus; como se diante deles  
a ressaca de todo o sofrimento  
se empoçasse na alma... Eu não sei!*

*São poucos; mas são... Abrem fendas escuras  
no rosto mais fero e no dorso mais forte.  
Serão talvez os potros de bárbaros átilas;  
ou os arautos negros que nos manda a Morte.*

*São as quedas profundas dos Cristos da alma,  
de alguma fé adorável que o Destino blasfema.  
Esses golpes sangrentos são as crepitações  
de algum pão que se queima na boca do forno.*

*E o homem... Pobre... pobre! Volta os olhos, como  
quando alguém bate as mãos por trás de nós;  
vira os olhos loucos, e tudo que foi vivido  
se empoça, como charco de culpa, no olhar.  
Há golpes na vida, tão fortes... Eu não sei!*<sup>462</sup>

Rama iria, assim, reclamar um espaço maior no *Diario* para escapar a esse destino “vallejiano” da sua escrita, isto é, um destino atado ao desassossego e a desolação. Assim, procurava atualizar o *Diario* com uma apreensão mais seletiva e esporádica da vida. Desejava recobrar a esperança na vida que pulsava naqueles momentos que ele julgava serem mais significativos. Portanto, Rama fez a opção por uma noção de subjetividade alternativa, menos contínua e coerente. Por isso, se pode dizer que pretendia relativizar os sentimentos de perda; não buscava mais identificar-se ou conciliar-se com a sua terra, subentendendo-se aqui o “pequeno” universo uruguaio. Nessa nova estratégia discursiva, Rama quis dissipar as suas culpas e conter o caos instalado à sua volta; conter um tipo de morte que não cessava. O seu principal objetivo

<sup>461</sup> RAMA, À., Op. cit., 2001, p.123.

<sup>462</sup> VALLEJO, Cesar. *Poesia Completa*. Tradução de Thiago de Mello. Rio de Janeiro: Editora Itatiaia, 2005, p. 39.

era chegar às remoções, o que requeria uma compreensão dos seus sentimentos e de suas paixões. Para cumprir esse fim, ele projetava, de algum modo, mapear um conjunto de emoções.

Sob esse aspecto, o *Diario* assume uma busca declarada pelas “reavivaciones”, para as quais, vale trazer para a discussão a concepção de passado ativo sustentada pelo filósofo Paul Ricoeur:

*Aunque, en efecto, los hechos son imborrables y no puede deshacerse lo que se ha hecho, ni hacer que lo que ha sucedido no suceda, el sentido de lo que pasó, por el contrario, no está fijado de una vez por todas. Además de que los acontecimientos del pasado pueden interpretarse de otra manera, la carga moral vinculada a la relación de deuda respecto al pasado puede incrementarse o rebajarse, según tengan primacía la acusación, que encierra al culpable en el sentimiento doloroso de lo irreversible, o el perdón, que abre la perspectiva de la exención de la deuda, que equivale a una conversión del propio sentido del pasado. Podemos considerar este fenómeno de la reinterpretación tanto en el plano moral como en el del simple relato, como un caso de acción retroactiva de la intencionalidad del futuro sobre la aprehensión del pasado.*<sup>463</sup>

Diante da situação preocupante, Rama acreditava que “todo el problema de estos años radica en mantener una vida interior exaltante.”<sup>464</sup> Não deixa de ser uma reação “esperada” para quem pensava possuir apenas um “remedo” de vida.<sup>465</sup> Nesse instante de grande desconforto, Rama presenciava o colapso de praticamente todas as suas possibilidades de reconhecimento pessoal ligadas ao seu passado:

*También con Beto, con quien creo que hubo aún menos comunicación: la conversación rotando sobre la editorial Arca se hizo tan fantasmal como el tema. Sentí que era mejor que yo no volviera más, que ya no tenía un lugar posible ni era necesitado. La visión de los jóvenes que Beto exponía señalaba un corte para él y para mí también: ya no había comunicación posible, me decía, tu ya has sido olvidado, nadie te conoce, nadie te reclama.*<sup>466</sup>

Esse registro se atém a uma conversa com o amigo e parceiro editorial Alberto Oreggioni ou, simplesmente Beto, como era conhecido entre os amigos. Beto se tornou

<sup>463</sup> RICOEUR, Paul. *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Traducción de Gabriel Aranzueque. Madrid: Arrecife-Universidad Autónoma de Madrid, 1999, p. 49.

<sup>464</sup> RAMA, Á. Op. cit., 2001, p. 123.

<sup>465</sup> É assim que Rama se refere em um encontro com a sua irmã Lilia: “No había visto a mi hermana por seis años, pero no bien pasados los saludos y afectos, fue como reinstalarse en una vida corriente, de plática emnuda algo rutinaria pero sabrosa: un remedo de vidas instaladas en lugares fijos para las cuales los días se vuelven rosarios parejos.” Id., Ibid., p. 123.

<sup>466</sup> Id., Ibid., p. 123.

também o seu procurador, ou seja, o responsável por todos os assuntos patrimoniais de Rama <sup>467</sup> após a sua saída de Montevideu. A partir dessa conversa, não é difícil imaginar como também outros emblemas de “uma vida” desapareciam em série porquanto todos iam se tornando cada vez mais fantasmáticos: *Arca*, *Marcha*, *Ayacucho* e, quem sabe, poder-se-ia incluir aquele mais decisivo: a América Latina.

Não obstante, Rama precisava refazer uma identidade que, bruscamente, se desmoronava e assumir que o mundo também não era mais o mesmo. Mas, em que medida Rama conseguiu corresponder a essas mudanças? “Quando mudamos muito” – afirma Nietzsche - “nossos amigos que não mudaram se tornam fantasmas do nosso passado: sua voz nos chega vaga e horripilante – como se ouvíssemos a nós mesmos, porém mais jovens, mais duros e imaturos.” <sup>468</sup> Em um plano estritamente pessoal, não seria forçoso dizer que Rama sacrificou suas paixões em benefício de ideais que o encaminharam para a infelicidade. Nesse sentido, o *Diario* representa um balanço (crítico) sobre tal comportamento.

Em um contexto bem distinto deste, Remo Bodei coloca o problema da seguinte forma:

*Obedecer el imperioso reclamo de los impulsos, rendirse a las lisonjas sinuosas de los deseos significaría abandonarse inermes a estados de ánimo imprevisibles y contradictorios, renunciar a la libertad, a la conciencia y al autocontrol en beneficio de un amo interior más exigente que los externos.* <sup>469</sup>

Voltando à passagem da conversa de Rama com Beto, diria que, de certa forma, se encontra ali mais uma experiência ou um ritual simbólico da morte. Por isso, o peso do passado e as marcas da nacionalidade se tornaram insuportáveis para Rama. No capítulo XIII de seus *Ensaio*s, intitulado *De como julgar a morte*, Montaigne explica que, como a maioria das pessoas nunca se convence de uma possível proximidade com a morte, é correto deduzir que quase sempre costumamos dar

*(...) excessiva importância a nós mesmos; é como se tudo sofresse, de algum modo, com o nosso desaparecimento, e se apiedasse de nós, pois nessa visão perturbada faz-nos ver as coisas diferentes do que*

<sup>467</sup> Incluindo a própria editorial *Arca* que, com a ausência de Rama, ele passou a dirigir.

<sup>468</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano II*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 113.

<sup>469</sup> BODEI, Remo. *Geometría de las pasiones*. Traducción de Isidro Rojas. México: Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 3.

*realmente são. Parece-nos que elas se afastam de nós, quando nossos olhos é que fraquejam.*<sup>470</sup>

Parece que Rama não conseguiu se livrar dessa visão algo turva ou distorcida da realidade. Seja como for, me arrisco a dizer que a sua “fase norte-americana” trouxe uma preocupação mais imediata e, ao mesmo tempo, íntima com a morte: “Con la recuperación del ciclo de las estaciones, en USA, también he recuperado la extremada fugacidad del tiempo, mi propio desintegrarme dentro de el, la oscura premonición que dice ‘ya es tarde.’”<sup>471</sup>

### 3.4 Rama: a moral e o alvo

À medida que avançamos na leitura do *Diario*, podemos ter uma idéia mais precisa do quanto Rama realmente sofria com o peso de tais rejeições. Talvez, se possa pensar aqui na presença um tanto quanto obscura do medo do outro. A questão convoca Kant. Para o filósofo alemão, o homem não deve ser visto ou tratado simplesmente como um meio. Se assim o for, só poderemos reter dele uma faceta, quer dizer, uma equivalência com um determinado preço. Isso significa que, para Kant, o homem deve ser visto ao mesmo tempo como um fim.<sup>472</sup> De fato, estes questionamentos clássicos de Kant se tornaram problemas de ordem prática na vida de Rama. Nesse quadro, o mesmo Kant observa que:

*Na realidade, é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever. Acontece por vezes na verdade que, apesar do mais agudo exame de consciência, não possamos encontrar nada, fora do motivo moral do dever, que pudesse ser suficientemente forte para nos impelir a tal ou tal boa ação ou a tal grande sacrifício. Mas daqui não se pode concluir com segurança que não tenha sido um impulso secreto do amor-próprio, oculto sob a simples capa daquela idéia, a verdadeira causa determinante da vontade. Gostamos de lisonjear-nos então com um móbil mais nobre que falsamente nos arrogamos; mas em realidade, mesmo pelo exame mais esforçado, nunca podemos penetrar completamente até aos móveis secretos dos nossos atos, porque, quando se fala de valor*

<sup>470</sup> MONTAIGNE, M., Op. cit., 1962, p. 312.

<sup>471</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 124.

<sup>472</sup> KANT, Immanuel. “Fundamentação da metafísica dos costumes”. In: *Os Pensadores*. Textos selecionados por Marilena Chauí; traduções de Tânia Maria Bernkopf, Paulo Quintela, Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980, *passim*.

*moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que se não vêem.*<sup>473</sup>

A preocupação com a questão moral no *Diario* avança em várias frentes, chegando inclusive ao *marketing* político da Venezuela. Em um “pintoresco diálogo” com o amigo e desenhista gráfico argentino Juan Fresán,<sup>474</sup> Rama ficara sabendo da imensa dificuldade encontrada pelos *experts* em publicidade para criar a imagem de Piñerúa Ordaz<sup>475</sup> – o candidato da AD - Ação Democrática. Nessa construção de artifícios, valia (e vale) praticamente tudo: desde conferir “vida” a um sorriso até suscitar a “verdade” de um olhar. Em síntese, o que estava em jogo era a forja de uma “figura” como um todo:

*Este modo planificado de forjar el candidato, “haciéndole una figura”, produce vértigo y horror de nuestra civilización. Conozco lo que Jacobo Borges ha venido haciendo de Teodoro Petkoff, para transformarlo en el Robert Redford de la política venezolana y lo que antes hizo con José Vicente Rangel, sugiriéndolo, por la vestidura y posición del cuerpo, como un símil del santón popular José Gegorio Hernández. Se trata de vender un producto: no hay ya ingenuidad romántica, salvo en los grupos de izquierda que son, a la vez, más puros y más arcaicos. La disociación entre Idea, carácter, cultura, doctrinas, proyectos, por un lado y aspecto-discursos-imagen, por otra, es propia de nuestro tiempo y patentiza su estructura compleja, artificial y fraudulenta. Es el fin de toda moral.*<sup>476</sup> (grifos meus)

Rama aprofundou e aguçou a crítica à história presente. Não obstante, ele não encontrava motivos para seguir vivendo nessa luta constante que estava sendo a sua vida.<sup>477</sup> A razão da gravidade - apontada no cenário político – ao ser transposta para o campo literário e cultural, resulta de sua aversão ao comportamento de alguns intelectuais, particularmente os intelectuais chilenos. Na verdade, essa aversão resulta de uma mudança de idéia em relação a esses mesmos intelectuais. A ótica do exílio parece ter sido aí decisiva. Rama resistia em aceitar que o exílio pudesse deformar o caráter de um intelectual, mas a realidade insistia em fazer oposição às suas convicções. A crítica aos chilenos não poderia ser mais incisiva:

<sup>473</sup> KANT, Immanuel, Op. cit., 1980, p. 119.

<sup>474</sup> Fresán foi o responsável pelo desenho da Biblioteca *Ayacucho* – exilado na Venezuela por aqueles anos.

<sup>475</sup> Luis Piñerúa Ordaz concorreu a presidência da república em dezembro de 1978, mas perdeu as eleições para o candidato social-cristão Luis Herrera Campins.

<sup>476</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 71.

<sup>477</sup> Rama menciona um poema de Béquier.

*Quizás por percibirlos ahora en el exilio, sueltos, separados de su medio, sumergidos en outro distinto. Ahora me parecen “flojos”, bastante mal preparados intelectualmente, algo simples y cerradamente nacionalistas, con un horizonte acortado, frecuentemente reducidos a debates nimios como de pátio de vecindad y muy a menudo dotados de falsa cordialidad, como de un sistema defensivo (ofensivo) basado en la simpatía, tras del cual está agazapado un oportunismo primário. La tragedia política ha acentuado alguna de estas “imposibilidades” que diría Borges, pero los ha endiosado haciéndoles perder la timidez: entre otros exiliados asombra el desinterés chileno por toda otra tragedia que no sea la suya y su evidente voluntad de no asociarse con otros pueblos en reclamaciones dramáticas que pudieron empañar su papel protagónico. Una suerte de arrogancia portaliana, sólo que transportada ahora a la izquierda.*<sup>478</sup>

O que emerge desse balanço – que, de certa forma resulta numa posição acerca do “nacional” - é um incômodo estranhamento: Rama argumenta que, apesar de ter estado diversas vezes no Chile, não havia percebido nada parecido com o que decidiu, então, registrar no *Diario*. Sendo assim, interrompera a anotação deixando na forma de enigma uma pergunta que, mesmo *a posteriori*, permaneceria em suspenso: “Cambiaron ellos o cambie yo?”.<sup>479</sup> Ora, para além de quem mudou ou não, a questão pode ser colocada em termos do progresso do livre-pensar:

*Não se pode ilustrar melhor a diferença entre o livre-pensar de ontem e o de hoje do que recordando aquela frase que exigiu toda a intrepidez do século passado para ser compreendida e enunciada, mas que, medida pelo discernimento atual, reduz-se a uma involuntária ingenuidade – refiro-me a frase de Voltaire: “Croyez-moi, mon ami, l’erreur aussi a son mérite” [Acredite, meu amigo, também o erro tem seu mérito].*<sup>480</sup>

Fica evidente, assim, mais uma vez, o diferencial que o *Diario* traz ao pensamento e à obra de Rama. Temos aí um movimento vivo de seu livre pensar atuando em várias frentes, seja em relação a si ou ao outro. Rama queria e sentia a necessidade de distinguir-se da postura assumida por esses intelectuais chilenos.

Se houve um amigo dos tempos uruguaios com o qual Rama conseguiu manter um vínculo mais estável, este foi Carlos Martínez Moreno. Embora tenha conquistado um respeitável reconhecimento como crítico teatral vinculado ao semanário *Brecha*, Martínez

<sup>478</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 71.

<sup>479</sup> Id., Ibid., p. 72.

<sup>480</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano II*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 18.

Moreno foi escritor, docente, além de famoso advogado. Desde a juventude, Martínez Moreno esteve muito próximo a Rama e o *Diario* vem precisamente homologar essa amizade duradoura. Em anotação de 06 de fevereiro de 1978, Rama não hesitou em traçar uma imagem muito particular do amigo. Embora a conversa tenha acontecido em Caracas, tudo se voltava para a presença, quase sempre, perturbadora do Uruguai:

*Carlos Martínez Moreno es una portentosa colección de historias a cual más macabra o irracional sobre la represión militar, las que cuenta con toda precisión (fechas, nombres, articulación narrativa) y con una gozosa pasión literaria: son casos del código penal en la boca de un gran penalista, que me hacen pensar en Flaubert y que C.M.M. maneja tanto para informar de la dictadura militar como para construir su literatura.*<sup>481</sup>

A observação não poderia ser mais precisa: entramos no tema daquela que, talvez, seja a obra mais polêmica de Martínez Moreno: *El color que el infierno me escondiera*. A obra foi publicada pela primeira vez no México, em 1981, e, no Uruguai, por motivos óbvios, só apareceu em 1986. O livro trata dos anos trágicos da guerrilha Tupamara e cada capítulo vem acompanhado de epígrafes dos versos de Dante em sua famosa descida ao inferno. Mas, o inferno, nesse caso, se vive mesmo na própria terra e aparece carregado de perplexidades. Nesse sentido, um dos temas importantes do livro de Martínez Moreno gira em torno da execução de um carrasco. O tema se desdobra no problema da justiça que, aliás, é recorrente na obra de Martínez Moreno, podendo inclusive ser apreciado já em sua primeira novela *El paredón* (1960). Rama salienta ainda que, por sua

*condición de abogado defensor dispone de un material asombroso y de un conocimiento interno de lo ocurrido. Y, cosa que me parece tan importante como eso, de una perspectiva equilibrada, atenta y cordial para sus protagonistas pero a la vez consciente de los errores que permite la mejor restauración de la verdad histórica.*<sup>482</sup> (grifos meus)

Por isso, entendo que a consciência dos erros e a restauração de uma verdade histórica foram questões que Rama perseguiu obstinadamente e dividiu esse interesse

<sup>481</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 106.

<sup>482</sup> Id. Ibid., p. 106.

com o amigo.<sup>483</sup> Gostaria de resgatar uma reunião de almoço, ocasião em que Martínez Moreno havia relatado à Rama e a seu irmão Carlos o acontecimento que viria a ser a base para o enredo do livro que estava por vir, o já referido *El color que el infierno me escondiera*. No centro da “história” deste acontecimento estava *Espartaco*, uma fazenda que foi transformada num grande refúgio para o MLN (Tupamaros). As coisas ganharam um rumo inesperado quando, casualmente, chega à fazenda um peão que estava à procura de um animal desgarrado. Ao tomarem conhecimento do ocorrido e após o peão ser detido, uma discussão coletiva é convocada para saber o que será feito do pobre rapaz. Beirando a crueldade, a decisão fora taxativa: era preciso matar o peão. Assim, uma pessoa de Montevideú é convocada para dar um fim ao caso. O dito “serviço” seria o de administrar um veneno na corrente sanguínea do peão. Porém, passados alguns meses, os militares descobrem a fazenda e o caso volta à tona. Sob tortura alguns integrantes do movimento confessam, entre outras coisas, o assassinato do peão. Nessas condições, os militares descobrem não somente o lugar onde o corpo estava enterrado como a identidade do executante que, rapidamente, seria preso e condenado.

A partir daí, Rama observa:

*Carlitos evoca el precedente de Sartre (Les mains sales) pero yo recuerdo a Dostoiewski (Los demonios, Crimen y castigo) y en general el drama de los movimientos revolucionários debatiendo entre fines y medios (Koestler). Es un tema terrible; en qué consiste una moral revolucionaria y en qué medida la hace, fuera de los precedentes y tradiciones, la circunstancia concreta y límite que se vive, ante la cual la conciencia se opaca por la perspectiva idealista y utópica de los fines?*<sup>484</sup>

Rama reconhece o emaranhado da questão, mas resiste em aceitar uma opacidade da consciência. O ano é 1978 e a sua permanência na Venezuela se tornaria cada vez mais (absurdamente) inviável. A utopia agora seria deslocada para ser pensada em termos pessoais: Rama e Traba se angustiavam por que viviam fazendo contas, vendendo livros e quadros, angariando recursos necessários, enfim, para garantir um “plano de liberdade” modesto, mínimo. Daí a necessidade de refletir sobre o seu destino. Prestes a deixar Barcelona, ele anotara: “Yo vuelvo a Caracas sin haber resuelto mi destino: vacilo entre la gana ardiente de vivir aqui, libre, leyendo y escribiendo, y la

---

<sup>483</sup> Observo também, nesse elogio de Rama a Martínez Moreno, a presença de uma crítica sutil a um tipo de literatura “engajada” que, infelizmente, carece de uma perspectiva “equilibrada” e “cordial” que Rama aponta e admira nos escritos de Martínez Moreno.

<sup>484</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 106-107.

inseguridad de perder mis ingresos por mis trabajos en Venezuela y encontrarme pronto en situación insostenible.”<sup>485</sup> Com essas palavras, penso no que Nietzsche definiu em termos de *O pior destino de um profeta*: “Ele trabalhou vinte anos convencendo seus contemporâneos a respeito de si – e finalmente teve sucesso; mas nesse íterim também seus oponentes tiveram sucesso: ele já não estava convencido a respeito de si.”<sup>486</sup> Apesar de todas as dúvidas possíveis e imagináveis, Rama parecia ter chegado finalmente a um veredicto: “Pero aunque no cejaré en mi trabajo intelectual siento que el esfuerzo es, ahora, vano. No hay audiencia ni habrá la menor misericordia: es la guerra a muerte.”<sup>487</sup> Ora, não há como relevar o grau de violência presente nessa espécie de vaticínio do crítico. O que se expressa nesse movimento, portanto, é que

*Ninguém acusa sem o pensamento oculto do castigo e da vingança – mesmo quando acusa seu destino, a si próprio. – Queixar-se é sempre acusar, alegrar-se é sempre louvar: podemos fazer uma coisa ou outra, inevitavelmente responsabilizamos alguém.*<sup>488</sup>

### 3.5 A cadeia de “eus”

É significativo que a imagem que Rama tinha de si coincidia ou estava sempre às voltas com a adolescência enquanto um signo de liberdade e torpeza. Nesse sentido, poderíamos dizer que a adolescência era a sua escolha íntima de identidade: “Ser libre, la gran ambición, pero estoy demasiado acostumbrado a refrenar mis impulsos.”<sup>489</sup> Quando refletia sobre o excesso de trabalho junto à editorial da *Biblioteca Ayacucho*, esboçava a grande preocupação que sentia com a perda de sua capacidade de trabalho, o que ele creditava ao avançado da idade. Não obstante, Rama ambicionasse fazer ainda mais e percebesse com espanto que a sua vontade mantinha-se conservada “absurdamente”. Por certo, tratava-se de uma vontade própria de um adolescente, sempre disposto a aprender (e a se rebelar) e preocupado com a aquisição de conhecimentos válidos.

O que dizia o espelho, o que as fotos revelavam e o que os amigos observavam lhe revelava como tudo se transformara inexoravelmente. Em que pese a veracidade desses dados, Rama acentuava com convicção que: “nada ha cambiado, sustancialmente,

<sup>485</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 108.

<sup>486</sup> NIETZSCHE, F., Op. cit., 2008, p. 92.

<sup>487</sup> RAMA, Á., Ibid. p. 111.

<sup>488</sup> NIETZSCHE, F., Ibid., p. 42.

<sup>489</sup> RAMA, Á., Ibid., p. 108.

en el interior, para sorpresa y congoja mía. Como un alma adolescente en un atuendo de ‘senior’.”.<sup>490</sup> Por trás da permanência ou da constância dessa “disposição de espírito”, Rama enxergava um problema de ordem emocional. Aliás, o “problema” não era exclusivo de Rama, ele o compartilhava com a sua companheira: “Y lo mismo descubro en Marta aunque ella mantiene esa gracia juvenil permanente que resulta asombro de todos.”.<sup>491</sup> Ora, em que pese à insatisfação de Rama, não há como deixar de sublinhar o quanto essa jovialidade significava um bálsamo para as feridas do casal.

Em algumas anotações do *Diario*, Rama se mostra um “desmistificador no interior do grupo que ao mesmo tempo ele exprime e ataca.”.<sup>492</sup> Se isso for verdade, significa que, mesmo no *Diario*, Rama não deixou de se colocar e de proceder como um intelectual, ou seja, como alguém que fez da verdade o seu partido, isto é, alguém que intencionava dizer a verdade. De acordo com Barthes,

*(...) o intelectual é totalmente definido por um estatuto contraditório; não há dúvida de que ele seja delegado por seu grupo (neste caso a sociedade mundana) para uma tarefa precisa, mas essa tarefa é contestatória; noutros termos, a sociedade encarrega um homem, um retor, de se voltar contra ela e de contestá-la.*<sup>493</sup>

Há um comentário de leitura no *Diario* muito significativa que é, ao mesmo tempo, um convite para o aprofundamento do que venho discutindo:

*Vendrán otras explicaciones. Pero esta mirada panorámica de Braudel en Le temps du monde que estoy leyendo, me es estrictamente afín: los grandes espacios y tiempos manejados amorosamente y dentro de ellos los datos concretos que iluminan, hacen vivo, el movimiento de los hombres, a pesar de que a éstos los impulsen fuerzas superiores e incontrolables. He aceptado ser la hoja en la tormenta a pesar de rechazar el desorden que la mueve, en la medida en que pueda comprender las fuerzas que actúan y que pueda enamorarme del color, los movimientos, la gracia particular de esas hojas.*<sup>494</sup>

A conclusão dessa mesma anotação não poderia ser mais decisiva ao recair sobre uma determinada visão do desenvolvimento capitalista:

<sup>490</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 124.

<sup>491</sup> Id., Ibid., p. 124.

<sup>492</sup> BARTHES, Roland. *O grau zero da escritura*. Tradução de Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 100.

<sup>493</sup> BARTHES, R., Op. cit., 2000, p. 101.

<sup>494</sup> RAMA, Á, Ibid.,p. 125.

*Los dioses terribles y vengativos de antaño es lo que hoy llamamos el capitalismo; tanto Braudel, como en Wallerstein, es su acción a escala internacional, su magnificencia y la suma de dolor de que se ha alimentado, lo que le confiere ese aire de imperturbable divinidad vengativa.*<sup>495</sup>

Creio que Rama concebia os homens (e a si) como reflexos dessa conformação na qual prevalecem a destruição e um comportamento dominante: a vingança. A ponte a ser estabelecida aqui nos liga a uma leitura especialmente significativa para Rama: *O Conde de Monte-Cristo*, de Alexandre Dumas. Como argumenta Antonio Cândido:

*Assim como a vingança grupal dissolve o vingador nas malhas do interesse coletivo (seja ele a honra dos reis gregos, na *Ilíada*, ou a tranqüilidade dos proprietários lusitanos, no falso Juramento do Árabe, de Gonçalves Crespo), a vingança pessoal destaca-o, marca o seu relevo próprio e o sobressai aos demais. O homem que vinga a si mesmo abertamente acredita poderosamente em si mesmo, e considera as violações de outrem à sua própria integridade como outros tantos atentados ao equilíbrio do universo. Uma autovisão parecida com a do grande industrial, que justifica o desencadear de uma guerra se for útil ao movimento dos seus negócios.*<sup>496</sup>

Quando Rama começava a desfazer os laços que o uniam a Venezuela, alguns apelos para dissuadi-lo ainda se faziam presentes. Um deles o fará retomar o já mencionado episódio com Rafael Di Prisco. Anotando desde Washington, em lunes 24, ele informa sobre uma nova conversa com Di Prisco:

*Tuve, por lo tanto, que contarle de viva voz mi carta en la que le anunciaba que no volvería en setiembre porque habíamos aceptado el compromiso con Princeton para el semestre de otoño. Dijo que le afectaba y lo creo porque necesitaba de mí – sospecho – para instalar su proyectado Master antes de pasar a dirigirlo al abandonar su cargo de decano. Lo solucionará: sólo soy una pieza de transmisión en su proyecto. Pero yo sentí una suerte de alivio y de liberación con este anuncio que le hice: estoy saliendo.*<sup>497</sup>

Creio que a coisa mais importante a ser destacada nessa passagem seja a mudança de postura de Rama, que não se aceitava mais ser apenas uma peça de transmissão. Assim, depreciava uma função que eventualmente estaria sob seu cargo. Fez questão de dizer para si mesmo que as coisas iriam acontecer inevitavelmente, com ou

<sup>495</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 125.

<sup>496</sup> CÂNDIDO, Anttonio. *Tese e antítese*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964, p. 13.

<sup>497</sup> RAMA, Á., Ibid., p. 144.

sem a sua participação. Entretanto, mais do que uma simples resposta, o acontecimento ganhou um sabor de desforra.

Em alguns momentos, Rama aparece como aquele homem que perdeu a sua sombra e somente consegue ver-se verdadeiramente em face às suas perdas sucessivas. Sob esse aspecto, o exemplo mais impressionante se encontra nos primeiros meses do *Diario*, em que anotara:

*Una gran foto mía, ilustra un reportaje en El Nacional (Papel Literario); la miro como a un extraño poco atractivo. Cuando algunas amigas hacen referencias elogiosas a la foto, o se acuando se me hace evidente (con la dificultad de siempre) que mi percepción desvalorativa no es enteramente justa, me invade la verguenza y la consternación. Es casi peor que el vivir en el convencimiento constante de que este rostro es el de un viejo arrasado por la edad, la cual lo ha tornado ridículo y grotesco como el de un payaso de mal circo. La calvicie, los ojos sin pestañas casi, los dientes sostenidos apenas por sus prótesis, la flojera de la carne en el cuello, cómo empiezan las bolsas bajo los ojos, tan marcados los días de fatiga, la mirada blanca, alucinada e inquisitiva, este bigode enrulado que no sé llevar, ni cortar, ni cuidar, el movimiento erguido del cuerpo como hendiendo los aires con una cabeza pronta a volar. Así soy, Dios, así soy, es inútil luchar contra el huracán con que se mueve el tiempo. Las fotos son engaños, las miradas ajenas también: sólo es verdad esta constancia.*

<sup>498</sup>

Rama elaborava aí uma intensa crítica ao simulacro; rejeitando tanto um estado de horror em relação ao simulacro como evitando qualquer tipo de dissimulação. Poder-se-ia dizer que, nesses casos, se trata da imediata dor metafísica perante a precariedade da existência. Faz sentido pensar assim, mas, contudo, a sentença final culmina com uma postura controversa: Rama parece se distanciar daquilo que, no conjunto, se configurava como uma impressão repugnante de si mesmo, calcada numa franqueza sem concessões. O que aparece em questão é a aceitação ou a recusa da fugacidade do tempo. Mas, nem tudo se resume a um rosto que não mais se reconhece. Rama respondeu à imagem como se sentisse vítima do tempo; como se testemunhasse uma vingança do tempo contra quem sempre procurou detê-lo, rompendo com a ordem natural das coisas. A fotografia, nesse sentido, é inatural e representa um fragor; são as ruínas internas desabando logo após tremerem diante de tantas apreciações destoantes de si, inclusive aquela que faz de si próprio.

---

<sup>498</sup> RAMA, Á, Op. cit., 2001, p. 58.

Retomo novamente a relação de Rama com Traba. Quando soube que ela precisava fazer uma cirurgia com urgência, num tom de súplica, ele disse:

*Por qué ella? me digo estúpidamente, pensando que yo estoy más hecho espiritualmente a las mutilaciones. Cómo vivirá así? Pienso, como agarrado a la esperanza, que tendrá curación o muy largos años con cuidados. Es un hundimiento: todo estaba hecho para otra cosa, para que yo fuera primero, y siempre la pensé viejecita, como su madre, con sus hijos y nietos aleteando alrededor de ella.*<sup>499</sup>

Frente a tamanho desassossego, não existe nem mais a possibilidade de um recolhimento através da escrita, resta somente abandonar-se no tempo e entregar-se ao sono que a razão, afinal, não consegue conter.

### 3.6 Existência e despersonalização

Se o discurso do *Diario* evidencia um homem dilacerado, angustiado, insatisfeito com o mundo e, sobretudo, em contradição com a própria vida que lhe tocou viver é, precisamente, porque Rama não conseguia mais alcançar certa familiaridade consigo mesmo, afirmada paradoxalmente no estranhamento com uma vida cheia de respostas a dar:

*El día pasa en idas y venidas, en gestiones, trámites, cartas (cuántas escribo!), conversaciones de oficina, ordenes, solución de problemas minúsculos: la vida se hace superficial, enajenada, y se actúa como una simple polea de una maquinaria que se despersonaliza. Y uno es nada, aunque siga pareciendo vivo.*

*El retorno es lento, despacioso y entreverado, como volviendo del sueño pesadillesco y se entra a un prado por el que uno adelanta tambaleándose, tímido para dar pasos en esta vastedad luminosa (y riesgosa).*<sup>500</sup>

Com essa declaração impactante Rama atestava que se sentia preso, refém de demandas exteriores que, no fundo, eram incompatíveis com as suas. Sob essa condição, Rama procurava se agarrar ao sentimento de existência:

*O sentimento de existência que surge no aqui e agora, ao final de um amadurecimento, mais do que na revelação da surpresa, da emoção*

<sup>499</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 146.

<sup>500</sup> Id., Ibid., p. 91.

*passada, da ação difícil, ultrapassada, ou ainda, dizem, na iminência da morte. É mais freqüentemente uma pausa, num abandono das identidades reivindicadas, um olhar inteiramente voltado para o interior. Nada se mexe. É tranqüilo mais do que intenso.*<sup>501</sup>

Faz sentido pensar nesse estranhamento como uma recusa em aceitar uma identidade mecânica forjada no processo mesmo de alienação. Na verdade, Rama queria reconstituir o “sentimento da existência” a partir de sua própria moral, cujo significado seria essencialmente recusa<sup>502</sup> e, portanto, sua elaboração deveria contar com um rigoroso processo de interdição dos ditames das ideologias que recaem sobre a identidade mecânica. Ao mesmo tempo, ele experimentava algo como um sentimento do “eu” no exato instante em que se notava diferente da imagem que os outros tinham dele. Assim, imbuído de certa indignação, concluiu que a sua personalidade era mais do que a soma dos papéis que tinha assumido de forma incessante. Na primeira entrada de 1977, datada de 08 de outubro, Rama revelou que se cansou de querer estar em todas as coisas ao mesmo tempo sem ligar-se, verdadeiramente, a nenhuma delas. Mas, o *Diario* parece que insistia em fugir a essa regra:

*Perdida y hoy reapareció. Azar. O que estoy solo (Marta viaja por Bolívia y Colômbia) y es sábado, llueve, deambulo por la casa reuniendo papeles para un artículo sobre Aleixandre, redescubro tantas libretas inconclusas, con vago malestar, rehúso mi trabajo, la concentración, me disperso como un delta, paso de un tema a outro, “mariposeo”, y aun enciendo el televisor y visito la cocina y me ofrezco un habano prohibido y atiendo el telefono y programo una noche y quiero estar en todo y – lógico – no estoy en nada, salvo en ese centelleo del pasar de las cosas tratando de uncirlas todas, desmesuradamente, al mismo carro.*<sup>503</sup>

O efeito produzido pelo discurso apresenta um homem arrasado ou submerso sob o estigma da figura pública e, ainda, sugere que esse estigma seria o principal responsável pela aniquilação daquele mesmo homem que se sentia refém das múltiplas determinações do cotidiano. No fundo, Rama recusava a representação que tinha de si a partir de seus papéis e de suas agendas sociais e se permitia, assim, imaginar-se para além dessas (antigas) demandas. A consequência moral dessa recusa é a imagem de uma esfera

<sup>501</sup> BERRY, Nicole. *O sentimento de identidade*. Tradução de Maria José R. Faria Coracini. São Paulo: Escuta, 1991, p. 185.

<sup>502</sup> JANKÉLEVITCH, Vladimir. *O paradoxo da moral*. Tradução de Helena Esser dos Reis. Campinas, SP: Papirus, 1991. “A moral é essencialmente recusa... ainda que toda a recusa não seja necessariamente moral! Tudo depende do que nós recusamos...”, p. 33.

<sup>503</sup> RAMA Á., Op. cit., 2001, p. 63.

inscrita num modelo de crítica dos costumes. Resta saber o que Rama imaginava ver com essa outra imagem. A princípio, ele antevia o que ia se configurando como utopia, designada por ele como um “sueño recurrente”:

*La comisión de la Escuela de Letras aprueba mi recontratación para el año próximo y no sé si, en esse mismo momento, el alivio que genera una cierta seguridad económica por un año más no se acompaña de una retracción, el deseo de escapar de todo, de sentarme a escribir y estudiar en esta mesa de living, oyendo música y tomando café que me quema los labios. El sueño recurrente es el de esta felicidad de leer, aprender, escribir, libre, erráticamente, yendo de una cosa a outra, sin depender de nada ni nadie. Sabiendo al mismo tiempo que lo poco que he hecho há sido bajo una imposición circunstancial.*<sup>504</sup>

Pouco mais de quatro anos decorridos desde essa anotação e desde o planejado apartamento-refúgio de Barcelona, com as obras ainda em andamento, Rama faz importantes revelações:

*Despaciosamente el apartamento va adquiriendo forma. Concluirá por ser un sitio grato aunque, visto el plan de cursos en USA, poco utilizable. Como el jardincito del paraíso perdido que uno se prepara para una vida de la que no puede nunca disfrutar. Cansado del combate en que constante vivo, algo así dice Bécquer en un verso; pero y no sueño en una tumba sino en un apacible hogar con libros y música, sin tener que correr, crear trabajo, deslomarme en mil tareas. Esa es la imagen gratificante que busca construir Marta con su voluntario espíritu y sé que la quiere más para mí que para ella.*<sup>505</sup>

É evidente que uma urgência maior tomava a frente sobre o controle da sua vida pessoal: o *Diario* se apresenta preenchido por uma busca de explicações e de sentido para duas vidas compartilhadas no casamento e no exílio: Marta Traba era a única pessoa que efetivamente se preocupava com o alcance deste “sueño recurrente” de Rama. Há que se observar que ela trabalhava, a um só tempo, para viabilizá-lo e para integrar-se a ele. É ao que Rama aludia na entrada de 18 de janeiro de 1978:

*Tiempo vacío de aeropuerto y yo, hamletianamente, reflexionando sobre mi destino. El apartamento avanzado, Marta queda a cargo de los últimos trabajos de acondicionamiento mientras yo regreso a atender mis obligaciones en Caracas y a remitirle fondos. La compra fue del orden de los 25 mil dólares y los gastos de habitación y moblaje de unos 12 mil. Fondos exhaustos, a pesar de las ventas de*

<sup>504</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 61.

<sup>505</sup> Id., Ibid., p. 104-105.

*cuadros y libros. Marta encara vender su biblioteca de arte, no solo por necesitar fondos, sino para decir adiós a la crítica de arte: querría dedicarse a escribir novelas en un plan de vida modesta, pero aquí, en Barcelona, en su pisito.*

*(...) Ser libre, la gran ambición, pero estoy demasiado acostumbrado a refrenar mis impulsos. De ahí que a veces estallen con violència en el momento que no caben ni son justificados.*<sup>506</sup>

Além de conter a verdade primeira de Rama – a ambição de ser livre –, a anotação transcrita acima tem o mérito de chegar a um termo em relação às suas explosões de violência. Três meses antes, na entrada de 11 de outubro de 1977, Rama ponderava que:

*Mis explosiones de violència son el enigma de mi vida. Por qué? El rápido arrepentimiento que siegue a ellas está hecho de confusión y de malestar, acrescentados por mi dificultad para enmendar con prontitud. Si se producen con Marta concluyo sintiéndome tan miserable que casi no puedo resistir el peso de mi conciencia. Y en la vida pública me llenan de consternación. Vivo desconfiando de mi mismo y esos incidentes acrecientan mi desamor de mí.*<sup>507</sup>

A confissão de Rama traz à tona novamente as palavras de Nietzsche:

*A injustiça que fazemos é bem mais difícil de suportar do que a injustiça que alguém faz conosco (não exatamente por razões morais, note-se bem -); o autor é sempre aquele que sofre, quando é suscetível a remorsos ou tem a percepção de que, mediante seu ato, armou a sociedade contra si e se isolou. Por isso devemos, já por conta de nossa felicidade interior, ou seja, para não sermos privados de nosso bem-estar, independentemente do que pedem a religião e a moral, tratar de não cometer injustiça, mais ainda que de não sofrer injustiça: pois nesse último caso temos o consolo da boa consciência, da esperança de vingança, de compaixão e aplauso dos justos, até mesmo da sociedade inteira, que teme quem faz o mal. – Não são poucos os que entendem do feio auto-embuste que é transmutar toda injustiça que fazem numa que lhes é feita por outra pessoa, e reserva-se o direito excepcional da legítima defesa para desculpar o que eles mesmos fizeram: para assim carregar mais facilmente seu fardo.*<sup>508</sup>

Entendo que as humilhações e injustiças sofridas em território venezuelano foram decisivas para o aumento da “infelicidade interior” de Rama. Não se pode esquecer, obviamente, de todas as dificuldades, preconceitos e barreiras profissionais também impostas à Marta Traba como crítica de arte e mulher moderna. Por isso, a

<sup>506</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 107-108.

<sup>507</sup> Id., Ibid., p. 68.

<sup>508</sup> NIETZSCHE, F., Op. cit., 2008, p. 36.

questão do ressentimento e do rancor mobiliza o *Diario*. Nos momentos mais difíceis, Rama convocava, como salientei, a figura fantasmática de Edmond Dantès - o *Conde de Monte Cristo*. Dessa forma, o problema dos recalques e da vingança transparece nitidamente como, por exemplo, num diálogo de Dantès com um grupo de jovens abastados parisienses:

*Talvez lhes pareça estranho o que vou lhes dizer, aos senhores, socialistas, progressistas, humanitários; mas nunca me preocupo com o próximo, nunca tento proteger a sociedade que não me protege, e digo mais, que geralmente só se preocupa comigo para me prejudicar; negando-lhes minha estima e mantendo-me neutro a seu respeito, são a sociedade e o meu próximo que continuam a me dever.*<sup>509</sup>

Menos que a afirmação de um individualismo exacerbado, vejo Dantès muito mais “cobrando” a falta de responsabilidade da sociedade sobre o indivíduo e um lugar verdadeiro na sociedade.<sup>510</sup> Aí se mostra, de fato, que uma “estima” precisa ser urgentemente valorizada. Vale destacar o esforço de Rama em investigar, implacavelmente, a consciência culposa que se escondia por atrás dos seus temores e rompantes de violência. Em todo caso, aquilo que se pode considerar uma confissão de Rama é, sem dúvida, uma ferida aberta nesse esforço de questionar sem reservas a própria vida. Em boa medida, isso explica a tristeza que ecoa por essas páginas do *Diario*. O remorso e a vergonha de si mesmo foram tão insuportáveis ao ponto de fazê-lo entrar em conflito e se isolar da pessoa mais querida e importante em sua vida. Ora, sabemos que remorso e vergonha supõem um problema moral: a consciência dolorosa de ações passadas e presentes. Mesmo que a origem desses problemas tenham sido anteriores ao relacionamento com Traba, é importante frisar que o *Diario* manteve um canal exclusivo com a sua companheira. Em última instância, era ela quem lhe oferecia o alento necessário para seguir projetando algum futuro. A jornalista e crítica literária Rosário Peyrou acrescenta, ainda, que:

*Los años que cubre el Diario de Ángel fueron fructíferos para la labor literaria de Marta. En 1979 publicó Homérica Latina, considerada su mejor novela, y dos años después, Conversación al sur, que iniciaba*

<sup>509</sup> Apresentação a *O conde de Monte Cristo*. In: TELLES, André e LACERDA Rodrigo. *O conde de Monte Cristo*. Tradução de André Telles e Rodrigo Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 12.

<sup>510</sup> Na apresentação de *O conde de Monte Cristo* Rodrigo Lacerda afirma: “A exacerbação do individualismo é evidente em *O conde de Monte Cristo*. De fato, à medida que Dantès marcha em direção a sua vingança, ele vai se distanciando dos homens comuns.”, p. 12. Para corroborar essa interpretação, Lacerda utiliza a mesma passagem de Dumas citada acima.

*una trilogía inconclusa a la que pertenece la novela póstuma En cualquier lugar, publicada en 1984.*<sup>511</sup>

E oferecendo um retrato dessa mulher avassaladora, Peyrou afirma:

*Marta era una mujer inteligente y físicamente atractiva, con una personalidad que tanto concitaba las más fervorosas adhesiones como la convertía en blanco de críticas y rechazos de quienes se sentían afectados por su estilo directo y sus tajantes tomas de posición. Apasionada – igual que Rama – tenía como él una energía portentosa y un espíritu polémico y luchador. ‘Era alegre, divertida y siempre parecía una adolescente’, escribió el poeta Juan Gustavo Cobo Borda, quien afirmo que en Colombia, ‘la crítica de arte comienza con ella’.*<sup>512</sup>

A primeira aparição de Traba no texto indica a importância dela na vida de Rama. A entrada, de 10 de setembro de 1974, acusa o momento que Rama começava a dividir a sua voz com a terceira pessoa do plural, ou seja, é um momento crucial no *Diario* onde aparece um “nós” na narrativa:

*Va siendo un año duro para Marta y para mí y es difícil precisar las causas. Dificultades con el medio intelectual de aquí, en muchos aspectos todavía provinciano? (...) Hemos conversado apaciblemente de todo eso y el hablarlo nos ha hecho bien. También hemos pensado que el apartamento se ha transformado en una pensión: el mismo día en que partió Carlos llegó Alberto (Hermano de Marta) y su mujer anunciando que estarían tres semanas y desde luego Marta se siente mal porque no tiene un trabajo estable, lo que la lleva a pensar que es un peso para mí. Sin ella me es difícil imaginar la vida.*<sup>513</sup>

### 3.7 O vértice e o abismo

Permanecendo nessa conjunção de perdas, gostaria de chamar a atenção para a relação estética e afetiva que se estabeleceu entre Rama e o escritor e etnólogo José Maria Arguedas. Nessa amizade é preciso destacar a afeição *sui generis* entre um tipo rio-platense<sup>514</sup> e um digno legitimador da memória étnica andina. Creio que, de certa forma,

<sup>511</sup> PEYROU, Rosário. In: RAMA, Á. “Prólogo.” Op. cit., 2001, p.18.

<sup>512</sup> Id., Ibid., p. 18-19.

<sup>513</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 36.

<sup>514</sup> Refiro-me a sua habitual e consistente formação européia.

isso traduz o processo de dilaceramento compartilhado por ambos na década de sessenta, sobre o qual podemos refletir com Nietzsche:

*Eu e o meu eu estão sempre demasiado tomados pelo seu colóquio: como suportar isso, se não houvesse um amigo?*

*Para o solitário, o amigo é sempre o terceiro: o terceiro é uma bóia de cortiça impedindo ao colóquio dos dois afundar no abismo.*

*Infelizmente, existem demasiados abismos para todos os solitários. É por isso que eles desejam tão ardentemente um amigo e o seu vértice.*  
515

O dilaceramento assume a forma de um (aparente) contraste entre aquele que atuava no frenesi urbano de *Marcha*, e aquele a quem o próprio amigo designava-o de “o outro”; um ser tão sensível aos problemas e dilemas do presente, mas, ao mesmo tempo, interligado a um passado milenar. Enfim, um ser que seguia bradando em uníssono com Rimbaud: “Eu sou o outro” (*Je suis l’Autre*):

*No podía prever don Felipe Maywa, el viejo índio del “ayllu”, que ese niño retornaría al mundo de los blancos, de los mistis, de los dominadores, de los poderosos, al mundo de la cultura occidental y cristiana, como “el otro”, o sea el que ha entrado y se ha formado en otra cultura, ha descubierto que la originaria suya no es única y por lo tanto no es obligadamente la mejor, que es posible revisarla y comprender que esos supuestos “esenciales” de que se precia no son sino operaciones convencionales para levantar un edificio, pues se ha adquirido otra mirada, otro sistema de valores. Con este otro, la cultura quechua, que hasta quedaba desapercibida bajo la urgencia rebelde de José Carlos Mariátegui, vuelve a hablar luego de siglos de silencio, emprendiendo una de las tareas transculturadoras más empinadas que conozcamos en la historia de América.*<sup>516</sup>

Para Rama, nada do que fosse representante da cultura latino-americana deveria ser desperdiçado, até porque ele sabia que ainda era imprescindível continuar resistindo à mentalidade e à prática de apagamento das diferenças imposta pelos conquistadores e por seus descendentes republicanos. Rapidamente, Rama notou a inédita experiência entre as línguas que se desprendia dos escritos de Arguedas, nutrindo por isso um grande interesse por uma língua indígena a qual desconhecia completamente. “En su identificación con la realidad andina, tal y como la interpretaba (la sentía) Arguedas, había mucho de

<sup>515</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. Apud: BALDINI, Massimo. *Amizade & filósofos*. Tradução de Antonio Angonese. Bauru, SP: EDUSC, 2000, p. 153.

<sup>516</sup> RAMA, Ángel. “José Maria Arguedas, el otro”. *Revista Crisis*, Buenos Aires, 1974, p. 34.

fascinación: esas raíces no eran las suyas pero eran las de la América que soñaba.”.<sup>517</sup> Rama não se limitou a um envolvimento com a obra literária de Arguedas, ele foi um dos primeiros a divulgar o trabalho de etnólogo, de compilador e de tradutor de poesia indígena. Vale lembrar que, em 1968, mostrando fidelidade ao personagem de Rilke que dizia que a poesia nos permite resistir, Rama elaborou uma série de vanguarda intitulada *Aves de Arca*.<sup>518</sup> Eram livros que nunca haviam sido editados em terras americanas no idioma castelhano. Um destaque entre eles é uma seleção de Poesia Quéchuá, com tradução e notas do dramaturgo peruano Sebastián Salazar Bondy.

Entre maio de 1968 e outubro de 1969, Arguedas manteve um diário que viria a se incorporar à estrutura de seu romance póstumo, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, publicado pela primeira vez em 1971 e considerado por muitos críticos o seu testamento literário.<sup>519</sup> Nesse que é o seu último trabalho narrativo, o discurso pessoal (diário) se funde ao discurso ficcional (personagens), e esse movimento se estende para os dois hemisférios, o racional e o mítico, sempre presentes, mas quase sempre desconexos no universo do escritor, de tal forma que

*essa duplicidade, que constitui a grandeza e a condenação de Arguedas, pode equiparar-se a várias e sucessivas duplicidades a que se viu constrangido, por que em si mesmo, pretendeu fundir duas culturas díspares, emprestando-lhes sua própria consciência para que nela se pelejassem, se desgarrassem, buscassem harmonizar-se, tratassem de fundir-se.*<sup>520</sup>

Essa fusão nem sempre rendeu bons frutos porque caminhava no terreno das contradições e desafiava, constantemente, a coerência e o equilíbrio psíquico de Arguedas. Nesse sentido, Cornejo Polar, com muita precisão observa:

*Escrito bajo la extrema tensión producida por el turbio y trágico deseo de morir por mano propia, en contienda con una voluntad de vida cada vez menos poderosa, El zorro de arriba y el zorro de abajo representa la expresión más incisiva de las contradicciones que atenazaron a José María Arguedas. Sin duda personales, estas contradicciones sólo se*

<sup>517</sup> OVIEDO, José Miguel. In: *Revista Texto Crítico*. Año XI, números 31/32, México: Universidad Veracruzana, 1985, p. 92.

<sup>518</sup> A série vanguardista era uma co-edição argentino-uruguaia: Galerna/Arca. A editorial Galerna era na verdade uma extensão de Arca na Argentina.

<sup>519</sup> Há pelo menos duas décadas Arguedas vem sendo apontado pela crítica como o melhor escritor peruano de século XX. Sobretudo pelos críticos Antonio Cornejo Polar, Martin Lienhard, Júlio Ortega e William Rowe.

<sup>520</sup> RAMA, Ángel. *Os primeiros contos de dez mestres da narrativa latino-americana*. Tradução de Eliane Zagury. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 160.

*explican, sin embargo, en relación con conflictos de otra índole: de la sociedad y cultura que Arguedas intento esclarecer y transformar. Su novela póstuma es suma y síntesis del desgarramiento de esa realidad y de la conciencia que la interpela en busca de un sentido.*<sup>521</sup>

A expressão transcultural de Arguedas coloca abertamente o diário acima do cotidiano e dentro da ficção. O escritor realiza uma sorte de ficção que coloca a filosofia do eu, cara ao subjetivismo da *bildungromans* em tensão com a narrativa mítica retomando o que seria uma constituição trágica do eu:

*Se ha dicho frecuentemente y con razón que el pensamiento mítico afronta el problema del conocimiento mediante el relato de los orígenes. Conocer es “encontrar a los progenitores”, mostrar al padre y a la madre y, de ese modo, indicar el origen, es decir, la génesis.*<sup>522</sup>

Em 18 de maio de 1969, desde Santiago do Chile, Arguedas escreve a Rama para informá-lo sobre o andamento da obra que havia se transformado no seu desafio final:

*Escribo con interrupciones angustiosas la difícilísima novela de los “Zorros”. Ahora estoy atracado en el capítulo VI. Tengo licencia de la Universidad hasta julio inclusive, pero si no concluyo el trabajo hasta entonces, continuaré pidiendo licencia. Las presiones en Lima, ahora, no me dejaban concentrarme, aparte de mis antiguas dolencias que siempre me aprietan y de repente me lanzan.*<sup>523</sup>

O encontro com a figura de Arguedas despertou a atenção de Rama de uma forma definitiva, vindo, inclusive, a se tornar um nome de peso em suas investigações críticas e um modelo *sui generis* de vida e da narrativa transculturadora. Dito isso, convém destacar o quão raro e original resulta uma amizade entre um crítico literário e um escritor. Talvez, tenha decorrido daí uma necessidade de cultivar o silêncio e a distância; talvez, tenha sido preciso “aprender a calar para permanecer amigos; pois quase sempre tais relações humanas se baseiam no fato de que nunca serão ditas certas coisas,

<sup>521</sup> CORNEJO-POLAR, Antonio. “Un ensayo sobre ‘Los zorros’ de Arguedas”. In: ARGUEDAS, José María. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Edición crítica. Eve-Marie Fell (coord.) 2ª ed. Madrid, Rio de Janeiro: ALLCA XX / UFRJ, 1996, p. 296.

<sup>522</sup> ÁVILA, Remédios. *Identidad y tragedia: Nietzsche y la fragmentación del sujeto*. Barcelona: Editorial Crítica, 1999, p. 80.

<sup>523</sup> Sybila Arredondo de Arguedas, “El zorro de arriba y el zorro de abajo en la correspondencia de Arguedas”. In: *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, de José María Arguedas; edición crítica, Eve-Marie Fell, coordinadora. 2ª. Ed. Madrid; París; México; Buenos Aires; São Paulo; Rio de Janeiro; Lima: ALLCA XX, 1996, p. 287.

nunca serão tocadas.”.<sup>524</sup> Nesse sentido, tem-se uma relação onde o amigo não é usado para fortalecer a identidade e as crenças, mas para a

*(...) possibilidade de concebermos a amizade como um processo, no qual os indivíduos implicados trabalham na sua transformação, na sua invenção. Diante de uma sociedade que nos instiga a saber quem somos, e que nos impõe uma determinada subjetividade, esse cultivo da distância na amizade levaria a substituir a descoberta de si pela invenção de si, pela criação de infinitas formas de existência.*<sup>525</sup>

A amizade foi abreviada devido ao suicídio de Arguedas, em 28 de novembro de 1969. Mas, mesmo depois de sua morte, a presença de Arguedas permaneceu intocada como fio condutor das investigações e inquietações de Rama. De um ponto de vista cultural, Arguedas contribuiu decisivamente para fazer com que a crítica de Rama encontrasse uma abertura para o “outro”, fazendo assim uma “rajadura dentro de la esfera cerrada de una cultura”<sup>526</sup> - a cultura ocidental da qual Rama foi um profundo conhecedor. Mas, a influência não se limitou ao modo de encarar a tarefa crítica, ela atingiu a própria identidade de Rama ao incentivar o desenvolvimento de uma sensibilidade voltada para as diferenças e as alteridades. A amizade com Arguedas significou um desafio, uma incitação para a autotransformação. Isso porque Rama absorveu algumas contradições e tensões vividas dramaticamente por Arguedas. Sendo assim, só é possível encontrar aqui um sentido de amizade que não passe pelo fortalecimento da identidade. Vale pensar na amizade como *ascese* – atividade de autotransformação e aperfeiçoamento. Desse encontro marcante entre um “voluntarioso” rio-platense e um “diabo” andino, as palavras de Maurice Blanchot servem para caracterizar o tipo de amizade que entendo se tratar: “Quando o outro se relaciona comigo de tal maneira que o desconhecido em mim lhe responde em meu lugar, essa resposta é a amizade imemorial que não se deixa escolher, que não se deixa viver no atual (...)”.<sup>527</sup> Para casos assim, a amizade não se prende a ritos ou estratégias pessoais e sociais, já que ela “é também prática da subjetividade e sonho inatingível de comunidade, evento de fala que vem perturbar a ordem dos discursos.”.<sup>528</sup>

<sup>524</sup> NIETZSCHE, Friedrich. Apud: ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 112.

<sup>525</sup> ORTEGA, F., Op. cit., 2000, p. 114.

<sup>526</sup> RAMA, Á., Op. cit., 1974, p. 34.

<sup>527</sup> BLANCHOT, Maurice. *L'Écriture du desastre*, citado como epígrafe na obra *Da amizade* de Anne Vincent-Buffault, Op. cit., 1996.

<sup>528</sup> VICENT-BUFFAULT, A. Op. cit., 1996, p. 100.

É compreensível que ambos, por terem atravessado uma série de deslocamentos traumáticos, possam ser chamados, cada um a sua maneira e no seu lugar, de forasteiros. Porém, mais do que a de Rama, a história de Arguedas se aproxima do mítico, visto ser “una de esas insólitas jugadas del destino, cuando parece que se le mezclan las barajas a los dioses de las vidas humanas.”<sup>529</sup> Rama ofereceu uma singela síntese dessa história:

*un niño maltratado por sus parientes, hostigado por una madrastra de cuento, un niño solo en un pueblo de la serranía peruana, con su padre distante, huye un día de esa casa enemiga buscando poner fin a su dolor y desconsuelo, pidiendo la muerte entre lágrimas y se topa con la vida. Los indios de un paupérrimo “ayllu” lo reciben, le dan casa y alimento, lo alojan como a un hijo, pero más que nada le enseñan la ternura, ponen dentro de él un fuego que será inextinguible.*<sup>530</sup>

Cornejo Polar, por sua vez, aponta nessa mesma linha que:

*Aunque el símbolo del forastero sigue resonando en la nostalgia íntima de no haber podido ser un indio entre otros índios, un símbolo nuevo viene a ocupar el primer plano (...). De esta manera, el problema de la identidad personal se desliga de su condición originaria para instalarse en el inestable y angustioso cruce de sociedades y culturas que una larga historia de desencuentros há terminado por separar tal vez para siempre.*<sup>531</sup>

O primeiro conto de Arguedas, *Warma Kuyay*, escrito em 1933, exemplifica muito bem essa condição “forasteira”. A partir desse conto, se abre um caminho que a sua “tarefa criadora” só fará estender depois. Assim, se conforma desde o início o problema de uma identidade própria nos escritos de Arguedas. Sem dúvida, se trata de uma “aventura simbólica del niño en busca de su identidad.”<sup>532</sup> Esse é um tema que diz respeito também a Rama porquanto ele se valeu da escrita íntima do *Diario* para entender o funcionamento de comportamentos e de atitudes. Isso significa que a pergunta por uma identidade própria, em Rama e Arguedas, só faz sentido se vier acompanhada de outra pergunta: a que mundo eu pertença: é o que aparece claramente em um dos momentos mais críticos do *Diario* de Rama: “Podría preguntarme en qué planeta estoy, con qué gente debo tratar, quiénes son y qué móviles mueven sus conductas.”<sup>533</sup>

<sup>529</sup> RAMA, Á. “José Maria Arguedas, el outro”. *Revista Crisis* 1 (10), febrero, 1974, p. 34.

<sup>530</sup> Id. *Ibid.*, p. 34.

<sup>531</sup> CORNEJO-POLAR, A., *Op. cit.*, 1996, p.297.

<sup>532</sup> Id., *Ibid.*, p. 297.

<sup>533</sup> RAMA, Á., *Op. cit.*, 2001, p.113.

No conto de Arguedas, um garoto chamado Ernesto (o próprio Arguedas), filho de uma família *misti*,<sup>534</sup> vive em uma fazenda que seu tio divide com don Floylán. Nessa aldeia andina, Ernesto embala o seu amor pela índia Justina, companheira de um *cholo* chamado Kutu. “Feo, pero soy buen laceador de vaquillas y hago temblar a los novillos de cada zurriago. Por eso Justina me quiere.”<sup>535</sup> Justina representa a apreciação calorosa pela cultura indígena:

*Los cholos se habían parado en círculo y Justina cantaba al medio. En el patio inmenso, inmóviles sobre el empedrado, los indios se veían como estacas de tender cueros. - Ese puntito negro que está al medio es Justina. Y yo la quiero, mi corazón tiembla cuando ella se ríe, llora cuando sus ojos miran AL Kutu. Por qué, pues, me muero por ese puntito negro?*<sup>536</sup>

Já a relação do menino Ernesto com Kutu é tensa e, ao mesmo tempo, afetiva. No momento seguinte ao ritual de dança que acabou dispersada por ordem de don Floylán, Ernesto percebeu a desolação de Kutu e perguntou-lhe se Justina o havia dispensado. Então o *cholo* provoca o desespero do menino ao lhe contar tristemente que don Floylán tem abusado sexualmente de Justina. Além disso, Kutu desconfia que o patrão já conte com o consentimento de Justina. Ernesto não quer crer nas palavras de Kutu e chega a convocá-lo a matar don Floylán. No entanto, Kutu se esquiva - porque é um índio e não “pode” com o patrão - e garante que a resposta mais apropriada ao patrão será dada pelo próprio Ernesto quando este estiver mais crescido, se tornado um *abugau*. E, ainda, se propõe ajudar o menino: “Duérmete, niño! Ahora le voy a hablar a Justina para que te quiera. Te vas a dormir outro día con ella, quieres, niño? Acaso? Justina tiene corazón para ti, pero eres muchacho todavía, tiene miedo porque eres niño.”<sup>537</sup> Ernesto entende que a postura de Kutu é covarde e sente uma raiva incontida pelo *cholo*. A aversão ao índio ganha novas medidas quando Ernesto se insurge contra o ato brutal e repetitivo de Kutu: o índio se vingava de Don Floylán no corpo nos animais da fazenda. Surrava-os brutalmente como forma de conter a sua vontade de dirigir-se diretamente ao patrão. Ao final, já sem a presença de Kutu na fazenda, mas ainda próximo de Don Floylán e de sua amada Justina, Ernesto conclui:

<sup>534</sup> Nome que os índios dão aos brancos.

<sup>535</sup> ARGUEDAS, José Maria. *Un mundo de monstruos y de fuego*. Selección e introducción de Abelardo Oquendo. México: Fondo de Cultura, 1993, p. 13.

<sup>536</sup> ARGUEDAS, J. M., Op. cit., 1993, p. 14.

<sup>537</sup> Id., Ibid., p. 15.

*Contemplando sus ojos negros, oyendo su risa, mirándola desde lejitos, era casi feliz, porque mi amor por Justina fue un “warmá kuyay” y no creía tener derecho todavía sobre ella; sabía que tendría que ser de otro, de un hombre grande, que manejara ya zurriago, que echara ajos roncós y peleara a látigos en los carnavales. Y como amaba a los animales, las fiestas indias, las cosechas, las siembras con música y jarawi, viví alegre en esa quebrada verde y llena del calor amoroso del sol. Hasta que un día me arrancaron de mi querencia, para traerme a este bullicio, donde gentes que no quiero, que no comprendo. El Kutu en un extremo y yo en otro. El quizá habrá olvidado: está en su elemento; en un pueblecito tranquilo, aunque maula, será el mejor novillero, el mejor amansador de potrancas, y le respetarán los comuneros. Mientras yo, aquí, vivo amargado y pálido, como un animal de los llanos fríos, llevado a la orilla del mar, sobre los arenales candentes y extraños.*<sup>538</sup>

Em *El zorro de arriba e y el zorro de abajo*, a figura de Rama aflora no diário do escritor peruano quando este anuncia uma nova interrupção na novela para deter-se em algumas impressões sobre a sua passagem pela cidade de Arequipa no Peru.<sup>539</sup> Nesse novo momento de “escape” para o diário, Arguedas se encontrava afundado em uma crise e, por isso mesmo, evoca a presença do amigo distante de uma forma carinhosa:

*Arequipa es una ciudad en que Ángel Rama se pasearía con su imperturbable, o mejor diría, con su serena cabeza y su disciplinado corazón; se pasearía entendiendo bien los contrastes que hay entre los sillares de piedra blanca volcánica con que están hechos los edificios coloniales, sillares como de nieve opaca, y la esmeralda sangrienta del valle en que la ciudad se levanta. Ángel comprendería el significado del contraste entre esta esmeralda y la sequedad astral del desierto montañoso en que el valle aparece, como un río tristísimo de puro feraz y brillante. Él, Ángel, comprendería; sus inmensos ojos se llenarían algo más de esperanza, de tenacidad, de sabiduría regocijada y no asupremada y por eso mismo, no vendible en el más voraz de los mercados del mundo.*<sup>540</sup>

Se Rama tinha grande admiração pelo escritor peruano, a recíproca era igualmente verdadeira como mostra nitidamente o fragmento acima. Inclusive, faz sentido pensar que o interesse de Rama pela antropologia e pela etnologia se devesse, em grande parte, ao seu desejo de conhecer a cosmovisão de Arguedas como um especial representante da riqueza cultural andina. Não por acaso, o crítico peruano Antonio Cornejo Polar identifica Arguedas como um “herói cultural” e não simplesmente como

<sup>538</sup> ARGUEDAS, J. M., Op. cit., 1993, p. 19-20.

<sup>539</sup> Cidade natal de Mario Vargas Llosa.

<sup>540</sup> ARGUEDAS, J.M., Ibid., p. 174.

um escritor.<sup>541</sup> Mas, vejamos agora o outro lado da moeda, isto é, uma anotação ousada e excêntrica de Rama, onde a sua leitura intertextual aparece em primeiro plano:

*Relectura tensa y jocunda de la novela de Arguedas, Los ríos profundos, sobre la que quiero escribir para la reunión de Texas el 20 de marzo. Admiración por su escritura precisa y rápida, por el movimiento empinado de la acción, por los niveles de la construcción que la transforman en una ‘ópera’ más que en una novela. La fabulosa ópera de los pobres. Quisiera obviar todo lo consabido sobre los indios y ver el libro exclusivamente como la esmerada obra de arte que es, que me recuerda justamente los orígenes de la ópera en el Renacimiento italiano, tratando de captar la estructura de la tragedia griega. Mejor escrita que los Cien años, con un don poético esencial, ríspido, original, que maneja pasmosas visiones. Mucho Dostoiewski secreto y narradores nórdicos como en Rulfo (Hamsun, Lagerloff, Laxness) y sobre todo una violencia delicada que pone en ascua a toda la historia, le da un fuego que ilumina y no quema.*<sup>542</sup>

A pouco mais de quatro meses de seu suicídio, em 14 de agosto de 1969, Arguedas escreveu uma carta para Rama. Nela, a figura do crítico literário se justapõe à do promotor cultural e a do amigo, ao acompanhar de perto o desenvolvimento da última novela de Arguedas. O seu autor informava sobre o andamento do trabalho: “Las últimas líneas que me enviaste me dejaron muy estimulado. Los “zorros” llegaron a las 300 páginas. Me falta un tercio, el más difícil.”<sup>543</sup> Ao final dessa mesma carta, Arguedas ainda acrescentou: “Oye: ese III diario lo corregí bastante, pero no la parte en que hay referencia a ti y a Arequipa y al pino de la casa Reisser y Curioni.”<sup>544</sup> As cartas enviadas por Arguedas<sup>545</sup> demonstram a sua plena confiança no “excelente critério” de Rama que agregava vários papéis: editor, revisor, avaliador etc. Inclusive, Rama estava autorizado a fazer correções as quais julgasse necessárias. O final de uma carta, datada de 22 de março de 1966, a menos de um mês de uma tentativa de suicídio, evidencia a sincera relação dos dois:

*Si algo me sucede, ya verás lo conveniente. Me complace muchísimo, Ángel, enviarte estos trabajos. Tu los darás a conocer bien. Los ‘aindiados’ latinoamericanos somos tan buenos como los ‘europeizados’ y los africanizados. Nos podíamos haber entendido*

<sup>541</sup> CORNEJO POLAR, Antonio. “Arguedas, una espléndida historia”. Apud: OQUENDO, Abelardo. In: Introdução a ARGUEDAS, J. M., *Un mundo de monstruos y de fuego*, Op. cit., 1993, p.11.

<sup>542</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 136-137.

<sup>543</sup> “Carta de José Maria Arguedas para Ángel Rama.” *Fórnix: Revista de Creación y crítica*, n. 2, ene-jun, 2000, p. 27.

<sup>544</sup> Id., Ibid., p. 28.

<sup>545</sup> Essas cartas foram escritas entre 1962 e 1969, perfazendo um total de 15 cartas.

*mejor tú, Mario, el propio Millas (buena gente) y yo? Cada quien distinto y nunca más igual. Puro Heráclito, Hermano.*<sup>546</sup> (grifos meus)

E, como toda boa amizade pressupõe alguma cautela em relação às inimizades, Arguedas informa: “Me negué a enviar colaboración a Rodríguez Monegal. Me lo pidió. Hice bien?.”<sup>547</sup> As cartas que Arguedas escreveu para Rama - a primeira data de 1962 - coincidem com uma mudança decisiva na narrativa do escritor peruano. Se, antes de 1962, Arguedas considerava o espanhol o único idioma literário possível,<sup>548</sup> daí em diante, ele passaria a escrever também em quéchua. A mudança ocorre à medida que o escritor percebia que, em face do grande êxodo rural e do relativo avanço da escolaridade, seria possível “assistir” a um “provável” público que finalmente teria a oportunidade de ler literatura quéchua – escrita por não menos que um profundo conhecedor do sistema de signos quéchua. Não se pode deixar de mencionar, que toda a poesia de Arguedas foi escrita em quéchua, uma prova incontestada que é praticamente impossível expressar em espanhol toda a vivência adquirida com o quéchua.

As cartas de Arguedas revelam também momentos importantes na vida de Arguedas, como quando ele pedira a Rama que lhe indicasse um médico (um psiquiatra) para lhe ajudar a encarar e lidar com os desequilíbrios emocionais decorrentes de traumas da infância e da adolescência. Rama acabara indicando o psicanalista uruguaio Marcelo Viñar. Durante esses anos, uma das prescrições do tratamento determinava que Arguedas se esforçasse em recordar suas experiências dolorosas e as colocasse no papel. Esse procedimento era, então, utilizado não só por Marcelo Viñar (no Uruguai), mas pela Dra. Lola Hoffmann (no Chile) - que também chegou a tratar de Arguedas durante um tempo anterior. Ambos concebiam a escritura como um instrumento terapêutico fundamental da psicanálise. *Amor Mundo* - um livro de pequenos relatos ou contos - é filho direto desse fim terapêutico. Em 1967, o livro foi publicado quase que simultaneamente em duas cidades extremas do continente: em Lima (Peru) e Montevideu (Uruguai). No ano anterior às publicações, atendendo ao pedido de Arguedas, a sua esposa Sybila Arredondo enviara uma carta bastante reveladora a Rama comentando os últimos ajustes para a aguardada edição do livro.

<sup>546</sup> Carta...Id., Ibid., p. 12.

<sup>547</sup> Carta...Id., Ibid., p. 18.

<sup>548</sup> LIENHARD, Matin. *La voz y su huella*. México: Ediciones Casa Juan Pablos, 2003, p. 200.

*Este libro, aparentemente, le ha resultado un 'parto' algo doloroso, pero el 'niño' es maravilloso. Hay un poco de fin terapéutico en la exteriorización de lo que contienen esos relatos y la segunda serie corresponde a algo que, o no desea exteriorizarse por cierto sentimiento masoquista de alejar el reconocimiento de una vivencia plena de lo erótico o sexual, o que no se ha vivido o experimentado simplemente. Solo él puede saberlo. En todo caso, y Ud. lo presente, hay que alentarle y más, hay que acompañarlo. Usted lo sabe hacer muy bien hasta desde lejos. Él lo admira y lo quiere. Acompáñelo.*<sup>549</sup>

Nessa carta, fica evidente o grau de cumplicidade existente entre os dois intelectuais. Nota-se que a figura do amigo – ou a do pai - aparece mais do que a do crítico propriamente dito.

---

<sup>549</sup> Carta de Sybila Arguedas para Rama. Lima, 22 de agosto de 1966. Vale lembrar que é a própria Sybila quem aponta para a importante noção de erotismo que está presente em quase toda a obra arguediana. No livro em questão o erotismo mostra-se, sobretudo no conto “El Ayla”, onde o autor narra uma cerimônia sexual entre os indígenas (somente os andinos) que acontece em pleno céu aberto. Essa espécie de liturgia sexual que celebra o amor mundo mescla liberdade individual e prazer coletivo. É somente nesse conto que o ato sexual não é visto como algo degradante e depreciativo (sujo, doloroso, aberração etc.). Op. cit., 2000.

## - Capítulo 4 –

### O eu a procura de um outro

*As correspondências familiares e a literatura “pessoal” (diários íntimos, autobiografias, memórias), embora sejam testemunhos insubstituíveis, nem por isso constituem os documentos “verdadeiros” do privado. Elas obedecem a regras de boas maneiras e de apresentação de uma imagem pessoal que regem a natureza de sua comunicação e o estatuto de sua ficção. (Michelle Perrot, História da vida privada).*

*Cualquier individuo, en el acto de comunicar, ya sea oralmente, ya por escrito, adopta, consciente o inconscientemente, en mayor o menor grado, una serie de máscaras adaptadas a la índole del auditor o destinatario de quien solicita entendimiento, protección, complicidad o simpatía. (Contracorrientes, Juan Goytisolo).*

#### 4.1 O fascínio de uma solidão habitada

Como já foi assinalado nos capítulos anteriores, o *Diario* de Rama parece que, por vezes, transitava por uma memória defasada. Esse pode ter sido, inclusive, um dos motivos que o dissuadiram a seguir pelas sendas da autobiografia. Contudo, levando em consideração a disposição e a coragem com que Rama encarou o exílio, presumo que ele tenha decretado para si mesmo uma espécie de anistia da memória. O certo é que, uma vez estabelecida essa relação delicada e conflituosa com a memória, o voltar-se ao passado pouco contribuía para um necessário enfrentamento com as adversidades cotidianas.

Com efeito, o que fica configurado no *Diario* é, fundamentalmente, “a dor mutiladora da separação.”<sup>550</sup> E, como é comum acontecer às mutilações, elas podem ocasionar diferentes perdas. Ao rever uma caixa de antigas fotografias onde ele aparece

---

<sup>550</sup> SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 46.

junto à sua filha Amparo, Rama se depara com um tempo “lejanísimo que quedó **tras el espejo**.”<sup>551</sup> (grifo meu). Estavam lá a cidade de Montevidéu e os seus filhos pequenos em primeiro plano, atestando a sua dor em não ter aproveitado conscientemente esse tempo ou, poderíamos dizer com Borges, esses “instantes” que conferem um verdadeiro significado à vida: “Solo algunas imágenes transidas me quedan de esos años en la calle Baldomir y en Timbó, en Montevideo.”<sup>552</sup> Cabe, assim, entender o porque desse “esquecimento”. Freud dizia que é preciso não se esquecer do esquecido: “Pues el olvido, diria Freud, es no sólo el signo de lo real y de lo real como acontecimiento, sino, que él mismo es un acontecimiento y, como tal, pasible de olvido.”<sup>553</sup> Nesses termos, entendo que cabe perguntar não só pelos efeitos desse esquecimento como, também, pelas suas causas, pois “La decisión freudiana consiste en que el lugar donde permanece la materia del olvido es también el lugar de su causa.”<sup>554</sup> Com isso, chegamos a uma superposição de dois lugares que, na linguagem freudiana, coincide com o inconsciente.

O relato a seguir fala por si, e revela o quanto para Rama tudo se misturava melancolicamente:

*Pero es todo Montevideo, toda mi vida de hecho, lo que no puedo recuperar, lo que se ha ido de mis manos. Esa conciencia, bien dolorosa, es lo que explica mi necesidad de fijar cada día lo que veo y siento, es el origen de esa reacción interior que me susurra, en la calle, en la oficina, “ve esto”, “registra esa luz”, “conserva ese árbol”, “apropiate de ese rostro”, “consérvalo.”*<sup>555</sup>

À primeira vista, aquele que resiste à tentação da autobiografia, de alguma forma, rejeita a consciência moderna que tem no “eu solitário” o seu mais alto valor. Nesse sentido, como diz Luis Costa Lima, a autobiografia é sempre uma traição. Creio que se pode dizer, sem hesitação, que Rama não quis ser indulgente consigo mesmo ou com os outros. Por isso, não se deve, em nenhum momento, desprezar a importância dos vínculos e dos juízos de Rama em relação aos diversos grupos e indivíduos que são obsidiados pelo texto do *Diario*. Eis porque, dentro do texto, a noção de honra<sup>556</sup> ganha relevância como chave de interpretação. Ora, analisando a base de sustentação dessa

<sup>551</sup> RAMA, Angel. *Diario*. Caracas: Ediciones Trilce/ La Nave Va, 2001, p. 124.

<sup>552</sup> Id., *Ibid.*, p. 124.

<sup>553</sup> YERUSHALMI, Y. H. (VÁRIOS) *Usos del olvido*. Traducción de Irene Agoff. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1989, p. 70.

<sup>554</sup> Id., *Ibid.*, p. 71.

<sup>555</sup> RAMA, A., *Ibid.*, p. 124.

<sup>556</sup> Vou explorar essa noção tanto em seu sentido interno ao *Diario* quanto externo (a honra dos latino-americanos).

honra é possível chegar ao encontro de alguns sentimentos que lhe são inerentes, como o orgulho e o amor-próprio. Com isso, postulo que, para voltar a afirmar-se novamente, Rama passou a exercer uma severa crítica (ao campo intelectual latinoamericano) em relação aos amigos e inimigos para poder, assim, melhor definir a sua própria posição de plena instabilidade.

Distinguindo o *amor-próprio* do *amor de si mesmo* como paixões diferentes, tanto por sua natureza quanto pelos seus efeitos, Rousseau afirma:

*O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude. O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra.*  
<sup>557</sup>(grifos meus)

À luz dos acontecimentos que marcaram a década de setenta na Venezuela, o que considero mais relevante para os meus propósitos é a conclusão a que chega Rousseau:

*Uma vez isso entendido, afirmo que, no nosso estado primitivo, no verdadeiro estado de natureza, o amor próprio não existe, pois cada homem em especial olhando-se a si mesmo como o único espectador que o observa, como o único ser no universo que toma interesse por si, como o único juiz de seu próprio mérito, torna-se impossível que um sentimento, que vai buscar sua fonte em comparações que ele não tem capacidade para fazer, possa germinar em sua alma. Pelo mesmo motivo, esse homem não poderia ter **nem ódio nem desejo de vingança**, paixões que só podem nascer da opinião de alguma ofensa recebida e, como é o desprezo ou a intenção de prejudicar e não o mal que constitui a ofensa, homens que não sabem apreciar-se ou comparar-se podem infligir-se muitas violências mútuas, quando disso lhes advém alguma vantagem, sem jamais se ofenderem reciprocamente.*<sup>558</sup>

Sendo assim, postulo que o orgulho e o amor-próprio de Rama assumem uma função protagônica em relação à boa parte do *Diario*. Assim, cabe perguntar se Rama realmente cultivou ou se deixou seduzir por algum tipo de ideal aristocrático. A questão nos faz pensar na influência exercida por uma figura como Baudelaire sobre (a

<sup>557</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 307.

<sup>558</sup> Id., *Ibid.*, p.307.

personalidade) de Rama. Pode-se dizer que essa influência chegava a ele duplamente: seja diretamente (como leitor de poesia) e indiretamente, através de Walter Benjamin <sup>559</sup>. Como explica Charles Taylor, quando se trata de Baudelaire não podemos falar de uma

(...) *rejeição do espiritual. Pelo contrário, Baudelaire o afirma constantemente. O que é negado é antes a natureza, isto é, a crença romântica de que a realidade espiritual mais elevada perpassa a natureza. Baudelaire rejeita profundamente a crença rousseuniana de que o homem é bom por natureza. Apesar de sua relação bizarra e um tanto ambígua com a ortodoxia católica, Baudelaire ratifica entusiasticamente a doutrina do pecado original; ele endossa de Maistre com fervor.* <sup>560</sup>

Existem algumas passagens no *Diario* que indicam como Rama sobrevaloriza as questões de honra em detrimento de uma preocupação com a vida. No encontro com a crítica literária Fryda Schultz – vinculada ao grupo *Sur* –, de passagem por Caracas, Rama notara nela todos “sus tics sociales, humorísticos y desenfadados (formas que no quieren parecer formas)”. Entretanto, surpreendentemente ele revela que tudo isso lhe “resulta grato reencontrar luego de tanto tiempo, porque su cordialidad es reconfortante, por social que sea. Y porque, como dice críticamente Marta, adoro ese universo social como un oscuro joven arribista.” <sup>561</sup> A observação crítica – e irônica – de Marta se transformaria num passaporte para o período de sua formação como crítico no Uruguai – nos tempos em que fora secretário de redação da revista literária *Entregas de la Licorne*. Rama confessa que, desde os anos cinquenta, foi realmente seduzido por esse universo

---

<sup>559</sup> Talvez, Benjamin tenha sido o crítico europeu mais apreciado por Rama. Em entrevista concedida no mesmo ano de sua morte, Rama afirma: “(...) si tengo que decir cuál es la figura que ha tenido más impacto e influencia sobre mí dentro del pensamiento crítico es Walter Benjamin, porque para mí ha sido capital descubrirlo. Lo descubrí hace veinte o treinta años y desde entonces tuve la sensación que efectivamente su pensamiento me marcaba una línea”. Rama ainda revela outros devedores do filósofo alemão: “En América Latina tanto la obra del mexicano José Emilio Pacheco, en su antología del modernismo, como la obra del colombiano Rafael Gutiérrez Girardot también están influidas por el pensamiento de Benjamin. En este caso te estoy citando otra forma de religación que se hace a partir de una cierta influencia extranjera que viene a través de la apropiación del marxismo que se hace en Alemania por parte de un grupo de sociólogos, fundamentalmente Max Weber, y la influencia que esto genera en una serie de críticos literarios, como Schucking o Arnold Hauser. Toda esta línea además se enriquece por la Escuela de Frankfurt, sea por la obra de Adorno o Horkheimer y fundamentalmente por quien no estaba en la Escuela, pero era paralelo e Independiente, que es Benjamin, en la vinculación Benjamin-Brecht. Todo este conjunto de pensamiento para mí es muy importante e influyente, y es el que me ha permitido no quedarme fijado dentro de las categorías marxistas que me parecen muchas veces de una vejez irredenta y manejadas como el manualito escolar que se les da a los pupilos del P.C. En la realidad, las posibilidades de la crítica son muy amplias.”. In: MORAÑA, Mabel. *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1997, p. 325-343.

<sup>560</sup> TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 556-557.

<sup>561</sup> RAMA, Á. Op. cit., 2001, p. 60.

tendo, inclusive, participado dele, mas, entendendo ser “de modo muy colateral.” Cabe sublinhar a sua alegação de haver conseguido se livrar dessa atração envolvente. Mas, seja como for, Rama fechara a anotação com um reconhecimento perturbador (ao menos para o leitor): “Oh gozosa y orgullosa virgindad!”.<sup>562</sup> A partir dessa sorte de desabafo, proponho discutir o que tangencia o “eu” profundo de Rama, o que pode implicar numa franca contraposição às injunções da moral. Quanto a isso, o texto do *Diario* deixa-nos com muitas dúvidas. Sendo assim, num primeiro momento, devemos considerar outro depoimento significativo de Rama:

*(...) nací en un barrio popular, de padres españoles inmigrantes, que en él y en la escuela pública cercana me eduque, dentro de una sociedad abierta y aluvional que había cifrado en la democracia sus esperanzas, su felicidad y su realización. No peor que otras sociedades, aunque quizás puedan elegirse mejores marcos. Pero igual que con el tiempo histórico, con el país en que se nace, con la familia a que se pertenece, con la sociedad dentro de la cual se crece, se trata de coordenadas previas que, aun negadas, no dejan de explicar los componentes fundamentales de una vida y una tarea intelectual. Em mi caso, fueron queridas, aceptadas. Quizás esas coordenadas no alcancen a explicar el porqué de un afán de la belleza cifrado en las palabras y algo debería ser dejado a la cuota biográfica e intransferible, no discernible sobre un campo colectivo de fuerzas formativas. Pero aun ese afán busco situarse en el social vasto, en los movimientos de los grupos sociales, en las lecciones de las circunstancias, necesitado de los pies en la tierra que reclamo Marx.*  
563

Essa síntese de si está no prólogo de uma obra que reúne os trabalhos mais panorâmicos de Rama. Sugestivamente, são trabalhos que contêm

*escritos desperdigados en libros y revistas de aquí y de allá, sin orden, respondiendo a la demanda de la hora, ésa que no viene de nuestro interior y nos aparta de lo que quisiéramos hacer, para lo cual quizá nunca encontraremos el ocio propicio.*<sup>564</sup>

<sup>562</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 60-61.

<sup>563</sup> RAMA, Angel. *La novela en América Latina*. México: Universidad Veracruzana, 1986, p. 13-14.

<sup>564</sup> A poesia é que responde aos seus desejos de estudo. Mas, na Venezuela, ele pode satisfazer um pouco esse objetivo mais íntimo quando escreveu um pequeno livro sobre o poeta venezuelano José Antonio Ramos Sucre: *El universo simbólico de José Antonio Ramos Sucre* (1978). Esse poeta foi um incompreendido pela “audiencia culta venezolana de su tiempo” (...). In: *La crítica de la cultura en América Latina, El universo simbólico de José Antonio Ramos Sucre*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1985, p. 168.

De fato, Rama nunca pôde gozar do “ócio” em sua vida. À maneira de um Pasteur, a quem ele mesmo se comparava no referido prólogo,<sup>565</sup> Rama revelava publicamente o que realmente gostaria de ter feito em sua vida: escrever (sobre) poesia. Porém, sintomaticamente, no *Diario* ele se refere a esse desejo nos seguintes termos: ter escrito “unas pocas páginas para testimoniar un reconocimiento personal, porque como al rilkeano personaje de los *Cuadernos de Malte Laurids Brigge*, la poesía me había permitido resistir.”<sup>566</sup>

Em sua *Ética*, Espinosa apresenta uma idéia de orgulho (em contraponto a idéia de abjeção) que quero destacar: “O orgulho é uma alegria nascida do fato de o homem ter de si mesmo uma opinião mais vantajosa do que é justo.”<sup>567</sup> A princípio, devemos pensar que Rama conhecia e apreciava inequivocamente o seu próprio valor. Em contrapartida, a sua condição de exilado e o meio intelectual venezuelano, em particular, não permitiam o reconhecimento de sua “excelência”. Como não poderia deixar de ser, tudo isso acarretou um extenuante combate interior. Por essa razão, suponho que Rama quis realizar uma *avaliação forte* de todo esse processo por intermédio de um diário.<sup>568</sup> Devo essa expressão - *avaliação forte* – ao filósofo Charles Taylor.<sup>569</sup> Segundo ele, um bom modo de testar o caráter “forte” de uma avaliação é verificando se ela pode servir como uma base das atitudes de admiração e desprezo.<sup>570</sup> Sob esta ótica, Rama “passa” com folgas por este “teste”, visto que o crítico chegou a aplicar as tais atitudes variáveis até mesmo

<sup>565</sup> O prólogo em questão foi assinado em janeiro de 1982, portanto, a menos de dois anos de sua morte. Rama, então, estava à disposição da Universidade de Maryland, nos EUA.

<sup>566</sup> RAMA, A., Op. cit., 1986, p. 10.

<sup>567</sup> ESPINOSA, Baruc de. *Os Pensadores*. Tradução e notas de Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 265.

<sup>568</sup> TAYLOR, C., Op. cit., 1997. Segundo Taylor, a moralidade “(...) pode ser e com frequência é definida tão somente em termos do respeito aos outros. Considera-se que a categoria da moral abrange precisamente nossas obrigações para com as outras pessoas. Se, contudo, adotarmos essa definição, teremos de admitir que existem outras questões além da moral que são de essencial importância para nós e põem em jogo uma avaliação forte. Há questões sobre como vou levar minha vida que remetem ao aspecto de que tipo de vida vale a pena ter ou que tipo de vida vai cumprir a promessa implícita em meus talentos particulares, nas exigências incidentes sobre alguém com a minha capacidade, ou do que constitui uma vida rica e significativa em contraposição uma vida voltada para questões secundárias ou trivialidades. Trata-se de interrogações de avaliação forte, visto que quem as faz não tem dúvida de que se possa, ao seguir os próprios anseios e desejos imediatos, dar um mau passo e, em consequência, fracassar na tarefa de levar uma vida plena”, p. 28-29.

<sup>569</sup> “What Is Human Agency?”. In: TAYLOR, Charles. *Human Agency and Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. Apud TAYLOR, C., Op. cit., 1997, p. 16.

<sup>570</sup> Para Taylor, toda *avaliação forte* exige “discriminações acerca do certo ou errado, melhor ou pior, mais elevado ou menos elevado, que são validadas por nossos desejos, inclinações ou escolhas, mas existem independentemente destes e oferecem padrões pelos quais podem ser julgados. Assim, embora possa não ser julgado um lapso moral o fato de eu levar uma vida que na verdade não vale a pena nem traz realização, descrever-me nesses termos é, de certo modo, condenar-me em nome de um padrão, independente de meus próprios gostos e desejos, que eu deveria reconhecer.” Id., Ibid., p. 16-17.

em relação ao próprio *Diario*. Em outras palavras, ele avaliava o próprio instrumento de avaliação durante o seu curso e recurso.

Não sem razão, Flaubert dizia que ninguém escreve o que quer. Por outro lado, há quem entenda que um diário, mais do que qualquer outra coisa, serve para atingir - com alguma dose de crueldade ou mesmo de sadismo - as pessoas que fazem ou tenham feito parte do círculo de relações do diarista. Seria como uma forma sofisticada de produzir conflitos e intrigas. O escritor austríaco Arthur Schnitzler, no conto *O diário de Redegonda*, encarnando a personagem do Dr. Gottfried Wehwald, descreve o amor fantasioso deste por Redegonda, a linda mulher de um capitão da cavalaria austríaca. Mas, eis que Redegonda falece repentinamente e o seu marido encontra, junto ao seu corpo, um diário. A última anotação, nele registrada, revelava francamente um adultério: “Agora vou deixar meu lar para sempre, meu amado me espera.”<sup>571</sup> Ao trazer a notícia da estranha morte da esposa para o Dr. Wehwald – o suposto amante de Redegonda -, o capitão, curiosamente, entrega o diário para que o Dr. Wehwald pudesse examiná-lo. É assim, então, que ele, perplexamente, passa a observá-lo e reflete:

*Tudo estava registrado naquelas páginas, tudo o que eu nunca tinha vivido na realidade, mas exatamente igual ao que vivera em minha imaginação. (...) E uma vez que seu caráter de mulher estava mais próximo do que eu das raízes mais profundas da vida, onde desejo e satisfação são uma coisa só, provavelmente estaria convencida, em seu íntimo, de que tudo o que agora estava registrado em seu livrinho violeta fora por ela vivido na realidade. Mas considerei possível ainda uma outra coisa: que aquele diário não significasse nem mais nem menos do que uma **preciosa vingança**, que ela perpetrava contra mim. Vingança pela minha indecisão, que não deixara que os meus, os nossos sonhos se tornassem realidade; sim, e que sua morte súbita tivesse sido obra de sua vontade e que fora sua intenção fazer com que o aleivoso diário caísse daquela maneira nas mãos do marido traído.*

<sup>572</sup>

Se fôssemos fazer um levantamento dos possíveis alvos do *Diario* de Rama, poderíamos chegar, certamente, a muitos nomes, porém um deles, talvez, pudesse encabeçar essa lista: seria o de seu compatriota Emir Rodríguez Monegal. Aliás, é de se imaginar que muitos leitores já esperassem, ansiosamente, por esse momento de acerto de contas entre esses dois intelectuais rioplatenses. Curiosamente, a presença desse seu grande “rival” no *Diario* é escassa, entretanto, isso merece uma rápida avaliação.

<sup>571</sup> SCHNITZLER, Arthur. *Contos de amor e morte*. Tradução de George Bernard Sperber. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 180.

<sup>572</sup> Id., *Ibid.*, p. 180-181.

Somente em duas entradas o nome de Monegal aparece estampado no texto do *Diario*. Ambas foram escritas quando Rama e Traba já se encontravam residindo nos EUA. A primeira, desde Washington, aconteceu por intermédio da escritora argentina Beatriz Guido.<sup>573</sup> Rama registra, com riqueza de detalhes, algumas cenas num jantar na casa de um casal de amigos que contava também com a presença da escritora argentina a qual, naquele momento, estava de passagem pelo Colorado onde ministrava um curso em uma dessas “Universidades vacías e inhóspitas.”<sup>574</sup>

*Hacía años que no la veía; se ha hecho señora y ha adoptado un modo social, nervioso e inseguro que la impulsa a hablar torrencialmente sobre las naderías de la convivencia, con una visible inquietud interior. Nos comunicábamos datos sobre amigos tratando ella de ser animada, atractiva, chismosa (...) y muy informada, a pesar de que varias veces noté que improvisaba o que simplemente inventaba (...). Notorio afán de estar bien con todo el mundo, como le es propio, que la impulsa a excederse compartiendo las que cree competencias o enemistades, se puso repentinamente a hablarme mal de Rodríguez Monegal, a inventar que había sido abandonado otra vez por su mujer, a recordar críticas de Torre Nilsson sobre él. Sentí con claridad que lo mismo le diría a él de mí cuando se encontraran. Por un momento me pareció una Juana de Ibarbourou con menos estilo y me dio pena porque pense que era mujer sola y que se sentía muy inerme.*<sup>575</sup>

A referência à famosa poeta uruguaia Juana de Ibarbourou (1892-1979) é sintomática no *Diario*, porquanto denota certo machismo de Rama em relação às “mulheres sós”.<sup>576</sup> A seus olhos, essas mulheres se tornavam necessariamente desarmadas. É relativamente conhecida a história da bela e famosa poeta uruguaia que caiu numa forte amargura e solidão logo após a morte de seu marido. Rama via repetir-se isso com Beatriz Guido, assim como recorria a essa mesma interpretação quando fala sobre outras mulheres ao longo do *Diario*.<sup>577</sup>

Destaco, ainda, a conclusão da entrada marcada como *Washington 23*, escrita no ano de 1980, quando Rama, aparentemente, arremete contra a mesma Beatriz Guido. Mas, é bem provável que o seu alvo maior coincidia, em boa medida, com o seu próprio juízo sobre Monegal: “Reviví un tipo de intelectual uruguayo de otra época, lo que

<sup>573</sup> Trata-se da esposa do cineasta e amigo de Rama, Leopoldo Torre Nilsson (1924-1978).

<sup>574</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 126.

<sup>575</sup> Id., Ibid., p. 126.

<sup>576</sup> Faço alusão ao livro *Mulheres sós* (1949) do escritor italiano Cesare Pavese.

<sup>577</sup> Encontramos outros exemplos, como na p. 66, ao falar de China Zorilla e, na p. 139, ao referir-se a Rosaura.

llamábamos ‘pastelero’, poco riguroso, sociable, amigable en demasía, sobreviviendo en medio mediante concesiones, chismoso y escasamente culto.”<sup>578</sup>

A segunda referência a Monegal aparece ligada à penosa experiência acontecida no Mont Clair College, nos EUA. Tratava-se de um seminário que contou com a participação dos dois intelectuais cuja rivalidade era pública e notória. Na ocasião, Rama fez uma conferência sobre o romance latino-americano que, de passagem, observara ele, trata-se de um assunto que “se va agotando en los centros de mayor nivel pero sobrevive en Universidades regionales o en Colleges provincianos.”<sup>579</sup> A avaliação que Rama fez do evento é dura e, não por acaso, questionava o sentido mesmo de um seminário desse tipo. Por isso, confessava abertamente a sua perplexidade. O fato é que, mesmo em território norte-americano (e fixados temporariamente em Washington), a peregrinação de Rama e Traba não se detinha. Podemos ter uma idéia disso ao sabermos que Rama se deslocou para Boston, Harvard, Newark, Mont Clair College e Washington em um período de apenas cinco dias. Como num efeito prolongado, Rama acusava o esgotamento frente à vida nômade e, sobretudo, a falta de uma recompensa honesta:

*Tristeza y desazón de estar moviéndonos demasiado: cada vez disfrutamos menos de esta agitación y más veces nos miramos y exclamamos que deseamos “volver a casita”. Recibimos menos de lo que gastamos espiritualmente con estos movimientos. Es mejor nuestra precaria paz de Washington.*<sup>580</sup>

Sobre a experiência no Mont Clair College e com a presença incômoda de Monegal, Rama observa:

*Tristeza de colegios entre la nieve y doble tristeza de sesiones de estudio sin real necesidad y sin real significado. Penosa intervención de [Rodríguez]Monegal, que me precedió con un discurso laxo e incoherente, repitiendo en inglés lugares comunes y comentarios irrelevantes: asombrosa decadencia de un hombre que fue allá en nuestro país un scholar que trabajaba con muy escaso horizonte intelectual pero con alguna seriedad académica. Registré entre los jóvenes asistentes y los no tan jóvenes, esa incomodidad que produce un hombre con conocida fama ante el espectáculo de su deshilvanado discurso sobre naderías.*<sup>581</sup>

<sup>578</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 126.

<sup>579</sup> Id., Ibid.,(1980, Jueves 13), p. 139.

<sup>580</sup> Id., Ibid., p. 139-140.

<sup>581</sup> Id., Ibid., p. 141.

O *Diario* se confronta a todo instante com a questão moral, entendida aqui não somente como as “obrigações” para com os outros. Devem-se, ainda, estar presentes as noções de respeito, de dignidade e de vida plena (ou, na falta dela, um plano de liberdade) como integrantes dessa moralidade. Observo que o *Diario* aprofundou o entendimento de Rama a respeito das questões morais e que, de certa forma, os anos sessenta parecem ter aprisionado Rama a uma filosofia moral que se concentra “mais no que é certo fazer do que no que é bom ser.”<sup>582</sup> Quero dizer, com isso, que muitas das suas observações e análises só poderiam aparecer no *Diario* – e do modo enfático como aparecem – acionadas por aquele momento evasivo de sua vida. Como faz notar Charles Taylor,

*Há questões sobre como vou levar minha vida que remetem ao aspecto de que tipo de vida vale à pena ter ou que tipo de vida vai cumprir a promessa implícita em meus talentos particulares, nas exigências incidentes sobre alguém com minha capacidade, ou do que constitui uma vida rica e significativa em contraposição a uma vida voltada para questões secundárias ou trivialidades.*<sup>583</sup>

Em diversos momentos, Rama se indagava sobre o tipo de vida que estava levando e, não raro, se deparava com ausências de sentido para ela. Rama chega a surpreender o leitor quando se refere a si mesmo em termos de ser ou não merecedor do respeito das pessoas à sua volta. Na verdade, Rama se debatia com o próprio valor pessoal, tanto no sentido dos seus direitos - enquanto um intelectual do cone sul exposto a uma onda xenófoba na Venezuela durante a década de setenta - quanto na sensação imediata de ser admirado e bem visto, isto é, de sustentar uma determinada noção de honra e dignidade. Como prestigioso promotor cultural, conferencista e professor, Rama se acostumou a ter os holofotes voltados para si, não só no Uruguai como em outros países por onde passou. O fato é que a vida na Venezuela alterou consideravelmente essa realidade. Até mesmo as suas famosas habilidades de jornalista cultural, por exemplo, foram aos poucos destituídas de valor por parte da intelectualidade venezuelana: “Desde que publico un artículo cada domingo, en *El Universal*, el silencio en torno mío. Para el medio intelectual es el leproario, del cual se tiene noticia pero no se habla.”<sup>584</sup> Dito de outro modo, ele não conseguia exercer o seu direito de manter-se íntegro.

<sup>582</sup> TAYLOR, C., Op. cit., 1997, p. 15.

<sup>583</sup> Id., Ibid., p. 29.

<sup>584</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 113.

## 4.2 Diário impuro

A morte de Ángel Rama e Marta Traba ocorreu no mesmo dia em que se realizaria, no Uruguai, o primeiro grande ato cívico com a presença de todos os partidos políticos que reivindicavam uma retomada da ordem democrática.<sup>585</sup> A expressão maior da manifestação se concentrava numa única frase: “Por un Uruguay sin exclusiones”. Isso equivalia a se pensar numa possibilidade de anistia, de retorno dos exilados e de reencontro com um Uruguai “perdido” e que, em alguma medida se queria (e, de algum modo, ainda se quer) esquecido.

Rama não nutriu esperanças de poder usufruir dessa conquista política. Pelo menos, não encontro indícios que provem o contrário disso no *Diario*. Nesse sentido, é um texto que se mantém como uma espécie de instrumento de preparação para uma morte anunciada. Há, pois, nesse texto, certa atitude de permanente prontidão para a morte, junto a um esforço intelectual realizado no sentido de negar as suas alucinações fantasmagóricas: “Quisiera entonces volver al abismo, pero con los ojos abiertos, descender a ver los monstruos. Pero nada, ni hay retorno, ni ninguno de ellos se muestra. Vuelvo nuevamente de lo negro y ahora estoy en el día, como un extraño.”.<sup>586</sup> É, no mínimo, curioso notar esse desejo de Rama em lançar-se na investigação do abismo que quase fez o seu coração paralisar. Parece, também, que não havia medo em não conseguir mais regressar desse universo obscuro no qual queria penetrar. É claro que, mesmo sob o risco de parecer contraditório, “(...) a fome de conhecimento tem muito a ver com o amor à vida e aos seres vivos”.<sup>587</sup>

Quando Rama informara que o seu *Diario* não seria “ni público ni íntimo”, ele estava antecipando dois objetivos que iria perseguir. O primeiro seria a tentativa de não cindir o espaço público do espaço privado, mantendo viva a possibilidade quase onírica de entrar e sair sutilmente deles. Aliás, este é um procedimento bem diferente dos *Diários secretos* de Wittgenstein, no qual o filósofo reservou para as páginas ímpares as suas vivências pessoais que estão escritas numa linguagem hermética e, para as páginas pares, os seus pensamentos públicos, escritos num alemão preciso. O segundo objetivo, perseguido por Rama, seria escapar dos vícios comuns a que o gênero diário quase

<sup>585</sup> Entre eles estavam tanto os partidos permitidos pelo regime ditatorial quanto aqueles partidos e movimentos ilegais que formavam a Frente Ampla.

<sup>586</sup> Id., *Ibid.*, p. 37.

<sup>587</sup> MONTERO, Rosa. *A louca da casa*. Tradução de Paulina Wacht e Ari Roitman. São Paulo: Ediouro, 2004, p. 110.

sempre conduz: o egoísmo e a vaidade. Para tanto, era fundamental manter uma discussão qualificada com o seu entorno e com os seus fantasmas.

Segundo Georges Gusdorf, existem duas categorias de diários: os diários externos e os diários íntimos. Os primeiros seriam os que concedem uma importância considerável ao “mundo dos outros” e não somente ao “mundo de eu”. Portanto, diferente dos diários íntimos, os diários externos não se restringem ao exame da interioridade. Essa categoria abarca os diários de viagem, os diários de campo, as anotações de trabalhos etc. O diário íntimo, por sua vez, revela um sentimento de estranhamento em relação à realidade vivida que se apresenta como um enigma praticamente impenetrável. É por esse motivo que Gusdorf aponta a adolescência, com sua costumeira inquietude, como uma etapa propícia para se iniciar um diário.

A verdade é que um diário viabiliza a condição para que determinada subjetividade possa tecer suas impressões do momento. Como ratifica o filósofo espanhol Manuel Granell, diferente das memórias e das autobiografias, os diários lidam com impressões e não com recordações. Como já pontuei, o *Diario* de Rama é um texto que escapa e problematiza o significado da expressão “íntimo”. Não por acaso, ele trabalha com percepções breves que remetem tanto ao estado do sujeito perceptivo quanto ao estado dos objetos percebidos. No entanto, é importante ter presente que, de uma forma ou outra, um diarista conta a sua própria história. Max Aub dizia que havia três tipos de homens: os que contam a sua história, os que não a contam e os que não a possuem. Uma história, vale dizer, que se capta no presente de onde prevalece o interesse pela atualidade, pela situação da cultura e pelos acontecimentos políticos e sociais.

Um ponto relevante do *Diario* se encontra na entrada de 09 de outubro de 1977, momento de retomada do *Diario* após três anos de interrupção. Rama realizava, naquele momento, um balanço dos três anos passados e, para tanto, citava de improviso o poeta sevilhano António Machado - verdadeiro antídoto contra todo tipo de ressecamento espiritual:

*Releí toda la libreta, me prometi no abandonarla, porque recuperé un tiempo que no solo es información objetiva y externa, sino la humedad de la vida interior asomando a ratos y recompensando. Es el “algo que es tierra en nuestra carne, siente la humedad del jardín como un halago”.*<sup>588</sup>

---

<sup>588</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 64.

Rama desenvolvera com o *Diario* um jogo de atração e repulsa na medida em que essa forma de escrita contabilizava os seus êxitos restritos, os seus grandes fracassos e suas insatisfações vitais na falta ou na impossibilidade de uma fruição de felicidade sobram frustrações, ansiedades e as angústias. Vale lembrar o quanto isso se explicita, por exemplo, na relação de Rama com a consciência do “error”, que vai desde a exposição de um problema de ordem vital até um encaminhamento político equivocado. Isso me permite dizer que Rama assimilou bem os conhecimentos de um de seus mestres no Uruguai, o ensaísta e filósofo Carlos Vaz Ferreira. Em sua obra mais famosa – *Lógica viva* (1910), Vaz Ferreira demonstra muita desconfiança em relação aos sistemas em geral, por isso empreendeu esforços para construir um método de busca da verdade e, ainda mais decisivo, um método de detecção do erro.

Em 1980, a atitude para com o *Diario* ganharia uma faceta inusitada quando ele, então, questionava: “Por qué este cuidado con el Diario? Por qué este gusto por el soliloquio que con él estoy ejerciendo, hasta el punto de traerlo en un viaje corto de apenas cinco días y aprovechar un tiempo libre ocasional para escribir en él?”.<sup>589</sup> Nesse mesmo ano, em 10 de setembro, Rama confessava novamente o embaraço com o *Diario*: “Muchas cosas desde mi última anotación. Reencuentro esta libreta al abrir el equipaje y compruebo que nada he anotado en los últimos meses. Nunca sé por qué la abandono ni por qué vuelvo a ella.”<sup>590</sup>

Há momentos históricos - afirma o historiador Michel Vovelle - em que o sentimento ou o medo da morte aumenta consideravelmente: “Compulsão ao pânico na época das grandes epidemias, mas também de forma mais difusa nos períodos em que a sensibilidade coletiva se crispa diante da morte.”<sup>591</sup> É notório que o continente latino-americano experimentava nos anos setenta uma contração muito forte diante do avanço dos governos ditatoriais. Como não poderia ser diferente, o *Diario* enfrenta e responde à esse momento histórico. Nesse sentido, Mabel Moraña assinala que “la dictadura que lo mantuviera durante muchos años alejado de la patria y que lo obligara a desplazamientos y reinversiones constantes, es el origen de una peripécia personal también paradigmática”.<sup>592</sup> Entretanto, em se tratando de um tema tão delicado como o da morte não é prudente exagerar no sentido dessa constatação histórica.

<sup>589</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 140.

<sup>590</sup> Id., Ibid., p. 160.

<sup>591</sup> VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. Tradução de Maria Julia Cottvasser. São Paulo: Brasiliense, 2ª ed., 1991, p. 132.

<sup>592</sup> MORANA, Mabel. *Crítica impura*. Madrid: Iberoamericana, 2004, p. 145.

*Não creio que tenha havido, jamais, tempo algum em que a morte humana pudesse ter sido 'natural', como se escreveu, isto é, aceita serenamente, sem temor nem apreensão. Voltaire, como se sabe, dizia que a morte sem temor nem apreensão era a morte dos animais.*<sup>593</sup>

Sem dúvida, encontramos no *Diario* de Rama uma forte tensão entre extremos que se tocam sutilmente: vida-morte; amor-ódio; dependência-independência, etc. Poder-se-ia indagar em que momento Rama descobriu a morte ou, dito de outro modo, caracterizar a sua relação com a morte. Ora, o olhar para o passado pode revelar algo para além de uma nostalgia. Talvez, possa trazer uma espécie de estratégia da memória, como a que ele anota nesse encontro com a atriz uruguaia China Zorrilla:

*Grato siempre el reencuentro con China. El episodio de nuestros amores allá en Montevideo, hace tantos años, se ha clausurado, nunca volvimos a hablar de él, ni siquiera una alusión bromística, pero secretamente anima nuestra amistad ahora que estamos en los cincuenta, que somos sobrevivientes de la edad perdida que hundieron los militares, capaces de recordar cosas que otros ignoran.*<sup>594</sup>

E, ao informar sobre o conteúdo dessa conversa com a atriz, Rama desenhava um cenário que também diz respeito a todo exilado:

*Hablamos del Uruguay, de los presos, los torturados, de sus problemas con las autoridades (le han prohibido toda actuación en público y cree que de morir su madre no la dejarían entrar más al país) y es un universo fantasmal el que aparece, siniestro también, que enmarca su situación solitaria e insegura.*<sup>595</sup>

Em seu sugestivo estudo, *Le journal intime*, Beatriz Didier questiona se, afinal, a pulsão fundamental que motiva alguém a manter um diário não seria a própria necessidade de escrever. Essa questão assume sua relevância na medida em que suscita outra mais decisiva e inevitável: a que demandas atende essa pulsão de escrita do *Diario*?

Uma saída possível para o que, na verdade, tornou-se aqui um problema, seria estender, ainda mais, a proximidade existente entre diário de um lado e reportagem/crônica de outro. Nada mais justificável, poder-se-ia pensar, em se tratando de alguém tornado representativo de uma vigorosa tradição de jornalismo cultural na América Hispânica. No

<sup>593</sup> VOVELLE, Michel, *Ideologias e mentalidades*. Tradução de Maria Julia Cottvasser, 2ª ed., 1991, p. 131.

<sup>594</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 66.

<sup>595</sup> Id., Ibid., p. 67.

entanto, saliento que Rama concedeu à escrita um lugar estratégico, de encontro consigo mesmo e, porque não dizer, com suas obsessões. Escrever responde, para Rama, a “una cierta manera de desear la libertad.”<sup>596</sup>

Existe uma carta de Júlio Cortázar<sup>597</sup> na qual o escritor evidencia a sua grande insatisfação em relação ao trabalho da “imensa maioria” dos críticos latino-americanos. É interessante observar que Cortázar faz referência a certo “estilo insuportável” desses críticos e toma Rama como parâmetro:

*Gente a quien estimo, por ejemplo Rama, suelen hundir buenos análisis en una escritura a tal punto complicada o confusa, que ni siquiera el autor aludido y estudiado tiene placer en seguir sus páginas; y esto podría decírtelo de muchos otros críticos, todos ellos inteligentes y capaces, pero metidos en un fárrago verbal que malogra muchos de sus trabajos.*<sup>598</sup>

Tomando a argumentação de Cortázar, com alguma dose de verdade podemos supor que essa sofisticação da escrita alcançou também o *Diário* de Rama. Até mesmo os seus piores dissabores cotidianos são transformados pela elegância do seu texto. Porém, isso não impediu que o crítico realizasse um movimento interno de desabono de si mesmo. Não são raras as anotações feitas em detrimento de sua honra e de sua reputação - colocadas sob suspeita redobrada com a experiência de exílio. Até aqui, tenho postulado que um diário - talvez como nenhuma outra forma literária - pode ser útil não só para afastar as possíveis torpezas da escritura como, durante os momentos de crise, abrir um espaço para reminiscências involuntárias. Sob essa ótica, o processo de escrita de Rama não pode ser desvinculado de um duplo compromisso: com sua autoconsciência, pensando no diário especificamente, e com a vida presente.

A propósito: sabemos que Goethe costumava recorrer a mitos e lendas gregas para falar do tempo presente. O autor de *Viagem à Itália*<sup>599</sup> revela, em diversas passagens, como o ato de escrever pode significar uma aventura arriscada. Nesse diário, Goethe assume uma posição curiosa: reconhece a situação de degradação e morte dos trabalhadores, mas conclui que essa evidência não poderia chegar a interromper a criação intelectual que o consumia

---

<sup>596</sup> SARTRE, Jean Paul. *Qué es la literatura*. Traducción de Aurora Bernárdez. Buenos Aires: Editorial Losada, 4ª ed., S. A., p. 82.

<sup>597</sup> A carta destina-se a um compatriota, o crítico literário Jaime Alazraki. Foi escrita em Paris, em 20 de junho de 1976. Nessa carta, Cortázar elogia efusivamente o trabalho e a sensibilidade desse crítico em particular.

<sup>598</sup> Carta, In: CORTAZAR, Julio. *Cartas – Cortázar*, Tomo 3. Madrid: Alfaguara, 2002, p. 1592.

<sup>599</sup> Trata-se de um diário de Goethe: *Diário à Itália: 1786-1788*. Tradução de Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

naquele momento. Goethe se encontrava na Itália escrevendo a versão final de *Ifigênia em Táurida* (1787). O episódio suscita uma interrogação: estaria Goethe, simplesmente, demonstrando a sua insensibilidade aristocrática para com o popular e, também, o seu grau de alienação em relação às reais condições de vida da maioria da população ou *Ifigênia* traduz a forma visceral e imediata encontrada pelo escritor a fim de atuar artística e politicamente no presente? Seja qual for a resposta, a escrita tomada nesse sentido implicaria em algum tipo de (des) compromisso ou (des) responsabilidade com o que há de mais profundo no ser humano.

De modo reverso, a dor sentida quando a impossibilidade de escrever se anuncia pode facilmente comover o leitor, sobretudo, quando se expressa por um escritor da qualidade de Giovanni Papini (1881-1956). Na penúltima entrada de seu diário, em 07 de outubro de 1953, quando vive a sua “verdadeira” e “odiosa” velhice, o escritor italiano atesta: “Entristece-me a idéia de que não poderei mais escrever, nem poderei acabar as obras já começadas ou próximas do fim. O pensamento é ainda vivo (ou me parece), mas a mão não é mais dócil e eu reluto em ditar.”.<sup>600</sup> O escrever, aqui, aparece quase como um sinônimo de conhecer, de averiguar ou tão somente, de seguir pensando e passando à limpo a vida.

Se imaginássemos uma possível resposta de Barthes para a questão levantada por Didier sobre as motivações para a escrita de um diário, deveríamos concordar sumariamente que um diário é, antes de tudo, o resultado de uma “vontade leviana” que guiaria o escritor até os limites de uma doença traiçoeira - a “doença” do diário. Não existe cura para essa doença que Barthes vê instaurar-se como “uma dúvida insolúvel sobre o valor daquilo que se escreve.”.<sup>601</sup> Com efeito, se para Barthes o autor está morto e a sua voz foi totalmente aniquilada, um apelo a uma atitude de sinceridade por parte de quem escreve um diário não passaria de um artifício e, conseqüentemente, indício de alguma “pose” (Barthes) do escritor. Obviamente, não se trata aqui de negar a existência mesma da “doença”. Entretanto, Barthes parece desconsiderar que um diário pode ser também uma forma de “remédio” para essa doença que é, continuamente, colocada em causa no papel.

*É enganoso pensar a escrita em termos de suas conseqüências. O que realmente importa é aquilo que as pessoas fazem com ela, e não o que ela faz com as pessoas. A escrita não produz uma nova maneira de pensar,*

<sup>600</sup> PAPINI, Giovanni. *Diário*. Tradução de Carla Inama de Queiroz. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966, p. 458.

<sup>601</sup> BARTHES, Roland. “Deliberação”. In: *O rumor da língua*. Tradução de Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 1988, p. 445.

*mas a posse de um registro escrito pode permitir que se faça algo antes impossível: reavaliar, estudar, reinterpretar e assim por diante.*<sup>602</sup>

No entanto, a resposta mais imediata à necessidade de escrever sugere que tudo o que sabemos do mundo e de nós mesmos é, no fundo, incompleto e provisório. Isso significa que tudo tende a desvanecer-se, seja esse um saber resultante de anotações fragmentárias e cotidianas (supostamente sem “seriedade” e profundidade) ou de um tratado filosófico ou científico (com sobras de “seriedade” e rigor). Além disso, resta dizer que nem todo conteúdo e nem toda matéria que um diário recolhe deva, necessariamente, ser “simples” e “fácil”, tal como entendia Barthes, até porque o *Diario* de Rama não é facilmente classificado. Em certa medida, afirmo que o *Diario* representa, ao mesmo tempo, um “discurso de ruptura” (Foucault) e uma “deriva” narrativa (Lyotard). Talvez, isso coincida com a ótica de um esquecido escritor uruguaio:

*Además tendré que escribir muchas cosas sobre las cuales sé poco; y hasta me parece que la impenetrabilidad es una cualidad intrínseca de ellas; tal vez cuando creemos saberlas, dejamos de saber que las ignoramos; porque la existencia de ellas es, acaso, fatalmente oscura: y esa debe ser una de sus cualidades. Pero no creo que solamente deba escribir lo que sé, sino también lo outro.*<sup>603</sup>

Felisberto Hernández apresenta essa reflexão logo na abertura de um relato que foi especialmente estimado por Rama: se trata de *Por los tiempos de Clemente Colling* (1942).<sup>604</sup> Assim como o *Diario* de Rama, o texto de Felisberto desconcerta e rompe com as possíveis convenções do relato. Os dois textos se inscrevem entre o pessoal e o social. Isso pode ser facilmente identificável no sintomático comentário que Rama dispensa a outro uruguaio, nesse caso, alguém pertencente à sua própria geração e que outrora lhe foi muito próximo:

<sup>602</sup> OLSON, David R. & TORRANCE, Nancy. *Cultura escrita e oralidade*. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Ática, 1996, p. 7.

<sup>603</sup> HERNÁNDEZ, Felisberto. *Por los tiempos de Clemente Colling*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1975, p. 7.

<sup>604</sup> Sobre essa obra Rama escreveu: “A partir de las longevas de *Por los tiempos de Clemente Colling*, recorrió esa vieja clase media, esos salones cursis, esas arbitrariedades de psicologías estafalarias -seres detenidos- con un intenso gusto personal y una simultánea capacidad de burla. Y de ellos ofreció una poesía cabal, intentando llegar hasta los superiores valores “humanos” que sostenían estas aventuras bloqueadas y fracasando, como era previsible: sólo podía aspirar al sucedáneo de “la memoria” y “el recuerdo” a la manera proustiana, pero igual que en Proust, más tristemente por la órbita de los personajes que trataba, sólo podía encontrar a la postre la disolución de la personalidad, suplantada por la extravagancia y la obsesión”. In: RAMA, Á., “Burlón poeta de la matéria”. In: *Semanário Marcha* 1190, Montevideo, 17 de enero de 1964.

*Encuentro – después de cuántos? Con Homero Alsina Thevenet, ahora blanco como un Santa Claus, pero con el mismo nervio, presteza y humor. Desde hace año y medio en Barcelona rehaciendo, como desde nivel cero, su prestigio y eficacia de crítico cinematográfico y periodístico que llegó a ser mítico en el Rio de la Plata. Golpeado, claro está, pero sin amargura, con fuerza, entero.*<sup>605</sup>

Para continuar com Homero Alsina Thevenet e caracterizar um pouco mais o que entendo pelo “discurso de ruptura” de Rama, vale apreciar o juízo que ele fez em relação a um projeto de Thevenet: fundar uma revista literária-cultural em Barcelona. Thevenet esperava contar com a colaboração de Rama. No entanto, embora visse o projeto como “un modo de restaurar una actitud crítica que no encuentra en las publicaciones españolas”,<sup>606</sup> ele não se mostrou receptivo a essa idéia específica de retomar a “velha” equipe uruguaia - os *marchistas* – para abraçar essa nova tarefa: “Me pregunto si seguen resultando tan novedosos, si no van quedándose atrás en la problemática actual.”<sup>607</sup>

Sabe-se que os escritos podem ganhar proporções extremas de acordo com as circunstâncias. Quando ensaiava a sua fuga da França ocupada, Walter Benjamin mantinha sempre em mãos uma pasta onde guardava um extenso manuscrito. Ao ser indagado sobre a real necessidade de carregar a pasta, a resposta do filósofo foi e continua a ser surpreendente: “Não posso correr o risco de perder isto. Precisa ser salvo. É mais importante do que eu.”<sup>608</sup> Benjamin manteve essa postura, algo próxima de uma recusa de si, em seus escritos autobiográficos, especialmente em *Infância em Berlin por volta de 1900* e *Rua de mão única*. Como já observara sagazmente o filósofo alemão, somente uma obra feita a partir de colagens de citações, de vestígios de outras obras e dos mais diversos tipos de fragmentos e montagens poderia realmente fazer algum sentido no século XX. Poderíamos dizer que essa é uma espécie de tentação que se fortalece na escrita de um diário. Nesse caso, talvez, mais do que uma “suplantação da personalidade”, se trate de uma depuração da mesma. Além do sempre lembrado diálogo consigo (ou “monodialogos”), um diário abre uma via oportuna para a eliminação de certas toxinas venenosas. Creio que esse é o caso de Rama.

O assunto nos remete novamente a questão das intermitências do *Diario*. Creio que as explicações disponíveis são insatisfatórias.<sup>609</sup> Minha hipótese é de que os diálogos de

<sup>605</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p.100.

<sup>606</sup> Ver a postura crítica de Rama frente os editoriais espanhóis. Id. Ibid., p. 100.

<sup>607</sup> RAMA, Á., Ibid., p. 104.

<sup>608</sup> Citado por J. M. Coetzee, As maravilhas de Walter Benjamin. Disponível em: <http://ladoinverso.wordpress.com/2008/04/>. Acesso em 12/02/09.

<sup>609</sup> No prólogo ao *Diario*, Rosario Peyrou argumenta que: “El Diario parece ser un refugio en momentos difíciles, un antídoto contra la angustia, y sólo lo abandona cuando el entusiasmo en los proyectos de trabajo hace olvidar toda otra preocupación. Así sucede en los períodos en que Rama se interna en sus

Rama, se reinventando incessantemente - mesmo que ausentes por longos intervalos do *Diario* -, seguiam acontecendo porque lhe eram vitalmente indispensáveis. Assim, eles seguem se realizando por outros caminhos. Quase sempre eles migram para o seu epistolário ou perpassam os seus ensaios literários. Isso não significa que deixo de reconhecer que Rama apostou na forma do diário para levar a um bom termo esses diálogos. Mas, algumas vezes, esses exercícios de afirmação e negação não renderam o suficiente ou não corresponderam às expectativas do seu autor.

Vejamos um exemplo: nos velhos tempos de *Marcha*, Juan Carlos Onetti assinalava em um tom zombeteiro: “Es cierto que no sé escribir, pero escribo de mi mismo”. Rama pondera que “este desafío propio de una literatura confesional, tiene la petulancia – y el coraje – de un manifiesto, y corresponde a una actitud coherente de oposición polémica a la literatura que dominaba a la fecha en el país.”<sup>610</sup> A análise de Rama se debruça sobre um período muito particular da cultura uruguaia - fins dos anos trinta e início dos quarenta. Um marco nesse período “criador” - que deixou exposta uma fratura em relação aos valores éticos e artísticos – corresponde à primeira edição de *El pozo* de Onetti, no ano de 1939. A discussão<sup>611</sup> promovida por Rama abre passo para dois pontos importantes que dizem respeito a esse trabalho: por um lado, a noção e o valor da sinceridade e por outro, a pertinência de uma postura decididamente antiliterária. Assim, ainda interpretando o amigo Onetti, ele afirma que “el escritor debe hablar de lo que conoce auténticamente, contando con entera sinceridad, sin disimulo ni escamoteos. Esa actitud es su carta de triunfo; y aquello que conoce verdaderamente es su propia vida (...)”.<sup>612</sup> É a razão pela qual Rama não fala de gênero, mas de atitude. Aliás, é a mesma atitude com a qual, quase uma década depois, ele se lançaria com o *Diario*.

A necessidade narrativa de Rama veio à tona com o romance *Tierra sin mapa* (1961), lugar onde o escritor sonhou com as “estampas delicadas” (Real de Azúa) da

---

investigaciones más ambiciosas que formarán luego sus libros mayores, o cuando trabaja en sus volúmenes venezolanos dedicados a Rufino Blanco Fombona, José Antonio Ramos Sucre y Salvador Garmendia. O cuando lo distrae alguno de sus emprendimientos centrales para la Biblioteca Ayacucho. De esa manera, no escribirá durante 1975 y 1976, años de muchísima actividad y de estabilización económica y laboral, cuando reparte su trabajo entre la Universidad, la Biblioteca, los viajes y la prensa venezolana que es la nueva trinchera de su militancia cultural. Volverá a sus “libretas” y al ejercicio introspectivo en los cambios de país y residencia (Estados Unidos, España, Francia) o cuando algún acontecimiento desgraciado (la enfermedad de Marta, por ejemplo) vuelva todo a fojas cero y haya que encontrar consuelo o fuerzas para empezar de nuevo.” Op. cit., 2001, p. 19-20.

<sup>610</sup> RAMA, Ángel. “Origen de un novelista y de una generación literaria”, In: *Apêndice crítico a Juan Carlos Onetti, El Pozo*. Montevideo: Arca, 1965, p. 134.

<sup>611</sup> Rama escreve o texto em 1965.

<sup>612</sup> RAMA, Á., *Ibid.*, 1965, p. 135.

Galícia,<sup>613</sup> terra natal de sua mãe. Nesse romance, escrito durante a década de cinquenta, Rama refaz uma cartografia que parte das suas lembranças sobre as histórias contadas e recontadas pela mãe. Por isso, não importa tanto entender o complexo mecanismo do “tear” que ele pôs em movimento, mas saber que, como assinalou Raymond Queneau, “ao ler nos convertemos em enredadeiras” (*C’est en lisant qu’on devient liseron*). O escritor mexicano Sergio Pitol segue nessa mesma linha de raciocínio:

*Escribir me parece un acto semejante al de tejer y destejar varios hilos narrativos arduamente trenzados donde nada se cierra y todo resulta conjetural; será el lector quien intente aclararlos, resolver el misterio planteado, optar por algunas opciones sugeridas: el sueño, el delirio, la vigilia. Lo demás, como siempre, son palabras.*<sup>614</sup>

Ao escrever *Tierra sin mapa*, Rama procurava indiretamente se passar pela mãe enquanto respirava suas recordações: “(...) pienso que si me ha dado por escribir los recuerdos, es porque alguien que está en mí y que sabe más que yo, quiere que escriba los recuerdos porque pronto me ire a morir, de no sé qué enfermedad.”<sup>615</sup> O livro trabalha tanto com o desejo de recuperar e iluminar a infância de sua mãe na Galícia quanto de fazer o mesmo com a própria infância transcorrida no bairro do Reducto em Montevideu: “Quando minha adolescência havia passado, e uma nuvem espessa correu até cobrir os sete primeiros anos de minha vida, a infância de minha mãe foi uma lembrança tentadora para iluminar a sombria ausência da minha.”<sup>616</sup> A escrita de Rama persegue, no fluxo do tempo, as ruínas e o trânsito da memória – incluindo indícios de uma política da memória sustentada por uma investigação arqueológica:

*Agora, que de tão longe evoco aquela tarde, a viagem de regresso atravessando a fecunda terra da Galícia, agora sei por que quis recuperar sua infância. Para que não a tragasse a terra e a fizesse sua, para que, de algum modo mágico que não quero, nem sei explicar, continuasse vivendo encerrada numa infância que, se teve amargura, pareceu-lhe por anos o único reino de uma segura graça. Talvez tudo haja sido em vão, e tantas palavras até aqui escritas também as ganhe a terra e delas nada fique. Ficaré, enquanto eu viver, minha melancólica felicidade ao escrevê-las.*<sup>617</sup>

<sup>613</sup> Anticamente a Galiza foi um reino da Espanha, hoje é uma província.

<sup>614</sup> PITOL, Sergio. *Triología de la Memoria*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2007, p. 480.

<sup>615</sup> HERNÁNDEZ, F., Op. cit., 1975, p. 51.

<sup>616</sup> RAMA, Angel. *Terra sem mapa*. Tradução de Roseli Barros Cunha. São Paulo: Grua, 2008, p. 137.

<sup>617</sup> Id., *Ibid.*, p. 142-143.

As palavras de Rama sugerem que ele seguia de perto a trilha aberta por seu compatriota Felisberto Hernández. Em *Por los tiempos de Clemente Colling* (1942) o narrador não se demora em justificar que: “Por algo que yo no comprendo, esos recuerdos acuden a este relato. Y como insisten, he preferido atenderlos.”<sup>618</sup> Algo parecido acontece com *Tierra sin mapa*, já que Rama expõe o relato às deformações e aos enganos da memória. Essa “falha” voltaria à cena quando o *Diario* fizesse dela novamente uma exigência. As reminiscências convocam as feridas secretas como representantes de um passado recém chegado ao presente. Em *Crônica Berlinense*, Benjamin apresenta o trabalho da memória como uma constante escavação. É esse o movimento de Rama que se passa em *Tierra sin mapa* e no *Diario*: desenterrar o que aparentemente havia sido sepultado; a memória recobra o que foi mutilado.

*Aquele que procura se aproximar de seu próprio passado enterrado deve se conduzir como um homem que escava. Isso determina o tom, a postura das reminiscências genuínas. Elas não devem ter medo de retornar vezes sem conta à mesma situação, de espalhá-la como se espalha a terra, de revolvê-la como se revolve o solo. A situação em si mesma é apenas um depósito, um estrato que só ao mais metucioso exame entrega o que constitui o verdadeiro tesouro escondido na terra: as imagens amputadas de todas as associações anteriores que permanecem - como ruínas de torsos na galeria de um colecionador - nas sóbrias alcovas de nossa percepção posterior.*<sup>619</sup>

Em um famoso texto – tornado hoje um clássico no assunto -, Maurice Blanchot sustenta que a prática aparentemente livre do diário íntimo esconde, na verdade, uma submissão: o escritor de diário obedece necessariamente ao calendário. Segundo o filósofo francês, o calendário impõe um “pacto” com aquele que escreve o diário e se inscreve como

*(...) o seu demônio, o inspirador, o compositor, o provocador e o vigilante. Escrever um diário íntimo é colocar-se momentaneamente sob a proteção dos dias comuns, colocar a escrita sob essa proteção, e é também proteger-se da escrita, submetendo-a à regularidade feliz que nos comprometemos a não ameaçar.*<sup>620</sup>

<sup>618</sup> HERNÁNDEZ, F., Op. cit., 1975, p. 7.

<sup>619</sup> Citado por COMAY, Rebecca. “O fim de partida de Benjamin”. In: BENJAMIN, Andrew e OSBORNE, Peter (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 264.

<sup>620</sup> BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 270.

Se isso for verdade, posso afirmar que Rama certamente lutou muito contra o seu demônio que, no melhor dos casos, deveria protegê-lo diante do medo da perda de si proporcionada também pela experiência do exílio. Afinal, um dos encaminhamentos desse trabalho tem sido saber por que Rama escrevia o *Diário*.

*Aquilo que de fato amamos, a que nos sentimos ligados, unidos, é o que nos ocupa o pensamento, é com ele que travamos a nossa luta, há nele muitos aspectos que desagradam a nós, acontece até de o odiarmos, pela única razão de que por ele nos sentimos poderosamente atraídos.*<sup>621</sup>

Em que pesem os argumentos de Blanchot, diria que tanto o aspecto paradoxal do diário quanto a sua potencialidade transgressora (no sentido de estar sempre se reinventando) abre espaço para outras considerações. Um escritor de diário não pode querer proteger-se da escritura, como quer Blanchot, porque é com as palavras e com os seus sentidos que o escritor busca conferir algum significado à vida. Barthes chegou a essa conclusão quando entendeu que

*el verdadero problema crítico no es conocer el motivo oculto de una vida (puesto que la vida del intimista es en suma su obra) – eso sería una búsqueda ilusoria, pues los hombres son oscuros por complejidad, y no por secreto -; se trata más bien de encontrar el sentido que un autor puede dar a esa búsqueda incesante que es la escritura.*<sup>622</sup>

Nesse sentido, se torna pertinente a observação de Enrique Vila-Matas:

*É curioso, mas esse respeito às datas – não sei se Blanchot pensou nisso – desaparece em alto-mar, tal como se vê no diário de viagem de Michaux, que já desde seu começo balança com as ondas: “Vejam, estamos em trinta ou em trinta e um de dezembro? Estamos em alto mar faz dois ou três dias? No anticalendário do mar? Pobre diário!”.*<sup>623</sup>

Na passagem do século XVIII ao XIX, o diário lançou um inesperado desafio à literatura: tendo sido concebido para dar livre curso à escrita subjetiva, o diário se habituou a desprezar as chamadas formas (ou códigos) da obra, como a construção, a premeditação, o estilo, a ficção e, até mesmo, em seus primórdios, a publicação mesma. Um exame cuidadoso dos escritos íntimos revela que eles nascem justamente para ocupar esse halo que separa a

<sup>621</sup> WALSER, Robert. *O ajudante*. Tradução de Zé Pedro Antunes. São Paulo: Arx, 2003, p. 319.

<sup>622</sup> BARTHES, Roland. *Variaciones sobre la literatura*. Tradução de Enrique Folch González. Buenos Aires: Paidós, 2003, p. 158.

<sup>623</sup> VILA-MATAS, Enrique. *O mal de Montano*. Tradução de Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Cosac Naify, 2005, p. 169.

escritura da obra <sup>624</sup>. Mas, o fato é que passados pouco mais de meio século, o diário já se afirmava como uma narrativa literária e, tão logo, passou a reivindicar para si algo até aquele momento monopolizado pela obra: a publicação.

Quando Miguel de Unamuno declarou que não existia nada mais público do que um diário íntimo, ele destacava justamente o seu aspecto paradoxal; ousando combinar o social (a publicação mesma) com o subjetivo (a intimidade revelada em sua descontinuidade). Como insinua Alain Girard, “Diríase, en última instancia, que la obra importa menos que el limo del que ha brotado.” <sup>625</sup> Além disso, outra questão permanece encoberta: o porque da estranheza em saber que uma pessoa que mantém um diário deixe longos espaços em branco nele? Sem dúvida, esse é um procedimento no qual se apercebe uma desconsideração ou um desrespeito à onipotência do calendário.

Ora, o psiquiatra espanhol Carlos Castilla del Pino concebe o íntimo como “el efecto de una sustracción a lo privado y a lo público.” <sup>626</sup> Isso significa que a intimidade é o lugar onde se depositam os *eus* que costumam ser velados aos outros. No entanto, como explica o psiquiatra, não existe tranqüilidade nesse lugar; existe, melhor dizendo, um desejo de fuga em relação aos limites dessa mesma intimidade; uma luta para exteriorizar-se. Desse enfoque, resulta que Rama buscou no âmbito privado, isto é, na forma confessional do diário uma maneira de exteriorizar a sua intimidade. Não obstante, se anteriormente afirmei que é preciso assumir uma leitura que procura decifrar o *Diario* como a um enigma, foi porque seria ingenuidade acreditar que o que se expressa no texto corresponda a uma espécie de espelho perfeito da intimidade de quem o escreveu. Por outro lado, como já foi dito, não existe “um” segredo, “uma” essência ou verdade sobre o *Diario*. Enfim, os modos da leitura podem vir a modificar o enigma da escrita.

Rama não queria perder de vista todo o percurso por onde o íntimo se torna público, sabendo que por ele passam muitos perigos, armadilhas, tentações, pudores, etc. Suas anotações mostram seu esforço em revelar uma cotidianidade que possa, de algum modo, contribuir para uma melhor compreensão teórica ou mesmo uma visão mais clara dos posicionamentos de seu autor e do campo intelectual a que ele pertence.

Virginia Woolf alude em seu próprio diário às motivações que a levaram a escrevê-lo. Segundo ela, o escritor de diário acaba criando o hábito de registrar uma forma específica

<sup>624</sup> BARTHES, R., Op. cit., 2003, p. 155.

<sup>625</sup> GIRARD, Alain. “El diario como género literario”. Revista de Occidente: Madrid, n. 182-183, jul./ago., 1996, p. 32.

<sup>626</sup> CASTILLA DEL PINO, Carlos. “Teoría de la intimidad”. Revista de Occidente: Madrid, n. 182-183, jul./ago., 1996, p. 28.

de humor, algo próximo à irritação e ao desequilíbrio. Mais precisamente, um hábito de registrar aqueles momentos em que faltam ao escritor o que se torna indispensável à sua vida. Não menos essencial, é quando Virginia Woolf observa que o escritor simplesmente nada registra quando consegue escapar emocionalmente dessa condição. Esse argumento vem reforçar uma posição já esboçada anteriormente: mais importante do que discutir o diário enquanto gênero literário é compreendê-lo como uma situação de escritura.<sup>627</sup> Muito provavelmente, Rama leu os diários de Virginia Woolf. Isso porque penso que a “sedimentação do viver” foi para ambos uma tarefa imprescindível e inalienável. É o que se observa, por exemplo, quando comparamos as duas passagens a seguir, extraídas de seus respectivos diários: a de Virginia Woolf, ao explicar que: “O curioso, no meu caso, é quão pouco tenho o sentimento de viver quando meu diário não recolhe seu depósito”<sup>628</sup> e a de Rama, quando este declara: “No es el cambio de medio y sus hostilidades, sino la tarea del tiempo que me lleva a um âmbito interior para el que he sido tantas veces sordo y me propone su calma y la sedimentación del vivir.”<sup>629</sup> É interessante notar que as passagens servem menos a um engrandecimento ou exacerbação da individualidade do que a uma maneira de resistir às atribulações, aos constrangimentos e as várias obrigações sociais e as insaciáveis demandas imediatas. Mabel Moraña, por sua vez, aparentemente ignorando essa confissão de Rama, indica que “los momentos en que cambia de localización (cuando inicia residencias en Venezuelana, Estados Unidos, Francia o España) o en que acaecen crisis personales (la enfermedad de Marta Traba) son los que más lo impulsan a la escritura fragmentaria y autorreflexiva del diario.”<sup>630</sup> Voltarei a essa questão mais a frente.

Se for plausível apontar certo individualismo em Rama – pelo simples fato de ter “cedido” a uma iniciativa intimista –, cumpre sublinhar que, na origem desse individualismo, encontramos uma situação de fracasso e de frustração. Ora, o sentimento de fracasso, assim como o de êxito é, sem dúvida, um sentimento social e, portanto, dependente da apreciação dos outros:

*(...) el intimismo es, a su manera, una conducta social cuya función es proporcionar al sujeto una imagen substitutiva de la obra: el diario íntimo proviene de una duda generalizada, pero, en la medida en que esa duda está escrita, ya es acción.*<sup>631</sup>

<sup>627</sup> ARFUCH, Leonor. *El espacio biográfico: dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, p.112.

<sup>628</sup> Apud: BLANCHOT, M., Op. cit., 2005, p. 273.

<sup>629</sup> RAMA, Á., Op. cit, 2001, p. 98.

<sup>630</sup> MORAÑA, M. Op. cit., 2004, p. 147.

<sup>631</sup> BARTHES, R. Op. cit., 2003, p. 157.

Assim, a verdade é que o exílio concede um novo ângulo de percepção das sérias limitações da intelectualidade latino-americana. Rama se sentia desvalorizado e perdido numa massa indistinta. Sabemos que, quando iniciou a sua incursão no *Diario*, as grandes narrativas legitimadoras estavam presentes no continente. Em contrapartida, os valores daquele contexto eram diferentes dos que vivemos hoje, considerando, sobretudo, o forte apelo confessional e autobiográfico que fazem proliferar escritas íntimas com fins literários. Até meados da década de setenta, as formas literárias tradicionais – como os contos e romances - praticamente reinavam no mercado editorial. Entretanto, alguns diários espreitavam atentamente a cena política, manifestando as limitações do que havia sido preparado na década anterior. Segundo Rosario Peyrou,

*La década de Rama al frente de la sección literaria del semanario (1959-1968) coincidió con dos fenómenos que habrían de marcar al crítico y a la publicación: el triunfo de la revolución cubana y la emergencia de una nueva y vigorosa narrativa en varios países latinoamericanos. Ambos acontecimientos contribuirían en forma decisiva a perfilar una visión utópica del destino común de América Latina, con una fervorosa atención hacia sus manifestaciones culturales, vistas como muestras de las capacidades adquiridas por un continente que se acercaba a esa “segunda independencia” que en los años 60 se imaginaba a la vuelta de la esquina.*  
632

É sintomático que Rama tenha preferido naquele momento (meados da década de setenta) essa prática de escrita que, antes de tudo, testemunha um paradoxo que envolve a escritura no mundo contemporâneo. Com o aumento significativo do espaço alcançado pela escritura na vida social, presenciamos o surgimento de uma aguda sensação psíquica: a dificuldade de escrever. Nesse sentido, o *Diario* é a expressão multifacetada das rupturas entre o pensamento e a imaginação de Rama e o seu contexto cotidiano.

Assim, se explica também porque o *Diario* de Rama não se distancia muito do modelo europeu estabelecido no século XIX quando, então, o diário cumpria a função de assegurar as “contabilidades da decadência.”<sup>633</sup> Alain Corbin explica como a “angústia da perda” ou como o “fantasma do desperdício” acabou transbordando da economia doméstica para o diário íntimo. Assim, podemos observar que no século XIX o registro das principais contabilidades atendia, basicamente, “as flutuações da saúde, as vicissitudes da moral e as

<sup>632</sup> PEYROU, R. Prólogo. In: RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 11.

<sup>633</sup> CORBIN, Alan. *História da vida privada 4*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 457.

pulsações da atividade intelectual.”.<sup>634</sup> Com efeito, tudo parece confluir para o reconhecimento da decadência, ao mesmo tempo física, moral e intelectual que se abateu sobre Rama durante o período coberto pelos dois cadernos. E, nessa mesma linha, caberia ainda indagar se o diário serviu igualmente como uma maneira de escapar da loucura, como sugere Blanchot acerca dos diários de Virginia Woolf.

É importante reconhecer que Rama buscou afirmar a sua própria presença no *Diário*; com ele buscou uma maneira de dizer “estou aqui” ou “vocês (possíveis leitores) encontrarão aqui algo de mim”:

*A origem do narcisismo não pode ser compreendida sem que se leve em consideração o dilema humano a que ele pretende dar solução. Este dilema é a alienação. O homem moderno é assediado por duas manifestações de alienação, uma existencial, que os seres humanos experimentam em todos os tempos, e a outra histórica, para a qual o narcisismo é a resposta. O dilema existencial do homem, que transcende tempo e lugar, consiste na necessidade de descobrir significação em uma vida que é finita, enquanto as aspirações e a imaginação humanas não o são.*<sup>635</sup>

Um escrito intimista tem, assim, o potencial de fazer resistência à alienação da sociedade de consumo:

*Me abismo en las series de televisión de procedência norteamericana, como en un crucigrama de fácil resolución. Voy siguiendo sus procedimientos, sus tipificaciones, las secuencias de acción, los previsibles escenarios, las valoraciones de hechos y personas, haciendo una lectura atenta (y cómoda) de quienes los producen, por qué y para qué.*  
 (...) *La única limitación rígida es el individualismo: todas son acciones personales que se explican por razones también personales, y nunca establecen vinculación con el grupo social como su manifestación. (...) Todo funciona de individuo a individuo y por razones privadas. Eso mismo há llevado a construir prototipos infinitamente repetidos, como el sádico-asesino, pues en un esquema donde no operan los intereses guupales, la acción debe concederse a una violación de la norma social sólo concebible (aceptable a la vez que condenable) en el irregular, el anormal, que no puede ser la pauta de un comportamiento colectivo.*<sup>636</sup>

<sup>634</sup> CORBIN, Alan, 1991, p. 457.

<sup>635</sup> MORGENTHAU, Hans J. e PERSON, Ethel. “As raízes do narcisismo”. In: *Diálogo*, n. 1, vol. 14, Rio de Janeiro, s.d., p. 27.

<sup>636</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001 p. 86-87.

A conclusão de Rama - se é que se pode falar assim – se debruça sobre uma sociedade que deforma as consciências, o que lembra muito as reflexões de Adorno sobre a televisão:<sup>637</sup>

*Viéndolas, se piensa que así fueron fabricadas las explicaciones oficiales para los asesinatos de los Kennedy o de Martin Luther King, como seriales de televisión para el consumidor medio acostumbrado a estas coordenadas. Es obvio que en los niveles políticos estas explicaciones no funcionaban, pero hubo un tácito acuerdo con los políticos burgueses para no alterar el sistema de adiestramiento y de convicción de las masas, regido por estos productos de los “mass-media”.*

*Viendo las seriales trabajo suavemente en una doble lectura: la del receptor de estos mensajes y la de sus productores, desentrañando su habilidad para componerlos, reactualizando sin cesar los temas, aun los más osados, a la vez que conservando rígidamente los sistemas de adiestramiento y persuasión que pertenecen a la ideología dirigente.*<sup>638</sup>

De fato, o sentimento de desamparo é recorrente no *Diario* de Rama e muito pouco sobra para poder identificar-se, a não ser a sua própria autoconsciência. Apesar da própria designação, um diário não é necessariamente uma atividade regular, de todo dia. Também não se deixa reger facilmente pela cronologia ou por qualquer tipo de periodização. Virginia Woolf ensinou que as possíveis “pausas” de um diário quase sempre são responsáveis por uma retomada intensa do ato de escrever. E, cabe considerar que o período sem anotações não deixa de ser um espaço-tempo “contabilizado”, por assim dizer, apesar de não expresso materialmente. Portanto, hoje não é mais possível se falar de uma forma genuína, canônica ou autêntica para caracterizar um diário. Em todo caso, daí emerge a questão do(s) porque(s) de nada ter sido escrito. A vida mesma, muitas vezes, impõe um ritmo desconhecido, que chega de forma abrupta, em que simplesmente se vive e não se escreve. Até porque, como sabia Robert Walser, “A consciência da desgraça, em geral, não encontra palavras.”<sup>639</sup>

Tudo isso pode ter a ver com o tempo que se tem, mas não é só isso o que está em jogo. É mais complexo e, talvez, dependa do sentido que a escrita adquire, o que pode ganhar uma significação diferente para cada pessoa. Quando alguém para de escrever, certamente está movido por alguma causa que diz respeito não só à ela como ao seu entorno imediato; algo entre o eu e sua deriva. Nesse sentido, talvez não seja preciso que sejamos tão rigorosos quanto Kafka, que em 29 de setembro de 1911, lendo os diários de Goethe, sentenciou: “Um

<sup>637</sup> ADORNO, Theodor. *Intervenciones: nueve modelos de crítica*. Traducción de Roberto J. Vernengo. Caracas: Monte Ávila, 1969. Ver, sobretudo os textos: “Prólogo a la Televisión” e “La televisión como ideología”.

<sup>638</sup> RAMA, Á., *Op. cit.*, 2001, p. 87.

<sup>639</sup> WALSER, R., *O ajudante*. Tradução de Zé Pedro Antunes. São Paulo: Arx, 2003, p. 320.

homem que não possui seu diário coloca-se em posição falsa diante do diário de outro homem.”<sup>640</sup> Na tradução espanhola, lê-se: “Alguien que no lleva diario no es capaz de valorar un diario correctamente.”<sup>641</sup> Penso que algo de verdadeiro se desprende dessas palavras de Kafka, embora o escritor aparentemente esteja sugerindo que só mesmo com um diário é possível atingir um patamar de realização íntima por intermédio da escrita. De qualquer modo, mesmo que se venha a cumprir a recomendação de Kafka não teremos, ainda assim, nenhuma garantia de que alguém terá uma completa compreensão do diário do outro. Contudo, importa assinalar justamente “(...) a influência do livro sobre aquele que o escreve e durante essa própria escrita. Pois, saindo de nós, ele nos muda, modifica a marcha da nossa vida...”<sup>642</sup> Blanchot designa de “literatura de experiência”<sup>643</sup> aquela literatura que está disposta a tudo e inclui - nesse rol - autores como Gide, Alfred Jarry, André Breton, Lautréamont, Malraux, entre outros.

Seguindo uma tradição platônica, Blanchot aproxima o diário ao relato quando traça uma distinção básica entre diário-relato e narrativa. Segundo ele, no diário podemos sempre contar com algum tipo de verificação, ao passo que com a narrativa estamos sempre falando daquilo “que não pode ser verificado, daquilo que não pode ser objeto de uma constatação ou de um relato.”<sup>644</sup> Para alguns escritores transgressores de gênero, essa distinção possivelmente não faça a menor diferença.<sup>645</sup> Mas há quem queira - como Barthes - se desvencilhar de toda simulação. Para tanto, é preciso assegurar que todo diário não passa de um artifício de “sinceridade” e por isso é artisticamente medíocre.<sup>646</sup>

Para lidar com questões dessa natureza é necessário ter presente que um diário é sempre mais que um diário, assim como um romance é sempre mais do que um romance. Aliás, como vaticina Todorov, “(...) el texto nunca puede *decir* toda su verdad.”<sup>647</sup> No entanto, a crítica contemporânea aponta sérias limitações inerentes ao gênero. Enquanto Blanchot ataca com o calendário, Barthes se apegua a sua forma:

<sup>640</sup> KAFKA, Franz. *Diários*. Tradução de Torrieri Guimarães. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000, p. 48.

<sup>641</sup> KAFKA, Franz. *Diários. Carta al padre. Obras Completas II*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual y Joan Parra Contreras. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2000, p. 64.

<sup>642</sup> GIDE, André. Apud: BLANCHOT, M. Op. cit., 2005, p. 207.

<sup>643</sup> BLANCHOT, Maurice. *A parte do fogo*. Tradução de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

<sup>644</sup> Id., *Ibid.*, p. 271.

<sup>645</sup> Max Aub, por exemplo, em 1934 cria o romance *Luis Alvarez Petreña*, uma análise intimista que mescla cartas com um diário. O escritor mexicano Sergio Pitol constrói as suas obras a partir da mescla de sonhos, fragmentos de diário, ficções, resquícios de leituras etc.

<sup>646</sup> BARTHES, R., Op. cit., 1988, p. 446.

<sup>647</sup> TODOROV, *Crítica de la crítica*. Traducción de José Sánchez Lecuna. Barcelona: Ediciones Paidós, 2005, p. 9.

*Inessencial, pouco seguro, O Diário é, além do mais, inautêntico. Não pretendo dizer com isso que quem nele se exprime não é sincero. Quero dizer que a sua própria forma só pode ser tirada de uma Forma antecedente e imóvel (precisamente a do Diário íntimo), que não se pode subverter. Ao escrever meu Diário estou, por estatuto, condenado à simulação.*<sup>648</sup>

Uma resenha sobre o *Diario* de Rama - publicada pela Associação Venezuelana de Sociologia, *Espacio Abierto* e assinada por Luís Vivanco -, sugere que Rama esteja entre aqueles que: “Como si previendo ya cierta celebridad postrera o póstuma, escribieran todo eso queriendo lucir íntimamente como desearían ser o como querían que los demás los vieran.”<sup>649</sup> Diria que Vivanco parece desconsiderar o esforço despendido para realizar o *Diario* - entendido como um sofisticado exercício de *reflexividade*.<sup>650</sup> Ora, provavelmente, Rama imaginava que, após a sua morte, haveria naturalmente interessados em seus papéis póstumos. Assim, seria natural esperar que muitos viessem procurar pelos seus escritos mais pessoais: as suas cartas, as suas polémicas vistas desde a intimidade e, inclusive, ter alguma idéia que haveria também uma procura pelo autobiográfico em seus escritos já publicados.<sup>651</sup>

### 4.3 Conflitos em *Marcha*

Em 1968, após deixar a direção literária do semanário *Marcha* portando um invejável conhecimento da “expresión latinoamericana”,<sup>652</sup> Rama iniciava uma nova etapa na geografia de sua existência. Fruto da conquista de um grande reconhecimento intelectual ao longo dos anos cinquenta e sessenta, suas andanças pelo mundo e, sobretudo, pela América Latina se tornaram, a partir dessa data, muito mais freqüentes e contribuíram para ampliar sensivelmente a sua capacidade crítica e teórica.<sup>653</sup>

<sup>648</sup> BARTHES, R., Op. cit., 1988, p. 460.

<sup>649</sup> VIVANCO, Luís. ‘Reseña de “Diario 1974-1983” de Ángel Rama’. *Espacio Abierto*, abril-junio, año/vol 16, número 002. Maracaíbo – Venezuela: Asociación Venezolana de Sociología, p. 383.

<sup>650</sup> Entendida como o poder que a escritura tem de refletir sobre si mesma.

<sup>651</sup> Nesse sentido, consultar o texto: Rocio Antúñez, “Ángel Rama y la generación crítica” – *Revista Iberoamericana*, n. 211, 2005.

<sup>652</sup> A expressão dá título ao famoso livro de José Lezama Lima, *La expresión americana*.

<sup>653</sup> Poucos intelectuais, como Rama e Traba, travaram conhecimento com a realidade social, política e cultural de diversos países. Talvez, desse enlace provenha uma percepção apurada da permeabilidade de toda cultura e, conseqüentemente, dos limites de uma perspectiva intelectual estritamente aferrada ao nacional. Isso porque as tarefas mesmas precisam ser mais audaciosas para acompanhar as mudanças que vão sendo operadas no mundo.

Por outro lado, a atmosfera do Uruguai começava a sufocar as suas melhores energias empregadas, sobretudo, aquelas que diziam respeito às atividades de promoção e difusão cultural:

*Com a situação econômica em contínua deterioração, os bancários entraram em greve em junho de 1968. Pacheco Areco respondeu decretando o primeiro de vários estados de emergência limitados (o Congresso poderia ter barrado as iniciativas dele a qualquer momento, mas em todas as ocasiões preferiu declarar que se tratava de uma exceção), dando a si mesmo poderes excepcionais e, com isso, militarizando os trabalhadores em greve. Quando os estudantes começaram a fazer manifestações, mais tarde naquele inverno, Pacheco Areco ordenou que fossem dissolvidas à força: vários estudantes morreram, as primeiras mortes de cunho político ocorridas no Uruguai desde 1904.*<sup>654</sup>

A *intelligentsia* uruguaia visivelmente começava a sofrer uma série de restrições, de tal modo que a vida cultural se encaminhava para um empobrecimento acentuado. As atividades docentes foram, aos poucos, se restringindo a ponto de tornarem-se praticamente inviáveis. Existia uma forte censura não declarada e as pessoas estavam sendo tomadas pelo temor da repressão. Nesse contexto, um ponto precisa ser destacado: com os militares assumindo a hegemonia política, os livros passaram a ser um dos focos prioritários na ação “anti-subversiva”. Como explica o escritor, crítico e editor José Pedro Díaz:

*Además la censura fue mucho más lejos de lo que se podía preveer por el notable procedimiento de no prohibir oficialmente a nadie en particular; si algún editor o algún librero preguntaba cuáles eran los títulos que no debía editar o vender, la respuesta era: -Vos bien sabes, no te hagas el idiota – Y comenzaba a operar la autocensura. La eficacia de este procedimiento es sorprendente.*<sup>655</sup>

E, logo na seqüência, em uma cena que lembra muito o clássico de François Truffaut, *Fahrenheit 45*, o escritor acrescenta:

*Además de censurados los libros fueron destruidos. Detenido en un cuartel un amigo vio cómo a la hora del almuerzo un soldado recibía la orden de preparar el fuego, y para ello se servía de brazadas de*

<sup>654</sup> WESCHLER, Lawrence. *Um milagre, um universo: o acerto de contas com os torturadores*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 110.

<sup>655</sup> SOSNOWSKI, Saul (compilador). *Represión, exílio, y democracia: la cultura uruguaya* Universidad de Maryland. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1987, p. 204.

*libros con las que mantenía el fuego de la parrilla. Y no sólo ardieron los libros: la colección entera de Marcha fue arrojada desde el primer piso de la Facultad de Humanidades y Ciencias al patio en el que había encendida una hoguera.*<sup>656</sup>

Trata-se de bens intelectuais que foram censurados, destruídos, deformados, apreendidos e, até mesmo, suprimidos pelo correio. A Editorial *Arca*, por exemplo, fundada em 1962, foi invadida e perdeu boa parte de seu fundo editorial sustentado basicamente pelas obras de Juan Carlos Onetti, Mario Benedetti, e Francisco Espínola. Os livros foram parar no baú de caminhões, caracterizando assim um verdadeiro saque cultural.

Embora Rama tenha sugerido aos escritores latino-americanos tomar o nome de Mauricio Rosencof<sup>657</sup> como bandeira contra os horrores da ditadura uruguaia, não existe sentido em procurar uma ligação de Rama com o MLN - Movimiento de Liberación Nacional – ou, simplesmente *Tupamaros*. Também ele não foi um defensor do movimento ou do partido comunista uruguaio. Como seu amigo, Carlos Maggi, Rama foi formado na cultura battlista (Partido Colorado), mas, diferente de Maggi, ele foi gradativamente assumindo uma postura mais sintonizada com um socialismo democrático, isto é, uma postura fundamentalmente avessa a qualquer tipo de sectarismo político ou doutrinário. Mas, sabemos que o momento histórico – muito influenciado pela revolução cubana - acirrava os debates ideológicos e exigia dos intelectuais um compromisso político bem definido.

De fato, os anos finais da década de sessenta marcaram uma nova experiência emocional na vida de Rama. Na verdade, penso que ele não só desejava encontrar novos contornos identitários como se sentia impelido nessa direção:

*Acontecimientos que implican cambios importantes en la vida de un individuo, como el de la migración, pueden convertirse en factores desencadenantes de amenazas al sentimiento de identidad.*<sup>658</sup>

Nesse período, o semanário *Marcha* conformava uma identidade coletiva robusta, porém, no entendimento de Rama, essa identidade (coletiva) já dava os primeiros sinais de desgaste histórico. O crítico parecia convencido de que, naquele momento, o

<sup>656</sup> SOSNOWSKI, Saul, Op. cit., 1987, p. 205.

<sup>657</sup> Escritor uruguaio, pertencente ao MLN. Entre os anos de 1972 a1985 foi mantido refém das Forças Armadas do Uruguai.

<sup>658</sup> GRINBERG, León & Rebeca. *Psicoanálisis de la migración y del exilio*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 155.

mundo exigia do intelectual um comportamento mais ousado. Portanto, não fazia mais sentido seguir tomando de empréstimo uma “fórmula” detida por aquele seletivo grupo de intelectuais ligados a *Marcha* - do qual ele próprio era um destacado membro. De todo modo, por um bom tempo, *Marcha* configurou eficazmente uma relação de identidade entre o indivíduo – Rama - e o grupo formado em torno do semanário. Aliás, tratou-se de um compartilhamento original que o vinculava a outros intelectuais diferentes entre si. Nesse sentido, “(...) la subjetividad individual solo es singular en cuanto constituye una combinación única de muchos retazos de otras tantas subjetividades...”.<sup>659</sup> Parte dessa conjunção *sui generis* de *Marcha* é suscitada no *Diario*, em uma anotação de 25 de novembro de 1977. Nesse dia, Rama recebera informações sobre a gravíssima doença que atingia o investigador argentino Raimundo Lida (1908-1979). Imediatamente, Rama recorda de Carlos Real de Azúa, o amigo, compatriota e especial articulista do semanário que falecera poucos meses antes: “De qué hablar en estas ocasiones? Me siento como cuando la muerte de Carlitos Real, con la sensación de que me desnudan y disminuyen, que es a mí que me quitan algo constitutivo que no me gusta perder.”<sup>660</sup>

Desde a sua saída de *Marcha*, Rama ingressara, por assim dizer, numa nova condição existencial que o convertera num indivíduo nômade. Dentro dessa mudança, ele foi se afirmando como um intelectual itinerante em busca de novas realizações, mas mantidas as expectativas de um crítico que com muita destreza “(...) constrói a literatura.”<sup>661</sup> Aliás, a postura de Rama a respeito da “construção” e concepção da literatura não era muito diferente da postulada por Octavio Paz. O crítico mexicano asseverou que:

*En nuestra época la crítica funda a literatura. En cuanto que esta última se constituye como la crítica de la palabra y del mundo, como una pregunta sobre sí misma, la crítica concibe la literatura como un mundo de palabras, como un universo verbal. La creación es crítica y la crítica, creación.*<sup>662</sup>

Sob alguns aspectos, o esforço de Rama pode ser considerado o canto do cisne do projeto latino-americanista e o fechamento de um modelo intelectual. Não obstante,

<sup>659</sup> HOPENHAYN, Martín. *Ni apocalípticos ni integrados: aventuras de la modernidad en América Latina*. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 17.

<sup>660</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 92.

<sup>661</sup> RAMA, Ángel. *La novela en América Latina, Panoramas 1920-1980*. México: Universidad Veracruzana, 1986, p. 15.

<sup>662</sup> PAZ, Octavio. *Corriente alterna*. México: Siglo XXI, 5ª ed., 1971, p. 44.

Rama tenha seguido - na linha de Martí, Simón Rodríguez, entre outros - fundamentando esse discurso e imprimindo nele uma marca própria. Nessa “marca”, nomadismo e sentimento de perda são elementos vivos. A fim de formular melhor o problema, é necessário pensar na relação entre nomadismo, sentimento de perda e tragédia. Aqui vale pensar num diálogo com o sociólogo Michel Maffesoli. De diferentes ângulos, ele problematiza o domínio da racionalidade sobre as escolhas. Isso nos remete para a questão do trágico. Segundo o sociólogo, quando uma pessoa escolhe voluntariamente algum caminho ela está (necessariamente) assumindo um *destino*, ou seja, assumindo lidar com uma série de determinações extrínsecas. Dito de outra forma, terá que se relacionar com coisas sobre as quais não poderá exercer um domínio; não poderá sujeitá-las ao império do livre arbítrio. Por essa via, pode-se chegar ao *amor fati* de Nietzsche: o amor ao destino. Entendo que Rama teve dificuldades para assumir totalmente esse “amor ao seu destino” ou o *amor fati*. Talvez, o seu deslize maior tenha sido o de ter encarado o seu próprio fracasso como um erro. Isso porque, se o fracasso não é um erro, tampouco podemos considerá-lo uma vitória. Não quero dizer que Rama não tenha amado intensamente a vida, o conhecimento; muito pelo contrário.

No exílio, Rama procurou encontrar a distância certa para manter-se, a um só tempo, fiel e crítico desse mesmo projeto latino-americanista:

*No hay punto virginal para um sujeto singular, sino punto de adhesión, de rechazo o de cuestionamiento de lo que recibe como instituido. En la magia colectiva de lo postulado por el establishment, o los maestros o los héroes, no se trata de pretender la libertad, sino de discernir, negociar y administrar las dependencias; sabiendo que pensar por sí mismo y parir la propia alteridad comportan trabajo, dolor y riesgo.*

663

A partir daí, compreende-se que a questão central suscitada implica na sustentação de uma subjetividade alternativa àquela que o circunscrevia a um lugar e a um campo de atuação. Rama, aos poucos, foi depurando a tarefa docente ao se aproximar de um modo muito pessoal às Universidades, de fora do Uruguai, que lhe acenavam com perspectivas mais promissoras.

---

<sup>663</sup> VIÑAR, Marcelo. “El reconocimiento del prójimo: notas para pensar el odio al extranjero”. In: BLANCK-CEREIJIDO, Fanny y YANKELEVICH, Marcelo (compiladores). El outro, el extranjero. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2003, p. 47-48.

*Non me lembro de Sartre ter dito alguma vez que o intelectual devia permanecer necessariamente fora da universidade: o que ele realmente disse foi que o intelectual nunca é de todo um intelectual como quando é rodeado, induzido com agrados, encurralado, tiranizado pela sociedade para ser uma coisa ou outra, porque só nesse momento e nessa base se pode construir o trabalho intelectual.*<sup>664</sup>

No fundo, Rama não abria mão do desafio de sustentar a integridade intelectual e a independência crítica frente aos poderes estabelecidos. O comentário de Jorge Ruffinelli<sup>665</sup> é certo quando afirma que

*(...) si las dictaduras nos quieren desterrados y exiliados, fijos, inmóviles en un punto del planeta (ni siquiera la dictadura de Pinochet llegó al grado de la uruguay en el sentido de desproteger a sus ciudadanos desperdigados en el mundo), la réplica adecuada consistía en acogerse a la hospitalidad de los países democráticos y continuar desde allí la tarea de remoción y denuncia.*<sup>666</sup>

Tem-se frequentemente ressaltado que Rama representa um “modelo latino-americano de produção intelectual”.<sup>667</sup> Contudo, nesse marco histórico, a tarefa de demarcar e conhecer mais a fundo as generalidades e as particularidades da cultura latino-americana, requisitavam dele uma serenidade que contrastava com as muitas limitações encontradas e com a precariedade das condições de trabalho para levar a frente uma série de projetos culturais dos quais manteve uma inabalável convicção e uma defesa radical:

*Un factor de enorme importancia que puede gravitar en el destino de una migración es la reacción de los miembros de la comunidad receptora frente a la llegada del inmigrante. La calidad de estas reacciones influye de distintas maneras en la evolución de su asentamiento y adaptación. Esto ha sido siempre reconocido así. Lo que no está tan reconocido es el hecho de que la comunidad autóctona también sufra el impacto de la llegada del “nuevo”, que con su presencia modifica la estructura de un grupo, pone en cuestionamiento algunas de sus pautas de conducta moral, religiosa, política o científica, y pudiera desestabilizar la organización existente. Por lo tanto, también para los nativos será una difícil tarea “metabolizar” e incorporar la presencia del extraño.*<sup>668</sup>

<sup>664</sup> SAID, Edward. *Representações do intelectual*. Tradução de Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 80.

<sup>665</sup> Intelectual uruguayo que havia sido um destacado aluno de Rama em Montevideú.

<sup>666</sup> La carrera del crítico de fondo, in: Revista Texto Crítico, 1985, p. 9. (já citado...)

<sup>667</sup> Como exemplo, podemos citar MIGDAL, Alicia. *Ángel Rama: um uruguayo renascentista*, texto em rede. [http://letras-uruguay.espaciolatino.com/rama/angel\\_rama.htm](http://letras-uruguay.espaciolatino.com/rama/angel_rama.htm). Acesso em 27/01/09.

<sup>668</sup> GRINBERG, L. e R., Op. cit., 1984, p. 100.

Dito isso, convém acrescentar que, à medida que esses deslocamentos geográficos foram se intensificando, ele pôde construir, assumindo as vicissitudes e as peripécias de seu nomadismo, uma espécie de sonar ativo para visualizar o campo literário latino-americano. Esse sonar apontou para uma promissora Venezuela. Ora, toda formação de Rama se deu numa sociedade aberta, democrática e talvez ainda mais decisivamente, num país limítrofe. Entretanto, na medida em que se estabilizava na Venezuela,<sup>669</sup> ele se viu impelido a se comportar e se sentir como um emigrante. De fato, não havia muita coisa que Rama pudesse reconhecer do Uruguai nas novas estruturas –, sobretudo, as estruturas acadêmicas - que encontrou em território venezuelano. Mesmo assim

*El inmigrante, en su lucha por su autopreservación, necesita aferrarse a distintos elementos de su ambiente nativo (objetos familiares, la música de su tierra, recuerdos y sueños en cuyo contenido manifiesto resurgen aspectos del país de origen, etc.) para mantener la experiencia del “sentirse a sí mismo”.*<sup>670</sup>

Cerca de um ano antes de deixar a direção literária de *Marcha*, ou seja, em 1967, Rama participava em Caracas do XIII Congresso Internacional de Literatura Iberoamericana. Iniciava, assim, um contato que se tornaria cada vez mais freqüente, sobretudo se considerarmos a longa gestação de um projeto como o da *Biblioteca Ayacucho*. Antes dessa primeira visita, Rama deu a conhecer em *Marcha* alguns trabalhos de escritores venezuelanos, assim como soube captar a atmosfera de um recente grupo vanguardista nascido em Caracas, conhecido como *El Techo de la Ballena*.<sup>671</sup> Talvez, o nome mais conhecido ligado a esse grupo seja o do escritor Salvador Garmendia. Rama considerava Garmendia uma grata renovação para a literatura venezuelana e, se antecipando a todas editoras da época, chegou a publicar em *Arca* o romance *La mala vida* (1968).

*Por lo tanto, la literatura asume en él – afirma Rama – la función de realizadora y al tiempo de exorcizadora de alucinaciones o neurosis, tal como se ha visto en maestros anteriores, del tipo de Onetti o quizás*

<sup>669</sup> Rama chegou a levar – e chegou a se arrepender disso - a sua biblioteca de 3.000 exemplares para o apartamento em Caracas.

<sup>670</sup> GRINBERG, L. e R., Op. cit., 1984, p. 156.

<sup>671</sup> In: “Sobre el Techo de la Ballena”. Ver: *Marcha*, XXVII - 1307 - junio 10, 1966.

*de Rulfo, que a pesar de sus incursiones por realidades variadas han concluido siendo monotemáticos.*<sup>672</sup>

Como um importante fruto do exílio em Caracas, surge em 1975, *Salvador Garmendia y la narrativa informalista*, livro que Rama dedica inteiramente as diferentes etapas do escritor. Na verdade, Rama contempla as mudanças sucessivas da obra de Garmendia assim como as mudanças do seu próprio pensamento crítico a respeito dos trabalhos do escritor. Na introdução, datada de fevereiro de 1974, ele explica a natureza *work in progress* do seu livro e informa sobre seu contato com os escritos de Garmendia, sem deixar de anotar uma dura crítica aqueles que não conseguiam reconhecer o valor e a atualidade do escritor:

*Hay libros que se programan y se escriben como tales, respondiendo a una voluntad manifiesta del escritor que encuentra su forma en esa planificada estructura; hay otros que se van construyendo por si solos, como desatendidos organismos vivientes, gracias a sucesivas aportaciones que un día se arquitecturan casi por si mismas también y sorprenden el autor con un libro completo. A este genero de obras pertenece el presente volumen, hijo de la atención que el crítico ha prestado durante una década a la literatura venezolana y en particular a un narrador original, Salvador Garmendia, cuya obra le pareció, desde el año 1965 en que tomo contacto con ella, una de las inventivas renovadoras que se estaban produciendo en América Latina. En su propio país, a pesar de la sabida tardanza que muestran los compatriotas por reconocer una creación original que nace en casa, la desatención que pudo tenerse hacia 1959 (cuando la publicación de su primera obra *Los pequeños seres*), por esa nota original, áspera y violenta que irrumpía anunciando un vuelco dentro de la literatura venezolana, ha ido dando paso a un reconocimiento, siempre tímido y desconfiado, por quien es el legítimo representante moderno de los novelistas del siglo XX venezolano: José Rafael Pocaterra, Rómulo Gallegos, Arturo Uslar Pietri, Miguel Otero Silva, Guillermo Meneses.*<sup>673</sup>

Rama caracterizava a história das letras venezuelanas como uma das mais conflitantes da América Latina. Segundo ele, é principalmente através das novelas do escritor Miguel Otero Silva – um dos primeiros escritores venezuelanos contemporâneos tornado conhecido através do semanário *Marcha*<sup>674</sup> - que podemos sentir “la vida y pasión de un país con una de las trayectorias más ardientes, gloriosas, desdichadas y

<sup>672</sup> RAMA, Ángel. *Salvador Garmendia y la narrativa informalista*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca Central de Venezuela, 1975, p. 92.

<sup>673</sup> Id. *Ibid.*, p. 5.

<sup>674</sup> Seu primeiro trabalho sobre o escritor venezuelano data de 1961: “Miguel Otero Silva: novelador de la historia viva”. *Marcha*, XXII (1060) Junio, 2, 1961.

contradictorias, que ha conocido América Latina: Venezuela”.<sup>675</sup> Sem falar da admiração que sentia pelo pensador Simón Rodríguez – alguém que não cedia nem frente às suas derrotas:

*Simón Rodríguez vivió el “tiempo del desaliento” durante los treinta y un años que le quedaron de vida, deambulando por la zona andina, de Chile a Ecuador, y puede decirse que no fue su voluntad sino la del tiempo áspero que le tocó en suerte burlando todos sus esfuerzos, la que lo convirtió en ese irrisorio “perínclito Epaminondas del Cauca” como lo denominó sarcásticamente Antonio de Irisarri. Pero también puede decirse que fue el cotejo contradictorio que esos años le impusieron, entre el impulso democrático de la doctrina emancipadora en los amplios términos en que se formuló gracias a los pensadores del XVII y las “ilusiones perdidas” que en el mundo todo siguieron al triunfo de la revolución burguesa, en el clima opresivo que coronó la Santa Alianza, el que le permitió formular cabalmente su doctrina e infundirle esa contemporaneidad con que hoy la recibimos.*<sup>676</sup>

Não demorou muito para que Traba se tornasse, ainda mais, a sua companheira imprescindível nessa caminhada itinerante. A biógrafa de Traba situa bem uma das facetas da vida e da literatura da escritora:

*Los laberintos insolados, un libro hecho de recuerdos y sensaciones fragmentadas, vuelve a poner en primer plano uno de los asuntos centrales que fueron determinantes en su vida y literatura: la búsqueda de un lugar propio. Así, la casa y el viaje surgen como problema. La casa aparece como necesidad y como trampa y el viaje como posibilidad liberadora y como dificultad (inclusive por las leyes inmigratorias, Los labirintos ensolados, p. 75). La casa existió, “la he recorrido muchas veces, no sé contar sino la verdad; pero la cuento, deformándola y modificándola, a través de la literatura, no a través de la crónica”. Las ciudades y viajes que pinta también existieron en su experiencia trashumante.*

E como sabemos, por ser uma mulher ousada e combativa que también assumiu para si a tarefa crítica, não é difícil imaginar a sua decepção diante do machismo e do conservadorismo da sociedade e, sobretudo, da imprensa uruguaia. Não há porque idealizarmos a democracia uruguaia em fins dos anos sessenta. Mesmo a independência política e ideológica de um Ángel Rama, de um Carlos Martínez Moreno ou de um Juan Carlos Onetti deve ser relativizada. Diria que foram “aceitas” porque eram consideradas figuras ímpares e brilhantes do país.

<sup>675</sup> RAMA, Ángel. “Miguel Otero Silva, de una a otra Venezuela”, In: *Ensayos sobre literatura venezolana*, Caracas: Monte Ávila Editores, 2a Ed., p. 83.

<sup>676</sup> Id., *Ibid.*, p. 17.

No entanto, e desde outra perspectiva, Jean Franco sustentou que a tradição latino-americana criou um mundo feito por e para os homens, relegando assim a “mulher pública” a um espaço bem próximo daquele consagrado à histeria e à prostituição.<sup>677</sup> Disso resultam que reações violentas estavam reservadas às mulheres “rebeldes”, forçando-as a variadas formas de auto-alienação. Por exemplo, quando Traba assinava alguns textos para *Marcha*, isso repercutia desfavoravelmente para quem despontava como a “nova” companheira de Rama. Além disso, Traba causava desconforto entre os uruguaios: ela era uma argentina que abertamente se dizia colombiana.

Em outubro de 1969, os dois já se encontram juntos vivendo na cidade de Montevidéu. Rama já havia se consolidado como destacado intelectual de intervenção no espaço público uruguaio. Isso significava ter que assumir a responsabilidade de atender prontamente às diversas exigências do momento. Nesse contexto, o cenário artístico e intelectual da cidade estava associado a dois grupos: o do semanário político-cultural *Marcha* e o da revista *Número*.<sup>678</sup> Embora o nome de Rama estivesse vinculado, diretamente, ao semanário *Marcha*, ele não deixou de cultivar a amizade com alguns integrantes da revista *Número*.<sup>679</sup>

Rama começara a receber notícias mais consistentes de Traba por volta de 1966, sobretudo quando a escritora alcançou certa notoriedade com o seu romance autobiográfico *Las ceremonias del verano*.<sup>680</sup> Nesse mesmo ano, em 04 de março de 1966, Rama escreveu em *Marcha* uma nota sobre o mesmo romance e, em 1968, ele prosseguiu

---

<sup>677</sup> Ver: FRANCO, Jean, “Self-Destructing Heroines”, *The Minnesota Review*, N. 22, Minnesota, Spring, 1984, p. 105.

<sup>678</sup> A revista literária *Número* possuía um nítido viés cosmopolita. Participavam dela prestigiados intelectuais uruguaios, entre eles, se destacaram: Mario Benedetti, Emir Monegal, Manuel Claps, Idea Vilariño entre outros.

<sup>679</sup> Pouco tempo depois do desastre aéreo que tirou a vida de Rama, Traba, Scorza, Ibarguengoitia – somente para citar os nomes diretamente ligados à literatura latino-americana - Mário Benedetti escreveu: “De los cuatro escritores latinoamericanos fallecidos en la catástrofe aérea de Barajas, Ángel Rama era probablemente el menos conocido en España, y ese desconocimiento quizá sea la razón de la escasez de datos aparecidos en la prensa española. Hace más de 40 años que conozco y leo a Ángel Rama, y me consta que era una de las figuras más brillantes del mundo cultural latinoamericano en general y del uruguayo en particular. Y puedo afirmarlo sin que el juicio esté condicionado por una solidaridad de piña intelectual, ya que Ángel y yo nunca pertenecemos al mismo grupo literário: por el contrario, más de una vez estuvimos enfrentados en arduas polémicas.” In: *Revista Texto Crítico*, Año XI, números 31-32, Enero-Agosto de 1985, p. 85.

<sup>680</sup> Cabe lembrar que, com esse romance, Marta recebeu o Premio de Novela, em 1966, oferecido pela instituição *Casa de las Américas*. Nesse período, a revista de mesmo nome contava com Rama no conselho editorial. Esse é um detalhe importante na medida em que alguns comentários maldosos iriam, futuramente, recair precisamente sobre essa “notoriedade” inicial. Assim, seriam questionados não só o talento de Traba – preconceituosamente - e até que ponto a influência de Rama não teria pesado sobre esse processo. O júri que outorgou o Premio de Novela de 1966 foi composto pelos escritores Alejo Carpentier, Juan García Ponce e Mario Benedetti.

em sua aproximação à escritora, dessa vez desde a Editorial *Arca*, onde organizou e revisou um livro de contos da escritora intitulado *Pasó así*. Verlichak acrescenta que:

*No solo le publicó un libro en un Montevideo donde nadie la conocía, sino que unos meses antes puso su prestigiosa firma en una excelente reseña de Los laberintos insolados en Marcha (enero de 1968). Esa vez, la presentó bajo una luz repleta de adjetivos superlativos hacia su literatura y su persona, lo que fue igualmente importante para Marta en esa primera etapa. A ella siempre le importó lo que Ángel opinaba de su trabajo, más adelante lo llamaría “maestro de maestros”, aun cuando luego él no siempre se detendría en sus obras. Pero entonces se sentía muy halagada porque él se fijó en ella y la colmó de elogios y complicidades.*<sup>681</sup>

As trocas de elogios e complicitades serviam para firmar um relacionamento que se desenrolava numa constante troca de cartas: “(Es) una intelectual disconforme, ardientemente moderna (...) Personalidad avasallante.”<sup>682</sup> Sabemos que essas afinidades estrapolavam o relacionamento pessoal. As chamadas “figuras macizas”<sup>683</sup> do século XIX, como Sarmiento (exilado no Chile), Martí (exilado na Centroamérica e EUA), Montalvo (exilado na Colômbia e na França) devem ser lembradas também. Rama e Traba não só nutriram uma grande admiração em relação a essas figuras, como vieram a compartilhar com elas um destino semelhante. Sem um lugar definitivo, esses dois apátridas tomaram e refizeram o caminho dos mestres.

Como explica a biógrafa de Marta Traba:

*Desde sus respectivas áreas de trabajo, siempre se preocuparon por reflexionar acerca del lugar de los intelectuales en la sociedad y sobre su ventura de exiliados, algo que, por supuesto, comenzó durante las guerras de la independencia. Entre otras cosas, Ángel supo ver en la apremiante emigración de miles de latinoamericanos – que se dio a partir de la década del sesenta, pero especialmente en los años setenta – una posibilidad de mayor comunicación entre los pueblos del continente y un intercambio condicionado, pero intercambio al fin, de las voces, ritmos, comidas y costumbres entre las naciones vecinas. Sin embargo, concordaron con Noé Jitrik en que la dispersión, reubicación y la distancia hizo que todos los intelectuales tuvieran que trabajar más, hacer un esfuerzo enorme para dialogar.”*<sup>684</sup>

<sup>681</sup> VERLICHAK, V. Op. cit, 2001, p. 193.

<sup>682</sup> RAMA, Ángel, “Una personalidad: Marta Traba”. *Marcha*, Montevideo, 26/01/68.

<sup>683</sup> RAMA, Ángel. *La riesgosa navegación del escritor exiliado*. Montevideo: Arca, 1998, p. 235.

<sup>684</sup> VERLICHAK, V., *Ibid.*, p. 28.

Uma vez oficialmente exilado, Rama já começava a perder as esperanças de um retorno para o Uruguai. Como já foi dito, a insatisfação com a vida no Uruguai – que data de fins da década de sessenta - culminara com uma endocardite que o atingira, em 1969. Isso o obrigou a permanecer internado por dois meses em um hospital de Montevideú. Rama tomou a doença como uma espécie de aviso frente aos riscos eminentes. A confluência dos acontecimentos exigia dele uma mudança no estilo de vida e uma drástica redução da carga de trabalho. Por isso, no ano seguinte, em 1970, Rama e Traba decidiram morar na capital de Porto Rico, San Juan. Rama chegou para trabalhar na Universidade de Rio das Pedras como professor visitante junto ao Departamento de Estudos Hispânicos da Faculdade de Estudo Gerais, enquanto Traba atuava como docente e, ao mesmo tempo, seguia escrevendo seus contos, novelas e obras críticas sobre arte. A aproximação com Porto Rico se intensificou em 1969, após Rama proferir um ciclo de cursos sobre a narrativa fantástica na América Latina e uma série de conferências sobre os escritores García Márquez e Vargas Llosa.

Nesses tempos difíceis, Rama e Traba conseguiram intuir que a grande onda autoritária e repressora que já se manifestava iria ter vida longa. Isso fez com que a idéia do retorno fosse se configurando numa quimera. Afinal, em se tratando de questões dessa natureza, toda cautela é valiosa, mesmo porque não cabiam mais enganos nem ingenuidades. Os lugares do exílio podiam se alterar, mas seguiam fomentando drasticamente a perda das referências sociais e culturais. Desse modo, tudo se tornava desarticulado e sem coerência. É como se Rama estivesse envolvido num processo repetitivo. Assim, em 1980, desde Washington, a sua anotação revela o grau de seu estranhamento: “La repentina angustia del extrañamiento. Qué hago aquí? Qué hago en la vida? Qué sentido tiene todo esto? Se viene como un desmoronamiento súbito, sin anuncio previo, y no hay ninguna respuesta válida.”<sup>685</sup>

Podemos, em parte, encontrar a razão desse sentimento de angústia: era “mais uma” reação a uma perda – particularmente à morte de um companheiro de exílio na Venezuela. Refiro-me ao engenheiro uruguaio Oscar Maggiolo (1920-1980), pessoa a quem Rama rendia admiração pelo trabalho desempenhado em prol de seu país na Venezuela. Aliás, vale dizer, um trabalho levado na mais pura adversidade. Maggiolo foi uma figura crucial na organização, coordenação e coesão dos exilados uruguaiois na

---

<sup>685</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 138.

Venezuela.<sup>686</sup> Rama se mostrou profundamente abalado e esvaziado com o acontecido. Rama pensava na esposa dele - Rosaura Maggiolo - que também conhecera<sup>687</sup> e que, daquele momento em diante, não poderia mais contar com as qualidades humanas de Maggiolo.

*Si el exilio presupone una morada [home] inicial y la promesa final de una vuelta, las cuestiones que deben enfrentarse en route necesariamente abren una brecha en las fronteras de este itinerario. La posibilidad de seguir identificándose con dichas premisas se debilita y se extingue. La memoria de esta pérdida radical, inscrita de manera persistente en la incierta suerte del viaje al extranjero, ha convertido al exilio en un símbolo sugestivo de nuestra época.*<sup>688</sup>

É o que o *Diario* de Rama acusa desde o seu primeiro parágrafo. Nesse movimento, o texto acaba unindo os dois valores ou duas metáforas fundamentais da experiência de exílio, conforme desenvolve Cláudio Guillén em sua obra *El Sol de los desterrados* (1995). A primeira encontra na figura do filósofo Plutarco - contemplando o sol e os astros - a sua expressão maior:

*Conforme unos hombres y mujeres desterrados y desarraigados contemplan el sol y las estrellas, aprenden a compartir con otros, o a empezar a compartir, un proceso común y un impulso solidario de alcance siempre más amplio -filosófico, o religioso, o político, o poético.*<sup>689</sup>

A segunda, por sua vez, se ampara no poeta Ovídio e resulta numa perda, numa fragmentação radical: “La persona se desangra. El yo siente como rota y fragmentada su propia naturaleza psicosocial, y su participación em los sistemas de signos en que descansa la vida cotidiana.”<sup>690</sup> Na entrada de 13 de março de 1980, Rama ao mesmo tempo em que situa a importância de Oscar Maggiolo, expressa, de forma velada, as suas próprias dúvidas quanto à possibilidade de retornar ao Uruguai:

*En Venezuela ocupaba el puesto que Quijano tiene en México entre los exiliados. Y estaba totalmente seguro de que volvería al Uruguay muy pronto, y que la dictadura sería vencida; estaba deseando volver al*

<sup>686</sup>RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 139.

<sup>687</sup>Rama lembra que em 1978 passou com eles as comemorações de fim de ano.

<sup>688</sup>CHAMBERS, Ian. *Migración, cultura, identidad*. Traducción de Marta Eguía. Buenos Aires: Amorrortu, 1995, p. 15.

<sup>689</sup>GUILLÉN, Claudio. *El sol de los desterrados: literatura y exilio*. Barcelona: Crema, 1995, p. 14.

<sup>690</sup>Id., *Ibid.*, p. 14.

*Uruguay porque en ningún lado se sintió a gusto y siempre añoró su ciudad, el país del que era un entrañable miembro.*<sup>691</sup>

Nesse momento, o que interessa discutir são as razões e motivações de Rama para concretizar o seu desligamento do Uruguai. Para isso, é preciso considerar os seus próprios argumentos, sobretudo, os que aparecem em uma carta dirigida à amiga Idea Vilariño, escrita em San Juan - Porto Rico, no dia 25 de março de 1971:

*Ir y volver, es el dilema siempre. Me fui porque no hubiera podido resistir, ni física ni mentalmente, si seguía en Montevideo: cuando evoco las treinta y seis horas de la Facultad y las otras tantas de la editorial y las actividades y las notas ocasionales, todo superpuesto, y las clases del I de P A y las del Liceo Piloto, y las preocupaciones te juro que retrospectivamente me digo que yo era un ser extraordinario, cosa que jamás yo mismo pensé. Me podés envidiar mis horas de trabajo aquí y yo bien quisiera para ti lo mismo, sobre todo porque como ambos estamos hechos al trabajo intelectual, significa que luego de las doce horas semanales estás en tu casa leyendo, escribiendo, estudiando y tu vida tiene sentido. Esto es parte del problema difícil que hoy, en estos días de urgencia, se plantea con respecto a los intelectuales y como lo he discutido cien veces, en todos los puntos de América Latina, lo veo claro: somos intelectuales, escritores, con conciencia solidaria, con visión de la necesidad transformadora de la sociedad, pero no somos sino escritores. Sé que ser héroe es más, como lo fue ser santo, pero empiezo por reconocer ese límite y saber que mi tarea eficaz es intelectual, y son escritos, artículos, conferencias, a veces, como es mi caso, organización de empresas culturales, a las que llegué por ese espíritu de servicio y en las que casi desfallezco, pero no más que eso. [...]*

*Mientras tanto trabajo de un modo que hacía años que desconocía: estoy adelantando los ensayos panorámicos destinados al libro sobre la literatura uruguaya de 1940 a 1970 y espero poder concluirlo dentro de un par de meses. [...]*

*Como ves, tú me hablaste de escribir notas en Marcha. Me prometí no mandar una sola y estoy defendiéndome, no quiero ceder. Si me pongo a escribir pequeñas notas o artículos no haré ningún ensayo grande ni podré estudiar bien los temas. Me fijé dos años de completa abstinencia en materia de pequeñas notas y a pesar de los requerimientos que recibo me voy defendiendo: cuando haya adelantado mis planes de trabajo intelectual coherentes, entonces sí, me las permitiré. Mientras tanto me limito a un plan de trabajo bien estricto. [...]*

*Sobre Montevideo recibo esporádicamente Marcha y la Carta de Montevideo de La Mañana que de un lado y otro no llegan a ofrecer imágenes convincentes: Marcha me parece gastadísima, antidiluviana para decir la verdad.*<sup>692</sup>

<sup>691</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 139.

<sup>692</sup> Carta de Ángel Rama a Idea Vilariño, 25 de março de 1971 – Porto Rico. In: ROCCA, Pablo. *Ángel Rama, Emir Rodríguez Monegal y el Brasil: dos caras de un proyecto latinoamericano*. Montevideo: Banda Oriental, 1996, p. 229-230.

A extensa citação se justifica pela centralidade que ocupa em minhas reflexões. Antes de tudo, é importante observar que Rama iria, depois de escrever essa carta, rever essas mesmas razões e esses mesmos motivos que o levaram a deixar o Uruguai com a própria utilização do *Diario*. Consequência lógica, o acerto de contas com essa difícil decisão apenas se iniciava. Ora, sabemos que todo processo migratório engendra em cada pessoa uma forma diferente de imaginar (ou idelizar) a terra de origem, assim como demanda uma forma de lidar com a questão da identidade cultural, ou melhor, com a “crise radical da identidade”.<sup>693</sup>

Assim, vale indagar sobre os efeitos traumáticos provocados pela experiência diaspórica na forma de Rama conceber e imaginar o Uruguai. Como afirma o ensaísta Félix de Asúa, ao comentar alguns fragmentos poéticos do escritor alemão Holderlin:

*La memoria (Mnemosyne) a la que alude el título es una misteriosa facultad del espíritu que mantiene unida nuestra coherencia, tanto individual como colectiva, y nos libra provisionalmente de la desintegración. Sólo mediante el recuerdo de lo que hemos sido podemos seguir siendo lo que creemos ser.*<sup>694</sup>

Retomo, pois, a questão da deserção e da traição. Isso porque a longa citação acima é uma resposta de Rama a poeta uruguaia Idea Vilariño que, fazendo coro aos intelectuais da esquerda uruguaia,<sup>695</sup> havia feito, também por carta,<sup>696</sup> uma espécie de convocatória ao crítico que se encontrava distante: “La deserción en estos momentos suena horrible, y quedarías como uno de los tantos apátridas que andan yirando por ahí pasándolo suave en vez de poner aunque sea un mínimo hombro.”<sup>697</sup> Se, por um lado Rama justifica a sua posição, por outro, o seu próprio passado parece condená-lo:

*No elegimos la literatura latinoamericana porque sea superior, o haya sido más calificada, sino que simplemente estamos en ella, en ella somos. Del mismo modo que no hemos elegido la tierra en que nacimos ni sus problemas, y entendemos que rehusarnos a sus exigencias incluso a su adversidad, comportaría una traición, más que al país, o a*

<sup>693</sup> VIÑAR, Marcelo. *Fracturas de memória. Crónicas para una memoria por venir*. Montevideo: Trilce, 1993.

<sup>694</sup> ASÚA, Félix de. Siempre em Babel. Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura. Barcelona, N. 26-27, 1996, p. 4. In: <http://www.scribd.com/doc/8900441/Felix-de-Azua-Siempre-en-Babel>. Acesso em 20/03/09.

<sup>695</sup> O esforço das esquerdas nesse momento de crise radical era de união. O Uruguai estava nas vésperas das eleições de 1971.

<sup>696</sup> Infelizmente não tive acesso à totalidade da primeira carta de Vilariño, a mesma que gerou a resposta de Rama.

<sup>697</sup> Sem data, mas aproximadamente início de 1971. In: ROCCA, P., Op. cit., 2006, p. 229.

*la sociedad; a nosotros mismos. Algo así como una **invalidación secreta**.*<sup>698</sup> (grifos meus)

Esse texto, escrito em 1964, dispõe sobre a profunda ligação que um indivíduo pode alcançar com a sua terra de origem. É claro que faz todo sentido pensar que Rama traiu não tanto os seus companheiros e o seu país, mas a si mesmo. Mas, como ele mesmo observara, a consciência solidária e a percepção da necessidade transformadora da sociedade geralmente esbarram no limite da intelectualidade. O *Diario*, nesse sentido, possui um registro emblemático: depois de solicitar um novo passaporte uruguaio, Rama se viu obrigado a conversar com um coronel na embaixada. A primeira observação do coronel foi quase absurda: afirmava que queria conhecer Rama, sobretudo, porque ele estava dirigindo o movimento de informação sobre a repressão no Uruguai. A justificativa não era nada plausível: o coronel gostaria de corrigir os dados que Rama havia informado sobre o tratamento dispensado aos “subversivos” nas prisões uruguais. Na sequência da anotação de 6 de setembro de 1974, Rama diz:

*A partir de tal presentación, el diálogo más penoso imaginable. Ni a él le importan mis argumentos y datos, ni a mí me interesan sus alegaciones. En un estilo de puro formalismo, mientras delante nuestro, el Encargado de Negocios Sr. Duran transpira y se agita, el innominado coronel trata de que me resulte claro que soy un hombre tan peligroso para ellos como los mismos subversivos. Inútil procurar saber por qué (no me engaño acerca del escaso daño que puede hacerles mi participación en actos públicos sobre la represión en mi país) y menos insinuarles que es un honor el que me confiere. Lo cerril, lo tozudo, lo vengativo, lo rabioso se acumulan en este oscuro personaje.*<sup>699</sup> 9 (grifos meus)

Todas essas considerações revelam o quanto Rama gostaria de ter incomodado mais do que julgou ter incomodado, ou de ter sido mais “perigoso” do que, de fato, o era. Nesse sentido, o objetivo - seja em terras porto-riquenhas ou em terras venezuelas - foi o mesmo: se concentrava na garantia de um espaço contestatário; na conquista de um campo de liberdade para que a polêmica pudesse manter-se viva e efetiva. Mas, penso novamente nas palavras que Rama usa na carta citada anteriormente: “ir e voltar” como sendo o dilema de sempre. Assim, foi que nesse deambular frenético, Rama e Traba aprenderam a relativizar a noção de território:

<sup>698</sup> “Literatura vigente en Hispano-América”, In: Marcha, Montevideo, N. 1.216, 31 de Julio de 1964: 2-3.

Apud ROCCA, P., Op. cit., 2006, p. 228.

<sup>699</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001 p. 35.

*A metáfora do nomadismo pode nos incitar a uma visão mais realista das coisas: a pensá-las em sua ambivalência estrutural. Assim, para a pessoa, o fato de que ela não se resume a uma simples identidade, mas que desempenha papéis diversos através de identificações múltiplas.*<sup>700</sup>

Podemos evocar aqui novamente o escritor francês André Gide, que

*cansado de nossa civilização mecânica, artificial, racional, pedia já, há alguns anos, em suas preces, uma nova invasão dos Bárbaros, que destrísse nosso mundo e lhe desse uma chance de alteridade; estes bárbaros não vieram.*<sup>701</sup>

Sabemos que essa mesma negação da alteridade foi responsável e serviu como justificativa para os mais diversos crimes e atrocidades na cultura ocidental. Por isso, vemos que, com a sua autobiografia *Se o grão não morre*, Gide nos convida a pensar o território em termos flutuantes, de acordo com o sentido conferido por Maffesoli:

*(...) não um território que invoque um simples enraizamento, mas que se refira a algo de mais complexo, de ambivalente: um enraizamento dinâmico. Fazer uma leitura de Gide se opondo a Barrès, que pedia aos homens que se enraizassem na terra e nos mortos. Gide, hedonista e místico das “amamentações terrestres”, gozando do vento que espalha os grãos. Só os grãos que vão longe têm possibilidades de frutificar. Os que caem muito perto do tronco não têm nenhuma possibilidade de crescer e de desabrochar. “Só ficarão vivas as plantas que brotarem longe da árvore semeadora”. Impossível expressar melhor a força de arrancamento, empurrando para longe das raízes, do ninho, da família, “da terra dos mortos.”*<sup>702</sup>

Esse foi o caminho percorrido por Rama. Pretendeu levar seus grãos para longe, sabendo que somente assim eles teriam alguma possibilidade de frutificarem.

<sup>700</sup> MAFFESOLI, Michel. *Sobre o nomadismo: vagabundagens pós-modernas*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 78.

<sup>701</sup> BASTIDE, Roger. *O sagrado selvagem*. Tradução de Rita Amaral. Disponível em:

<http://www.aguaforte.com/antropologia/sacre.htm>. Acesso em 27/01/09.

<sup>702</sup> MAFFESOLI, M., *Ibid.*, p. 152.

## Considerações finais: Um diário póstumo

*Atrás de mim, mergulhava na noite o grupo dos meus infelizes companheiros. Já as suas vozes tinham há muito silenciado quando a minha começava apenas a cansar-se do solilóquio. (Michel Tournier, Sexta-Feira ou os limbos do Pacífico).*

Seymour Chatman<sup>703</sup> defende a polémica idéia de que só existe um leitor para os diários: o seu próprio autor. Entretanto, sabemos que o *Diario* de Rama pertence a uma época na qual, se sabe de antemão, tudo aquilo que se verte ao papel tem grandes possibilidades de, em algum momento, tornar-se público. Além disso, diários, memórias, biografias e autobiografias são modos expressivos que hoje - século XXI - se encontram plenamente incorporados à indústria cultural. Quando penso nas justificativas iniciais do *Diario*, sou levado a crer que Rama estava bastante seguro de que suas “confidências” encontrariam uma recepção pública.

A primeira publicação integral<sup>704</sup> do texto apareceu a quase vinte anos da morte de seu autor, em 2001. Pensando nisso, vale considerar a posição assumida por Béatrice Didier,<sup>705</sup> que vê nos diários os textos mais vulneráveis do universo literário. Não somente pela autocensura que, muitas vezes, estão presente neles, mas, sobretudo, pela possibilidade (bem plausível) de haver uma “censura” ou alguma forma de “controle familiar” sobre tais escritos íntimos.<sup>706</sup>

Isso demonstra a complexidade da problemática literária contemporânea acerca dos diários. Segundo a escritora Virgínia Woolf: “O bom diarista é aquele que escreve para si apenas ou para uma posteridade tão distante que pode, sem risco, ouvir qualquer segredo e correctamente avaliar cada motivo.”<sup>707</sup> Ora, a distância entre a morte de Rama e a publicação do *Diario* de fato não é muito grande, embora entenda que faria muita diferença, por exemplo, poder ter lido as críticas que Rama desferiu à máquina política

<sup>703</sup> CHATMAN, Seymour. *Historia y Discurso: estructura narrativa en la novela y en el cine*, Madrid: Taurus, 1990. *passim*

<sup>704</sup> A revista *Brecha* de Montevideu chegou a publicar, no final dos anos noventa, alguns fragmentos desse *Diario* de Rama.

<sup>705</sup> DIDIER, Beatrice. *Le Journal intime*. Paris: Presses universitaires de France, 1976.

<sup>706</sup> Isso sem falarmos nas variantes de todo processo editorial que escapam completamente ao domínio dos leitores.

<sup>707</sup> Apud: FONSECA, Ruben. *Diário de um fescenino*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.11.

cubana, no próprio curso da década de setenta e oitenta e não ter que esperar o século XXI para isso. Obviamente, com isso, não quero dizer que agora elas tenham perdido interesse ou validade.

Já foi sublinhada a forma limpa e cuidadosa da escrita do *Diario* de Rama. No prólogo do texto, a editora Rosario Peyrou observa que:

*Las dos libretas de tapas duras – una azul fabricada en Caracas y una roja comprada en Estados Unidos – donde Ángel escribió a vuela pluma esos “monólogos”, llaman la atención por la limpieza de la escritura, por las escasísimas correcciones, que no deben sobrepasar la docena en total.*<sup>708</sup>

É importante pensar acerca dessa “constatação” de Peyrou. Ora, não podemos condenar um diário (seja ele considerado íntimo ou não) pelo fato de ser muito bem escrito e apresentar poucas correções em relação ao texto original; como se um diário, necessariamente, deva exibir certo desleixo e espontaneidade com o ato mesmo da escrita. No mínimo, estaremos correndo o risco de sermos uma espécie de inimigos do literário. “Não é a literatura um acervo incomparável de saber?”<sup>709</sup> pergunta Barthes.

De fato, acredito que Rama tenha sido um atento leitor de seu próprio *Diario*, assim como Kafka fora do seu. Uma leitura-releitura transformada em “arma” para fazer frente às angústias. Não pretendo, com isso, negar que Rama tenha se preocupado em traçar com o *Diario* uma estratégia de autofiguração ou mesmo de autoficção. É difícil saber até que ponto um escritor de diário está simulando um conhecimento de si ou “criando” uma imagem de si algo melhor do que parece ser na realidade. Seja como for, o importante é considerar como essa autoimagem foi construída em uma situação de vulnerabilidade, isto é, na condição de estrangeiro. Sófocles anuncia o problema com a tragédia *Édipo em Colono*. Como sabemos, essa tragédia dá prosseguimento àquela que foi (e que continua a ser) a sua peça mais famosa: *Édipo-Rei*. Convém esclarecer que *Édipo em Colono* retrata a velhice de Édipo que tem na sua filha-irmã, Antígona, a única companheira. Após chegar à cidade de Colono, Édipo pergunta:

*Filha de um velho cego, Antígona minha, a que terra chegamos, à cidade de que povo? Quem se animará, hoje, a receber Édipo, o*

<sup>708</sup> PEYROU, R. Prólogo. In: RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 19.

<sup>709</sup> BARTHES, Roland. *O óbvio e o obtuso: ensaios críticos III*. Tradução de Léa Novaes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990, p. 218.

*vagabundo que aqui está? Do pouco que peço, pouco me darão. Com esmolas deverei contentar-me. Resignação me ensinam, primeiro os sofrimentos, depois, meus muitos anos, por fim, minha índole heróica. Filhinha, vê algum lugar profano ou um bosque sagrado em que possamos repousar? Descansemos, ajuda-me a sentar. Perguntemos onde estamos. Como estrangeiros, convém saber de nativos o que devemos fazer.*<sup>710</sup>

Embora Rama não tenha chegado à Venezuela propriamente como um “vagabundo”, ele não se furtou em revelar que sentia na pele uma pesada carga de xenofobia e provincianismo. No cerne da questão está o paradoxo de sentir-se estrangeiro e subalterno dentro de uma área cultural comum. Seria mais apropriado dizer que Rama chegava à Venezuela como uma espécie de etnógrafo, ou seja, alguém preocupado não só em condenar ou elogiar o país, mas em procurar compreendê-lo. Em tais situações, o *Diario* chega a se aproximar de uma crônica, ou melhor, de uma série de crônicas esparsas da cena intelectual venezuelana. A partir desses “dados imediatos da consciência” - para falar como Bergson -, Rama foi destacando temas e elementos para analisar um campo intelectual muito aquém de suas necessidades e expectativas.

A maior ou menor sinceridade ou o maior ou menor exercício de liberdade de expressão não pode definir o grau de autenticidade de um diário porque, como vimos, sua própria natureza textual pode assumir muitas formas narrativas em um mesmo discurso. Não há garantias de encontrarmos a virtude da sinceridade naqueles que se propõem a manter um diário, até mesmo porque a prática do diário está envolvida num paradoxo: é desse tipo de registro que, supostamente, se espera mais sinceridade da parte de quem o escreve, contudo sabemos que se trata de um tipo de texto facilmente manipulável, ainda mais quando se trata de uma publicação póstuma como é o *Diario* de Rama. Como adverte Chartier,

*(...) lejos de estar fijados em una forma que les estaría dada de una vez por todas, los textos son móviles e inestables. Sus variantes resultan de una pluralidad de decisiones, o de errores, distribuidos a todo lo largo del proceso de su publicación.*<sup>711</sup>

A questão é que Rama escreveu tanto sobre assuntos que eram de seu agrado quanto sobre questões que o afligiam: a condição dos exilados, a função do intelectual, o

<sup>710</sup> SÓFOCLES. *Édipo em Colono*. Tradução de Donald Schuler. Porto Alegre: L&PM, 2003, p. 25.

<sup>711</sup> CHARTIER, “Materialidad del texto, textualidad del libro”, p. 7. Disponível em: <http://163.10.30.238:8080/OrbisTertius/numeros/numero-12/1-chartier.pdf>. Acesso: 10/03/09.

andamento da revolução cubana, o relacionamento com Marta Traba, os problemas com o coração, com os dentes... Nesse sentido, creio que é inegável que Rama tenha sentido a necessidade de revelar uma vida e uma personalidade que seus possíveis leitores desconheciam. Assim, posso dizer que, com o *Diario*, Rama nos oferece uma imagem filtrada de si mesmo. Em 1981, estando residindo com Rama nos EUA, Marta Traba publica o romance *Conversación al sur*. A maior parte da história transcorre na cinzena Montevideú e, sugestivamente, Traba faz da personagem Dolores uma sorte de alter-ego:

*– Antes escribía por prazer, por vaidade, não sei! Agora porque é meu meio de defesa. É curioso, mas a poesia defende-me da vida e defende-me da morte. Dá para entender isso? Porque as duas coisas são uma ameaça para mim. Escrever me tranqüiliza. Parece-me que as deixo para trás, que retomo a vantagem. Se me perguntar para que quero essa vantagem, não sei dizê-lo.<sup>712</sup>*

No fundo, Dolores é um mote para o casal: uma jovem revolucionária que redescobre a escritura durante os anos militares passados na prisão. Nesse sentido, o exílio impeliu Rama (com o diário) e Traba (com os romances) a criarem uma brilhante representação do intelectual à deriva.

O prólogo à *La novela en America Latina*, assinado em 1982, é na verdade uma seqüência ou um adendo profético ao seu *Diario*. Por isso mesmo, nesse pequeno prólogo, ele caracteriza o conteúdo da edição enquanto resgata a sua própria trajetória:

*Escritos desperdigados en libros y revistas de aquí y de allá, sin orden, respondiendo a la demanda de la hora, ésa que no viene de nuestro interior y nos aparta de lo que quisiéramos hacer, para lo cual quizá nunca encontraremos el ocio propicio. Cuando estaba por morir, Pasteur confesaba que no eran las vacunas y los estudios sobre el ántrax y las bacterias, lo que hubiera querido hacer, sino aquellos estudios de cristalografía que había iniciado en su juventud y que había tenido que abandonar una y otra vez por lo que le pedían unos señores endomingados que venían a golpear a la puerta de su laboratorio, siempre muy urgidos de su ayuda. En la misma circunstancia yo tendré que decir que hubiera querido escribir unas páginas sobre poesía, unas pocas páginas para testimoniar un reconocimiento personal, porque como al rilkeano personaje de los Cuadernos de Malte Laurids Brigge, la poesía me había permitido resistir.<sup>713</sup>*

<sup>712</sup> TRABA, Marta. *Algemas*. Tradução de Vera Lúcia Maraó Sandroni. São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 64-65.

<sup>713</sup> RAMA, Ángel. *La novela en América Latina*. México : Universidad de Veracruzana, 1986, p. 10.

A narrativa latino-americana do século XX em forma de panorama<sup>714</sup> é, portanto, o foco do livro. A despeito de toda riqueza da poesia e do ensaio produzidos no continente, vale lembrar o mordaz desalento de Rama que aparece logo em seguida ao que citei anteriormente: “Los señores, endomingados o no, golpearon a la puerta de mi estudio para pedir eso y no otra cosa.”<sup>715</sup>

Há quem possa ver em Rama essencialmente um ator que se aprofundou na representação de um personagem específico: a do crítico literário. Com isso, é possível que, de certa forma, ele tenha conseguido proteger a sua própria existência, seus medos e dores, sua alegria e segurança. De acordo com Said

*os intelectuais são indivíduos com vocação para a arte de representar, seja escrevendo, falando, ensinando ou aparecendo na televisão. E essa vocação é importante na medida em que é reconhecível publicamente e envolve, ao mesmo tempo, compromisso e risco, ousadia e vulnerabilidade.*<sup>716</sup>

A visão de Said se encaixa com o que diz Alicia Migdal: “El brillo docente de Rama no tenía la frialdad de la clase o conferencia magistral, sino la calidez de una comunicación casi teatral en su persuasión.”<sup>717</sup> Tudo vem à tona com o *Diario* na medida em que ele é usado por Rama para lançar um olhar profundo sobre si mesmo e sobre a situação vivida na Venezuela, particularmente às forças hostis do meio, ou seja, a cidade mesma de Caracas e o provincianismo de seus intelectuais locais. Daí em diante, o desafio passou a ser como lidar com as suas próprias debilidades que foram aparecendo sem dar anúncio. Entretanto, se a experiência do exílio o feriu duramente, ele soube compreender, através do *Diario*, que essa etapa da sua vida precisava ganhar um significado, um valor. Por um longo tempo, Rama receou expor suas próprias fraquezas. Daí advém tanta solidão e, ao mesmo tempo, o gosto por cultivá-la que, por vezes, aparece no *Diario*. Conseqüência lógica foi que, por meio do *Diario*, ele se abriu para outro nível de enfrentamento com o seu eu profundo.

*No hay vida intelectual. Chismografía, pequeños intereses, exhibicionismos pueblerinos. Pero nada de auténtica pasión por la*

<sup>714</sup> Certamente fruto de suas muitas leituras dos romances realistas panorâmicos do século XIX.

<sup>715</sup> RAMA, Ángel. Op. Cit., 1986, p. 10.

<sup>716</sup> SAID, Edward. *Representações do intelectual*. Tradução de Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 27.

<sup>717</sup> MIGDAL, A. “Ángel Rama: um uruguayo renascentista”. Disponível em: [http://letras-uruguay.espaciolatino.com/rama/angel\\_rama.htm](http://letras-uruguay.espaciolatino.com/rama/angel_rama.htm). Acesso em 12/02/09.

*tarea intelectual, ni diálogo sobre sus proposiciones. Uslar Pietri contesta (mal) un artículo de Paz, y ninguna reacción a ese intento de diálogo. Comidos por la vida trivial y la pueblerina imitación de lo que creen las maneras de los escritores. Repiten gestos a falta de poder asumir los significados intelectuales que rigen esos gestos.*<sup>718</sup>

Edward Said, em suas Conferências Reith de 1993, - dez anos após a morte de Rama -, sustenta uma posição que o aproxima do crítico uruguaio:

*Há o perigo de que a figura ou a imagem do intelectual possa desaparecer num amontoado de detalhes, e que ele possa tornar-se apenas mais um profissional ou uma figura numa tendência social. O que vou discutir nestas conferências tem como certas essas realidades do final do século XX, originalmente sugeridas por Gramsci, mas quero também insistir no fato de o intelectual ser um indivíduo com um papel público na sociedade, que não pode ser reduzido simplesmente a um profissional sem rosto, um membro competente de uma classe, que só quer cuidar de suas coisas e de seus interesses. A questão central pra mim, penso, é o fato de o intelectual ser um indivíduo dotado de uma vocação para representar, dar corpo e articular uma mensagem, um ponto de vista, uma atitude, filosofia ou opinião para (e também por) um público.*<sup>719</sup>

Na verdade, Rama habitou e se deteve como um *flâneur* na atmosfera de Caracas: uma capital que está entre as mais esquizóides da América Latina. Ocasionalmente, a converteu em uma peça importante de seu *Diario*.

*Al pensar la ciudad - diz o psicanalista León Rozitchner - el círculo del conocimiento distanciado se cierra: si queremos comprenderla debemos volver a meternos en ella. Porque la ciudad es un objeto cuyo contenido incluye, en su ser objeto, a todos los sujetos que la constituyen. Lo particular y lo universal se confunden en nosotros mismos.*<sup>720</sup>

Mas qual Caracas Rama encontrou e pôde nos mostrar? Até que ponto a cidade correspondeu às teorias sustentadas por ele em *La ciudad letrada*? Talvez, Caracas tenha sido na década de setenta uma cidade “(...) indiferente la ciudad teórica”, de tal modo que somente “(...) por las historias se torna habitable”<sup>721</sup> Entre Rama e Caracas houve uma relação ambígua, de amor e ódio. Talvez, o desagrado maior sentido por ele fosse a

<sup>718</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 113.

<sup>719</sup> SAID, E., Op. cit., 2005, p. 25.

<sup>720</sup> ROZITCHNER, Leon & PIGLIA, Ricardo. *Mi Buenos Aires querida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 11.

<sup>721</sup> Id, Ibid., p.12.

incômoda presença da velha oligarquia retardatária latino-americana que encontrava, em Caracas, condições especiais para se manter no poder monoliticamente:

*La ciudad cambia, se desvanecen las construcciones que creíamos sólidas, y sin embargo sigue siendo una: En Caracas: la ciudad transformada por los petrodólares no dejó rastros del propio pasado, barrios completos se habían hecho humo, no dejaron trazas.*<sup>722</sup>

Nesse contato com Caracas, Rama passa a se sentir totalmente ameaçado pela cidade que o consome e o comprime como se ele fosse, também, definitivamente desaparecer com ela. Irônica e conscientemente, ele estava entre os que “inventavam” culturalmente a cidade. “En verdad, la ciudad nos descubre: antes de vivir-la no sabíamos quiénes éramos.”<sup>723</sup>

Desde a década de oitenta,<sup>724</sup> os estudos literários latino-americanos vêm convergindo para o exame do chamado “espaço biográfico”<sup>725</sup> que permeia a obra de todo escritor. Ernesto Laclau, apresentando o livro de Leonor Arfuch – *El espacio biográfico: dilemas de la subjetividad contemporánea* (2002) – explica:

*El tema de su estudio – el espacio múltiple de lo autobiográfico – se presta admirablemente a la exploración de la teorización contemporánea del sujeto. La puesta en cuestión del sujeto autónomo, autocentrado y transparente de la metafísica moderna y la correlativa noción de un sujeto descentrado (posestructuralismo) o constituido en torno de un vacío (Lacan) tenía necesariamente que poner en cuestión las formas canónicas del relato autobiográfico. (...) La subversión de los géneros tradicionales del relato y la emergencia de toda una nueva panoplia de categorías analíticas dan su sentido a la argumentación de esta obra. Así, la noción de espacio biográfico intenta dar cuenta de un terreno en el que las formas discursivo-genéricas clásicas comienzan a entrecruzarse e hibridizarse; la categoría de valor biográfico adquiere un nuevo protagonismo en el trazado narrativo que da coherencia a la propia vida; y la apelación a una referencialidad estable como punto de anclaje es desplazada respecto de las diversas estrategias de auto-representación.*<sup>726</sup>

Na verdade, em um espectro mais amplo, configura-se um período de crescente interesse pelo conteúdo da subjetividade. Na década anterior, e desde outro ponto de

<sup>722</sup> ROZITCHNER, L., Op. cit., 2005, p. 19.

<sup>723</sup> Id., Ibid., p. 27.

<sup>724</sup> Período marcado pela queda de alguns regimes totalitários na América Latina. Em consequência disso, houve um aumento considerável das lutas políticas pela memória e pelo registro biográfico.

<sup>725</sup> ARFUCH, Leonor. *El espacio biográfico: dilemas de la subjetividad contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

<sup>726</sup> LACLAU, Ernesto. Apud: ARFUCH, L., Op. cit., 2007, p. 12.

vista, Barthes dava a conhecer o neologismo *biografema* para oferecer uma imagem fragmentária e dispersiva do sujeito do século vinte. Para Barthes, um *biografema* “nada mais é do que uma *anamnese* factícia: aquela que eu atribuo ao autor que amo.”<sup>727</sup> O crítico concebe *anamnese* como uma ação não pertencente à ordem da natureza; é, ao mesmo tempo, “uma mistura de gozo e de esforço” que leva “o sujeito a reencontrar, sem *o ampliar nem o fazer vibrar*, uma tenuidade da lembrança.”<sup>728</sup> Para os gregos, *anamnesis* designava uma reminiscência daquilo que fora esquecido. Sendo assim, diferente da memória, a *anamnesis* comportaria interrupções e descontinuidades. Nesse sentido, um *biografema* seria um esforço laborioso de recordar uma matéria obtida artificialmente. Com essa noção, Barthes penetrava (parcialmente) no biográfico sem nenhuma pretensão de reproduzir o modelo tradicional de biografia, isto é, uma atividade de caráter e pretensão totalizadora. Como o próprio crítico francês revela, a noção de *biografema* tem uma dívida<sup>729</sup> com *À la recherche*, obra na qual Proust conseguiu mostrar que é possível escrever “uma vida” – a sua própria – “com espaços vazios.”<sup>730</sup> Tudo parece indicar que o desejo de Proust estivesse voltado para uma vida que fosse, ao mesmo tempo, aberta e evasiva.<sup>731</sup> A evasão do significante, na sua repetição, seria algo parecido com uma espécie de gozo para o escritor. Dito de outro modo, sobre o gozo de Proust se inscreve a repetição de uma extensa cadeia de significantes. Por isso, o perigo de uma noção como *biografema* está em transformar o espaço biográfico num deleite confessional, ou seja, em um espaço de inocência e irresponsabilidade, tanto para si como para os outros. Por enquanto, convém assinalar que no espaço biográfico estão inscritos os vários gêneros discursivos que compartilham dessa “obsesión de dejar huellas, rastros,

---

<sup>727</sup> BARTHES, Roland. *Roland Barthes por Roland Barthes*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Estação Liberdade, 2003, p. 126.

<sup>728</sup> Id., *Ibid.*, p. 126.

<sup>729</sup> A dívida (aqui também penso especialmente no caso de Rama) não é empobrecedora. Segundo Joseph Brodski “um dos objetivos da obra de arte é produzir devedores”, de modo que “quanto mais o artista está endividado, tanto mais está rico”. Citado por Henryk Siewierski, *História da literatura polonesa*. Tradução de Henryk Siewierski. Brasília: Editora da UNB, 2000, p. 169.

<sup>730</sup> BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Tradução de Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 14.

<sup>731</sup> Andrés Trapiello assinala que *À la recherche* foi feita “para defender el yo de un escritor al que el entorno había logrado aniquilar y diluir, en medio incluso de una reputación dudosa, y es curioso cómo siendo la primera gran novela de la modernidad literaria, puesto que toda ella está concebida desde un yo muy próximo al del autor, fue escrita, como se ha hecho notar a menudo, de una manera ya defasada, todavía muy siglo XIX, bajo esas leyes de narración objetiva decimonónicas que Proust supo traicionar abriéndole desde dentro, como quintacolumnista de una fortaleza sitiada, las puertas al enemigo de toda narración novelística, que no es outro que el yo romántico, aprovechado a su vez por la modernidad como informante o confidente.” Op. cit., 1998, p. 38.

inscripciones, de ese énfasis en la singularidad que es a un tiempo búsqueda de **trascendencia**.”<sup>732</sup> (grifo meu).

Isso, principalmente, porque ele começava a se ver como, talvez, nunca antes se havia visto. É, pois, nesse fracassar que o ser

*(...) acontece por obra de uma libertação do trágico, por uma espécie de purificação e redenção.*

*O ser se apresenta no fracassar. No fracassar, o ser não está perdido, porém justamente aí se mostra inteiro e firmemente perceptível. Não existe tragicidade sem transcendência. Na obstinação da nua autoafirmação sendo vencida por deuses e pelo destino, existe um transcender: transcender rumo ao ser que o homem realmente é e que ele, no fracassar, conhece como sendo a si mesmo.*<sup>733</sup>

Sigo pensando no *Diario*<sup>734</sup> e na forma como influía sobre ele a sombra injusta da violência política projetada sobre a memória coletiva durante as ditaduras que assolavam o continente latino-americano. Não há dúvida de que em certos momentos a situação uruguaia apareça com mais profundidade e intensidade. Sob esse aspecto, não seria exagero afirmar que Rama procurou manter-se firme contra todo tipo de interdição, até mesmo aquelas mais secretas e silenciosas. O *Diario* contribui nesse sentido. Mesmo que o texto não revele o quanto gostaríamos, ao menos podemos contar com alguns acenos. Isso explica porque o seu autor sutilmente confessa que, praticamente, vivia para “recordar cosas que otros ignoran.”<sup>735</sup>

Cabe, também, considerar outra questão. Até que ponto, Rama com o *Diario* – acompanhando uma legião de escritores de diários - estaria atendendo a um desejo de imortalidade? Depois de ironizar com propriedade a afirmação de Blanchot, de que um diário é basicamente um memorial, Trapiello argumenta que: “(...) todo cuanto se escribe es un memorial. Se escribe para eso, para recordar, para no morir, de ahí que se comprenda mal todo ese lío de que la escritura se asienta en el sustrato del olvido.”<sup>736</sup> A

<sup>732</sup> ARFUCH, L., Op. cit., 2007, p. 17.

<sup>733</sup> JASPERS, Karl. *O trágico*. Tradução de Ronel Alberti da Rosa. Desterro: Edições Nefelibata, 2004, p. 41.

<sup>734</sup> É interessante observar que, como outros diários de escritores, havia uma curiosidade natural em torno da publicação do *Diario* de Rama. Quando, de fato, ele apareceu foi recebido com certo desconcerto devido ao seu tom excessivamente crítico. Portanto, diferente de muitos outros diários, o desconcerto não aconteceu por falta de transcendência de seus conteúdos.

<sup>735</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 66. Quando Rama pronuncia essas palavras ele está, como pouquíssimas vezes o faz no *Diario*, fornecendo suas impressões sobre o passado montevideano e, principalmente, lembrando, em um tom mais íntimo, algo sua vida amorosa. Trata-se da relação que Rama manteve em Montevidéu com a atriz uruguaia China Zorrilla.

<sup>736</sup> TRAPIELLO, A., Op. cit., 1998, p. 49.

questão relevante é que Rama, como um exilado, mantinha uma relação constante com a morte e o fazia conscientemente.

*Hay, desde luego, el traumatismo que sigue a todo golpe, a toda herida. Un escritor exiliado es en primer término una mujer o un hombre exiliado, es alguien que se sabe despojado de todo lo suyo, muchas veces de una familia y en el mejor de los casos de una manera y un ritmo de vivir, un perfume de aire y un color del cielo, una costumbre de casas y de calles y de bibliotecas y de perros y de cafés con amigos y de periódicos y de músicas y de caminatas por la ciudad. El exilio es la cesación del contacto de un follaje y de una raigambre con el aire y la tierra connaturales; es como el brusco final de un amor, es como una muerte inconcebiblemente horrible porque es una muerte que se sigue viviendo conscientemente (...).*<sup>737</sup>

Há uma frase no *Diario* que merece atenção. Rama afirma partir sempre de “una desvalorización interior”,<sup>738</sup> quando se trata das suas expectativas em relação aos outros. Por vezes, o crítico revela que acha difícil saber quem é, ou melhor, o que ele representa para os demais. A questão traz a lembrança de Jean-Jacques Rousseau que, após a recepção desastrosa<sup>739</sup> de suas *Confissões* e dos *Diálogos de Rousseau com Jean-Jacques*, o filósofo genebrino decide não mais escrever para os outros; não vê mais sentido em explicar-se para os outros, ou melhor, justificar-se aos seus contemporâneos. Assim, partiu em rumo totalmente novo para a sua obra final: *Devaneios de um caminhante solitário*, publicada em 1782. Daí para frente, Rousseau assume escrever somente para si mesmo. Isto se atribuiu a uma descoberta desalentadora: o conhecimento de si é tarefa difícilíssima de ser alcançada. Portanto, o filósofo confessa não ter conseguido realizar o que havia pensado e previsto para as *Confissões*.

Sobre o tema, Jean Starobinski aponta:

*Para quem Rousseau escreve seus Devaneios? Para si próprio, apenas para ele. Com o que se entretém ele nessa obra final? Com seu destino. O autor, que se tomou por destinatário, toma também a si mesmo por tema de seu discurso. A palavra não persegue mais nenhum fim externo, declina de toda referência a um auditório possível. Rousseau convenceu-se de que doravante o mundo está surdo à sua voz, e resigna-se. Em desespero de causa, a palavra percorrerá um circuito*

<sup>737</sup> CORTÁZAR, Julio. Disponível em: <http://lautreciel.blogspot.com/2009/03/america-latina-exilio-y-literatura.html>. Acesso em: 05/03/09.

<sup>738</sup> RAMA, Á., Op. cit., 2001, p. 92.

<sup>739</sup> Suas obras tiveram a leitura proibida e os seus livros foram queimados, tanto em Genebra quanto em Paris. Vale observar que o fato não se restringiu apenas as suas obras mais pessoais. O mesmo tratamento foi dispensado a outras duas obras que foram muito polêmicas: *O contrato social* e o *Emílio*.

*interno; ela se refletirá e se absorverá em seu autor; a consciência pessoal, desdobrada em uma consciência discursante e uma consciência receptora, se alimentará de sua própria substância.*<sup>740</sup>

Desse modo, Starobinski sustenta que Rousseau está entre os primeiros a trazer à cena a questão do reconhecimento de si pelos outros, por meio de escritos pessoais. Nesse sentido, a distância que separa Rama de Rousseau não poderia ser maior. Dito isso, faço a seguinte indagação: alguém que se propõe a fazer um diário com a disposição de praticamente autonegar-se não estaria procurando na natureza humana (nos amigos, nas pessoas próximas) e não em si, um sentido e uma explicação para o mundo e para si mesmo?

Não por acaso, estamos diante de uma publicação póstuma. E isso não significa apenas um convite para voltarmos à questão da intimidade no gênero diário, mas a de saber se “(...) la muerte de un autor preserva su intimidad en los diarios, o dicho de outro modo, si la intimidad, como la temperatura del cuerpo, es algo que sólo existe mientras éste tiene vida.”<sup>741</sup> O mesmo Trapiello oferece um critério atraente para que se possa “medir”, ou melhor, se ter uma idéia do grau de intimidade alcançado por um diário. Segundo ele, o diário será tanto mais íntimo se a sua publicação (supondo que nesse caso com o autor em vida) provocar modificações sensíveis nas relações do seu autor com as pessoas em geral e, no caso de Rama, com as instituições (ou os grandes sujeitos coletivos). Dito isso, fica aqui uma advertência: não devemos imaginar Rama escrevendo o seu *Diario* em um terreno neutro, por mais que o texto, algumas vezes, venha a provar o contrário.

Por outro lado, sabemos que a despeito da existência de qualquer violência política praticada, a vida mesma vai acumulando muitas zonas de esquecimento (os recalques, os traumas). No caso de Rama, o movimento do escritor, por sua vez, vai numa direção contrária; insatisfeito com a vida que levava, decidiu encarar os seus traumas. A insegurança passou a constituir esse processo enquanto o tempo escorria rapidamente. Tudo parecia solicitar consciência e vigilância em relação à sua própria morte. Com efeito, o *Diario* – deixando-se levar pelo mesmo princípio que rege o movimento da vida – segue o movimento das pulsões. Isso não significa que ele deva ser confundido ou lido

<sup>740</sup> STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo*. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 361.

<sup>741</sup> TRAPIELLO, A., Op. cit, 1998, p. 52.

como um “diário de bordo”, muito embora o texto se projete em várias frentes. Nesse sentido, se pode falar de uma narrativa híbrida: ao mesmo tempo é um diário social, intelectual, confessional, literário etc. A explicação, para isso, é relativamente simples: além de não se mostrar muito preocupado com as determinações do calendário, Rama não pretendeu convencer o leitor (até porque nem ele mesmo se sentia convencido) de que a sua vida perfazia um *continuum*. E, de fato, pode-se dizer que, em muitas anotações, Rama se aprofunda tal como se espera de um texto literário ou de uma sessão de psicanálise, para lembrar Max Frisch. Num sentido próximo a Walter Benjamin, Rama propositadamente tomou a linguagem como um meio para senão romper com as continuidades cronológicas, ao menos, torná-las relativas. Juan Ramon Jimenez, no excelente *Diario de un poeta recién casado* (1916), apresenta o cerne do problema com muita propriedade: “Hay en esta parte de mi Diario impresiones que no tienen fecha. Supe yo, acaso, tantas veces! qué día era? No hay días sin día, horas de deshora?”<sup>742</sup>

Na análise que faz sobre o diário de seu compatriota, Mabel Moraña argumenta que

(...) regido por las normas del género, Rama intenta eludir (...) una tarea exhaustiva de rememoración del pasado, refugiándose más bien en la intermitencia de una escritura más presentista que se acomoda, por su misma fragmentaridad, entre los intersticios de la rutina.<sup>743</sup>

Aqui valem algumas observações. Simplesmente considerar que Rama foi regido pelas normas do gênero é desconsiderar o que venho argumentando com respeito a sua relação com o calendário. Seguir ou respeitar o calendário está entre as mais importantes normas do gênero, se não for a principal. Ao contrário, mesmo aceitando que essas normas sejam inquestionáveis (o que de fato não são), postulo que Rama não perdeu a oportunidade de registrar o seu desvio do “gênero” diário. Em outras palavras, Rama não deixou de realizar uma exploração mais subjetiva do texto. Mas, se ele previu que, com a sua opção pelo diário, conquistaria mais autonomia em relação às convenções narrativas em geral, talvez tenha se iludido e aceito um critério enganoso. Em segundo lugar, é preciso considerar que, nesses “interstícios da rotina” que Moraña destaca, encontramos um terreno fértil para as reminiscências. Em outras palavras, o exercício de escritura praticado não se acomoda facilmente nesses limites da rotina, tal como Moraña

<sup>742</sup> Citado por TRAPIELLO, A., Op. cit., 1998, p. 201.

<sup>743</sup> MORAÑA, M., Op. cit., 2004, p. 149.

parece supor. Aí está prefigurado, de modo mais preciso, o exercício sofisticado de um apreciador de diários.

Na realidade, o que venho discutindo remete para o tema das estratégias discursivas passíveis de serem adotadas em um diário. A esse respeito, Blanchot assegurou que “o interesse do diário é sua insignificância”. Em seguida, e de modo ainda mais temerário sentenciou: “essa é sua inclinação, sua lei.”<sup>744</sup> Porém, ao contrário disso, Rama elegeu, em seu *Diario*, aqueles momentos que, desde a sua ótica subjetiva, são os mais significativos, tanto para a compreensão de sua vida quanto para a construção do próprio discurso do diário. Obviamente, os momentos escolhidos poderiam ter sido outros. Para se ter uma idéia da crença de Rama na vida e na possibilidade de um futuro melhor, caberia lembrar a sua constante preocupação com a história.

Nesse sentido, o diário e as cartas permitem um melhor entendimento acerca das concepções e das posições assumidas por Rama ao longo de seu percurso. A propósito, com isso não pretendo fazer coincidir o que, de fato, foi vivido por Rama com aquilo que foi “relatado” por ele. Esse parece ser o entendimento que guia Mabel Moraña (entre outros),<sup>745</sup> quando afirma que: “Como un personaje surgido de su propio relato, Ángel Rama podría ser visto como paradigma de las mismas categorías que su aguzada crítica permitió vislumbrar.”<sup>746</sup> Assim, não devemos dar passo a uma visão “essencialista” que tomaria o diário, as cartas e as entrevistas como expressões autênticas e inocentes de um discurso biográfico construído por Rama, ou seja, como provas inequívocas da autenticidade de sua experiência. “El escritor de diarios – postula Andrés Trapiello - no es más que ese hombre, herido y solitario, que no se ha resignado todavía a ser como es, y se fabrica con la tenacidad de las nutrias un lugar a salvo de las crecidas y turbiones, y no, como a veces suponen algunos con malicia, un vasto mundo para reinar a sus anchas.”<sup>747</sup> Além disso, como sustenta Lévinas, “a existência é a única coisa que não posso comunicar; posso contá-la, mas não posso partilhar a minha existência.”<sup>748</sup> Isso acontece porque estamos entregues ao que o filósofo chamou de “solidão de existir”. A argumentação de Lévinas é sedutora, sobretudo, se atentarmos para o alcance dos “discursos do eu”:

<sup>744</sup> BLANCHOT, M., Op. cit., 2005, p. 273.

<sup>745</sup> A partir dessa interpretação apareceram outros trabalhos com esse mesmo tipo de abordagem.

<sup>746</sup> MORAÑA, M., Op. cit., 2007, p. 145.

<sup>747</sup> TRAPIELLO, A., Op. cit., 1998, p. 12.

<sup>748</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Tradução de José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 49.

*(...) tudo se pode trocar entre os seres, excepto o existir. Neste sentido, ser é isolar-se pelo existir. Sou mónoda enquanto existo. É pelo existir que sou sem portas nem janelas, e não por qualquer conteúdo que em mim seria incomunicável.*<sup>749</sup>

Sendo assim, meu interesse recai e se concentra sobre o diário enquanto um discurso ou uma construção retórica específica; sem esquecer que lidamos com uma forma de escritura marginal, sobretudo se comparadas com a profundidade e com o rigor que se oferecem nas investigações críticas de Rama.

Portanto, parto do pressuposto de que um diário pode se tornar uma expressão privilegiada para auscultar o que Lévinas designou de “solidão do existir”, isto é, um meio propício para que esse “eu” se aproxime até o limite de sua verdade existencial. Sabemos que hoje o universo do “eu” (ou se quisermos, da cadeia de “eus”) e da “intimidade” se transformaram em instrumentos importantes na compreensão das transformações históricas. Dito isso, posso, enfim, afirmar que busco encontrar, através desse diário, o *homem literário* no sentido conferido por Bachelard:

*Una filosofía que se ocupa del destino humano, debe, no sólo confesar sus imágenes, sino adaptarse a ellas, continuar su movimiento. Debe ser, francamente, lenguaje vivo. Debe estudiar francamente al hombre literario, porque el hombre literario es una suma de la meditación y la expresión, una suma del pensamiento y del sueño.*<sup>750</sup>

No caso de Rama, é evidente que o seu *Diario* não pode ser resumido à categoria de *testimonio*,<sup>751</sup> onde “o modelo de vida que se quer comprobatório é mais importante do que a escrita que o re-presenta (isto é, que apresenta *de novo* e de modo diferente aquele modelo de vida).”<sup>752</sup> Antes, é preciso identificar as suas principais fontes e compreender como o crítico fez, desses temas, motivos importantes para as suas investigações e para a sua própria vida. Entre muitos outros que, a rigor, mereceriam ser mencionados, destaco três modernistas hispano-americanos. Dois deles não só fizeram parte das letras do *novecientos* uruguaio como foram figuras ímpares (porque decadentistas) do cenário montevideano nesse período histórico: Roberto de las Carreras (1875-1963) e Julio Herrera y Reissig (1875-1910). Para completar o que pode ser

<sup>749</sup> LEVINAS, Emmanuel, Op. cit., 1988, p. 51.

<sup>750</sup> BACHELARD, Gastón. *El aire y los sueños*. Traducción de Ernestina de Champourcin. México: FCE, 1958, p. 327.

<sup>751</sup> Penso aqui no modelo clássico do “testemunho latinoamericano”: *Me llamo Rigoberta Menchú*.

<sup>752</sup> SANTIAGO, Silviano. “Das margens sobre a margem”. In: *Vale o escrito: a escrita autobiográfica na América hispânica*. MOLLOY, Silvia. Tradução de Antônio Carlos Santos. Chapecó: Argos, 2003, p. 9.

pensado em termos de uma “dívida dialógica” (com respeito a esses temas), resta incluir a marcante presença do poeta nicaraguense Rubén Darío (1867-1916). Sabemos que Darío foi um dos poetas mais admirados pelo crítico uruguaio que, aliás, dedicou-lhe um estudo que segue como uma referência importante dentro da crítica latino-americana.<sup>753</sup> Nesse mesmo empenho do início dos anos setenta, Rama explorou uma faceta pouco conhecida da obra de Darío, trazendo, assim, outra grande contribuição da qual somos nós leitores os maiores “devedores”. Rama compilou uma série de artigos que o poeta nicaraguense publicou nas coleções de *La nación*, de Buenos Aires. O livro - *El mundo de los sueños* (1973) -<sup>754</sup> possui tamanho rigor crítico e cuidado editorial que mais parece um trabalho arqueológico sobre a vida e as inquietações desse fascinante poeta e escritor.

É impressionante notar como Rama iria viver situações e estados de espírito muito parecidos com aqueles que ele descrevera em relação à vida de Darío. Embora a primeira (e única) edição de *El mundo de los sueños* date de 1973, Rama assinou o extenso prólogo (talvez um ensaio) em novembro de 1971, período onde residia em Río Pedras (Porto Rico). O *Diario*, como já foi informado, teve início quase três anos depois, em setembro de 1974. Vejamos um exemplo a partir desse prólogo de Rama:

*Y si entonces “sueño” y “soñador” fueron palabras que en Darío continuaban designando, a la manera romántica, a la poesía y al poeta, su contenido semántico resultó modificado de hecho por la creciente importancia que en él adquirieron, junto a los tradicionales sueños de la vigilia con los cuales tejió sus ilusiones vitales, sus afanes de gloria, sus esperanzas amorosas, los sueños nocturnos que su voluntad – a diferencia de lo que había pasado con los diurnos – no podía vigilar y orientar para que lo compensaran o lo consolaran. Ellos se irguieron en determinada época de su vida, dominándolo, poblando sus noches de terrores.*<sup>755</sup>

Se o próprio Darío declamou que o mal lhe chegava pelos sonhos, Rama, em uma das primeiras anotações de seu diário, confessa a sua angústia e sofrimento ao ser tomado por pesadelos. Uma angústia que, por estar revestida de opressão (monstros), não tornava a se repetir na vigília.

<sup>753</sup> RAMA, Ángel. *Rubén Darío y el modernismo*. Caracas/Barcelona: Alfadil Ediciones, C. A., 1970.

<sup>754</sup> DARÍO, Rubén. *El mundo de los sueños*. Puerto Rico: Editorial Universitaria, 1973. (Edición, prólogo y notas de Ángel Rama). O prólogo - “Sueños, espíritus, ideología y arte del diálogo modernista con Europa” - foi escrito em 1971, quando Rama se encontrava em Río das Pedras – Porto Rico.

<sup>755</sup> RAMA, Á., Op. cit., 1973.

Ainda, nem totalmente cumprida a etapa uruguaia da vida de Rama, essas fontes,<sup>756</sup> que se incorporavam a uma “estética pessoal”, foram, com o tempo, ganhando novas perspectivas. Vejamos um exemplo: por intermédio dessa figura absolutamente *dandy* que foi Roberto de las Carreras, é possível estabelecer uma ponte entre o primeiro (anos 50 e 60) e o último Rama (anos 80) ou, ainda, entre o Rama articulador de *Marcha* e o Rama ensaísta de *Las máscaras democráticas del modernismo*. Após a morte de Roberto de las Carreras, em 1963, Rama escreveu um texto-homenagem ao poeta e escritor: “Roberto de las Carreras (1873-1963): un fogonazo sobre la aldea.”<sup>757</sup> Com algumas modificações, o texto reapareceu como prólogo para uma famosa obra do poeta, editada pelo mesmo Rama, em 1967: *Psalmos a Venus Cavallieri y otras prosas*.<sup>758</sup> As primeiras palavras do crítico não deixam de exibir uma curiosa mistura de cumplicidade e admiração, sentidas em relação à postura que Carreras manteve diante da vida:

*Cuánto y con cuánto ardor buscó la gloria! Desde su despertar a la vida fue esa la presa codiciada; el ansia con que la persiguió venciendo los muchos desalientos y las formas cada vez más biográficas con que la acometió, testimonian la inicial inseguridad de que partió, ese oscuro recinto apocado de su conciencia adolescente que fue vaciando en el mercado montevideano y que alhajó como un estrepitoso bazar por donde vagaría un fantasma haciendo poses y no un ser humano.*<sup>759</sup>

Em um primeiro olhar, a “consciência adolescente” e o ar inconformista do poeta é o que se faz mais visível diante do exposto até aqui. Entretanto, poder-se-ia argumentar que esses traços de caráter são, na verdade, constitutivos de todo *dandy*. Ora, sabemos que, comumente, o *dandysmo* é associado a uma variedade de posturas ridículas, desmesuradas, escandalosas e soberbas. No entanto, sabemos que existem graus de *dandysmo* em que nem tudo é patológico, como no caso de Roberto de las Carreras.

Quando pensamos no que foi, de fato, o exílio de Rama é crucial considerar (como já procurei fazê-lo anteriormente) o processo de enfraquecimento a que foi submetido. Contudo, como um *dandy* irreverente, ele também não se deixou abater facilmente. Obviamente, esse enfraquecimento, em alguma medida, acabou acontecendo,

<sup>756</sup> Cito apenas as principais fontes internas. Restaria elencar ainda uma série de escritores e poetas pelo mundo. Em especial aos espanhóis: Antonio Machado, Vicente Aleixandre, Lorca, Bécquer etc.

<sup>757</sup> *Marcha*, XXV (1169) AGOSTO 16, 1963.

<sup>758</sup> DE LAS CARRERAS, Roberto. “Psalmos a Venus Cavalieri y otras prosas”. Montevideo: Editorial Arca, 1967 (recopilação, seleção e prólogo de Ángel Rama: “Prólogo a Psalmos a Venus Cavalieri y otras prosas”). Disponível em: <http://letras-uruguay.espaciolatino.com/carreras/prologo.htm>. Acesso: 12/03/09.

<sup>759</sup> RAMA, Ángel. Prólogo. In: DE LAS CARRERAS, Roberto. Op., cit., 1967. Cf. nota, 211, neste capítulo.

mas ele foi muito mais o resultado da doença, da velhice e da solidão do que produto de uma covardia. Quanto à pobreza, aludida por Moreno, talvez essa seja apenas prerrogativa de alguns poucos *dandys* que se valeram dessa condição para cultivar uma lenda maldita em torno de suas personalidades.

Mas, gostaria de trazer para a discussão uma problemática mais ambiciosa: a que diz respeito às máscaras. A questão entre os decadentistas suscita um despojamento de todas as máscaras. Porém, após sucessivas análises, Rama parece chegar a uma conclusão a esse respeito. Na abertura do último capítulo de *Las máscaras democráticas del modernismo*, ele afirma:

*Para los poetas modernistas, pues, la clave de su producción no rotaba sobre asumir o no las máscaras, visto que era ineludible condición del sistema social en curso (...) sino sobre outro tema nietzscheano: la adaptación del rostro a la máscara, cualquiera que fuera: la de Versailles galante, la del helenismo, la del espiritismo, la del sincerismo nacionalista donde resuena la voz pátria, la de la traumática nueva erótica. En otros términos, el problema consistía en su inscripción cultural dentro del vasto texto universal al que habían sido arrojados y que ya no abandonaría al continente, sabedores de que esa inscripción no transitaba por el localismo romántico sino que debía funcionar en un nivel superior: el de los instrumentos de una poética.<sup>760</sup>*

Assim, Rama confere à figura de Roberto de las Carreras um sentido provocador, de alguém que, antes de tudo, lança o desafio a si próprio: converter-se no personagem de sua literatura ou, pensando no *Diario* de Rama, no protagonista de sua própria aventura vital. Tal como o *Diario*, Rama faz de sua vida um evento, ao mesmo tempo, original e dissonante, com estilo marcante embora distante daquilo que era esperado dele (um emblemático homem de letras). Isso significa que, antes de ver em Rama um *transculturador*, é coerente concebê-lo (a partir do diário) como uma espécie de *dandy* da intelectualidade latino-americana de meados do século XX.

O *Diario* não deixa de ser um convite para o tema das máscaras. Se Nietzsche é considerado o filósofo das máscaras e do ressentimento, Rama se revela um nietzscheano desde as primeiras anotações do *Diario*.

---

<sup>760</sup> RAMA, Ángel. *Las máscaras democráticas del modernismo*, Montevideo: Fundación Ángel Rama, 1985, p. 173.

## Referências Bibliográficas:

- ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. Tradução de Luiz Eduardo Bica. 2. Ed. São Paulo: Ática, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Intervenciones: nueve modelos de crítica*. Traducción de Roberto J. Vernengo. Caracas: Monte Ávila, 1969.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Profanaciones*. Traducción de Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.
- AGUIAR, Flávio. *Gêneros de Fronteira: cruzamentos entre o histórico e o literário*, São Paulo: Xamã, 1997.
- AIRA, César. *Diccionario de autores latinoamericanos*. Buenos Aires: Emecé, 2001.
- ARENAS, Reinaldo. *Antes que anoiteça*. Tradução de Irène Cubric. Rio de Janeiro: Record, 1994.
- ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ARGUEDAS, José Maria. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Rio de Janeiro: ALLCA XX – Colección Archivos, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Un mundo de monstruos y de fuego*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Los ríos profundos*. Buenos Aires: Losada, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Amor mundo*. Buenos Aires: Calicanto, 1977.
- ARLT, Robert. *Los lanzallamas*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1977.
- ASÚA, Félix de. *Siempre en Babel*. Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura. Barcelona, N. 26-27, 1996, p. 4. Disponível em:  
<http://www.scribd.com/doc/8900441/Felix-de-Azua-Siempre-en-Babel>. Acesso em 20/03/09.
- ARFUCH, Leonor. *El espacio biográfico: dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Ediouro s/d.
- AUB, MAX. *Novelas escogidas*. México: Aguilar, 1970.

- AVELAR, Idelber. *Alegorias da derrota: a ficção pós-ditatorial e o trabalho do luto na América Latina*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- ÁVILA, Remédios. *Identidad y tragedia: Nietzsche y la fragmentación del sujeto*. Barcelona: Editorial Crítica, 1999.
- BARROZ-LEMEZ, Álvaro e BLIXEN, Carina. *Cronología y bibliografía de Ángel Rama*. Montevideo: Fundación Ángel Rama, 1986.
- BARTHES, Roland. “Deliberação”. In: *O rumor da língua*. Tradução de Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Roland Barthes por Roland Barthes*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O óbvio e o obtuso: ensaios críticos III*. Tradução de Léa Novaes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Variaciones sobre la literatura*. Tradução de Enrique Folch González. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- BASTIDE, Roger. *O sagrado selvagem*. Tradução de Rita Amaral. Disponível em: <http://www.aguaforte.com/antropologia/sacre.htm>. Acesso em 27/01/09.
- BHABHA, Hommi. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.
- BERRY, Nicole. *O sentimento de identidade*. Tradução de Maria José R. Faria Coracini. São Paulo: Escuta: 1991.
- BENJAMIN, Andrew e OSBORNE, Peter (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- BENJAMIN, Walter. *Diário de Moscou*. Tradução de Hildegard Herbold. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Magia e Técnica, Arte e Política*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Rua de mão única*. Obras escolhidas, vol. II. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo Brasiliense, 5 ed., 1995.
- \_\_\_\_\_. *Passagens*. Tradução de Irene Aron. Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007.
- BIELOUS, Silvia Dutrénit. (Coord.) *El Uruguay del exilio: gente, circunstancias, cenarios*. Montevideo: Ediciones Trice, 2006.

- BLANCHOT, Maurice. *A parte do fogo*. Tradução de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- \_\_\_\_\_. *O livro por vir*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O espaço literário*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- BLANCK-CEREIJIDO, Fanny y YANKELEVICH, Marcelo (compiladores). *El outro, el extranjero*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Lisboa: Bertrand Brasil, 1989.
- \_\_\_\_\_. *As regras da arte*. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2 ed. 2005.
- \_\_\_\_\_. *Esboço de auto-análise*. Tradução de Sergio Miceli. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a história*. Tradução de J. Guinsburg e Tereza Cristina Silveira da Mota. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- CAETANO, Gerardo e RILLA, José. *Breve historia de la dictadura*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 2006.
- CAILLOIS, Roger e GRUNEBAUM, G.E.(direção). *O sonho e as sociedades humanas*. S/T. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- CALVINO, Ítalo. *Eremita em Paris*. Tradução de Roberta Barni. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- CANDIDO, Antonio. *Tese e antítese*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.
- CANETTI, Elias. *A consciência das palavras*. Tradução de Márcio Suzuki e Herbert Caro. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- CARVALHAL, Tania Franco (coord). *Culturas, contextos e discursos: limiares críticos do comparativismo*. Porto Alegre: UFRGS, 1999.
- CASTILLA DEL PINO, Carlos. "Teoría de la intimidad". *Revista de Occidente*: Madrid, n. 182-183, jul./ago., 1996.
- CASULLO, Nicolas. *Modernidad y cultura crítica*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- CATELLI, Nora. *En la era de la intimidad: seguido de El espacio autobiográfico*. Rosário: Beatriz Viterbo, 2007.
- CHAMBERS, Ian. *Migración, cultura, identidad*. Traducción de Marta Eguía. Buenos Aires: Amorrortu, 1995.

- CHATMAN, Seymour. *Historia y Discurso: estructura narrativa en la novela y en el cine*, Madrid: Taurus, 1990.
- CIORAN, E. M. *Exercícios de admiração: ensaios e perfis*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- COBO BORDA, Juan Gustavo. *Colombia-Venezuela: historia intelectual*. Colombia: Imprensa Nacional, 1997.
- COLLI, Giorgio. *O nascimento da filosofia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.
- CORBIN, Alan. *História da vida privada 4*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- CORTAZAR, Julio. *Cartas – Cortázar*, Tomo 3. Madrid: Alfaguara, 2002.
- DAMIÃO, Carla Milani. *Sobre o declínio da “sinceridade”*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- DEBORD, Guy. *Sociedade do Espetáculo*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. São Paulo: Contraponto, 1995.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Tradução de Rafael Godinho. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Crítica e Clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2004.
- DERRIDA, Jacques. *Da hospitalidade*. Tradução de Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.
- DIDIER, Béatrice. *Le journal intime*. Paris: Presses Universitaires de France, 1976.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Diário de um escritor*. Tradução de E. Jacy Monteiro. São Paulo: Ediouro, s/d.
- DUBOIS, Claude-Gilbert. *O imaginário da Renascença*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.
- DUSO, Giuseppe. *O Poder: História da filosofia política moderna*. Tradução de Andrea Ciacchi, Líssia da Cruz e Silva e Giuseppe Tosi. Petrópolis: Vozes, 2005.
- EAGLETON, Terry. *A ideologia da estética*. Tradução de Mauro Sá Rego Costa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- ESPINOSA, Baruch de. *Espinosa*. Tradução de Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, Os Pensadores, 1973.
- FEBVRE, Lucien. *Honra e pátria*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

- FIGUEIREDO, Cláudio. *Mestres de armas: seis histórias sobre duelos*. Tradução de Cláudio Figueiredo, Rubens Figueiredo e Samuel Titan Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- FINAZZI-AGRÒ, Ettore & VECCHI, Roberto. *Formas e mediações do trágico: uma leitura do Brasil*. São Paulo: Unimarco, 2004.
- FOMBONA, Rufino Blanco. *Diarios de mi vida*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1991.
- FONSECA, Ruben. *Diário de um fescenino*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Em defesa da Sociedade*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FRANCO, Sergio R. *José María Arguedas: hacia una poética migrante*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2006.
- FREUD, Sigmund. *Sigmund Freud*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- FRISCH, Max. *Montauk*. Traducción de Fernando Aramburu. Pamplona: Editorial Laetoli, 2006.
- GADEA, Omar Prego. “La crítica como iluminación”. In: *Cuadernos Hispanoamericanos*, Instituto de Cooperación Iberoamericana, n. 406, 1984.
- GADELHA, S. (orgs.). Nietzsche e Deleuze. *Que pode o corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- GARCÍA MÁRQUES, Gabriel. *Ninguém escreve ao coronel*. Danúbio Rodrigues. Rio de Janeiro: Record, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Crônica de uma morte anunciada*. Tradução de Remy Gorga Filho. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- GIDE, André. *Se o grão não morre*. Tradução de Hamílcar de Garcia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.
- \_\_\_\_\_. *A volta do filho pródigo*. Tradução de Ivo Barroso. São Paulo: Nova Fronteira, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Montaigne*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Martins, 1943.
- GIRARD, René. *Literatura, mimesis y antropología*. Tradução de Alberto Bixio. Barcelona: Gedisa Editorial, 1997.
- GIRARD, Alain. “El diario como género literário”. *Revista de Occidente*: Madrid, n. 182-183, jul./ago., 1996.

- GOETHE, Johann Wolfgang von. *A Nova Melusina*. Lisboa: Colares, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Diário à Itália: 1786-1788*. Tradução de Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- GRINBERG, León & Rebeca. *Psicoanálisis de la migración y del exilio*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- HERNÁNDEZ, Felisberto. *Por los tiempos de Clemente Colling*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Primeras invenciones*. Montevideo: Arca, 1969.
- \_\_\_\_\_. *O cavalo perdido e outras histórias*. Tradução de Davi Arrigucci. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- HOPENHAYN, Martín. *Ni apocalípticos ni integrados: aventuras de la modernidad en América Latina*. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- JAMESON, Fredric. *Espaço e imagem: teorias do pós-moderno e outros ensaios*. Tradução de Ana Lúcia Gazolla. Rio de Janeiro: UFRJ, 1994.
- JANKÉLEVITCH, Vladimir. *La mala conciencia*. Traducción de Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- \_\_\_\_\_. *O paradoxo da moral*. Tradução de Helena Esser dos Reis. São Paulo: Papirus, 1991.
- JASPERS, Karl. *O trágico*. Tradução de Ronel Alberti da Rosa. Desterro: Nefilibata, 2004.
- KAFKA, Franz. *Cartas a Milena*. Tradução de Torrieri Guimarães. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Diários*. Tradução de Torrieri Guimarães. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.
- KANT, Immanuel. *Kant*. Tradução de Tânia Maria Bernkopf, Paulo Quintela, Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, Os Pensadores, 1980.
- KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.
- KLEE, Paul. *Diários*. Tradução de João Azenha Jr. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- KOLTAI, Caterina (org.). *O estrangeiro*. São Paulo: Escuta, 1998.
- KRAUS, Karl. *Ditos e desditos*. Tradução de Márcio Suzuki e Werne Loewenberg. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- KUNDERA, Milan. *O livro do riso e do esquecimento*. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.
- LACAN, Jacques. *Escritos*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

- LAFFORGUE, Jorge. *Cartografía personal*. Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2005.
- LEIRIS, Michel. *A África fantasma*. Tradução de André Pinto Pacheco. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- \_\_\_\_\_. *A idade viril*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.
- LIMA, Luiz Costa. *O redemunho do horror: as margens do ocidente*. São Paulo: Planeta, 2003.
- LUDMER, Josefina. *Cem anos de solidão: uma interpretação*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- MACHADO, Irene A. *O romance e a voz: a prosaica dialógica de M. Bakhtin*. Rio de Janeiro: Imago Ed., São Paulo: FAPESP, 1995.
- MAFFESOLI, Michel. *Sobre o nomadismo: vagabundagens pos-modernas*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- MAGRIS, Cláudio. *El anillo de Clarisse: tradición y nihilismo en la literatura*. Barcelona: Península, 1992.
- MANCINI, Adriana y otros. *Ficciones argentinas: antología de lecturas críticas*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 2004.
- MARCHESI, Aldo, MARKARIAN, Vania, RICO, Álvaro e YAFFÉ, Jaime (comp.). *El presente de la dictadura: estudios y reflexiones a 30 años del golpe de Estado en Uruguay*. Montevideo: Trilce, 2003.
- MARGATO, Izabel e GOMES, Renato Cordeiro (orgs.). *O papel do intelectual hoje*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.
- MARQUES, Reinaldo e BITTENCOURT, Gilda Neves (orgs.). *Limiares críticos: ensayos sobre literatura comparada*. Belo Horizonte: Autêntica, 1998.
- MATOS, Olgária. *Filosofia: a polifonia da razão*. São Paulo: Scipione, 1997.
- MELO, Eduardo Rezende. *Nietzsche e a justiça*. São Paulo: Perspectiva, FAPESC, 2004.
- MIGDAL, Alicia. “Ángel Rama: um uruguayo renascentista”. Disponível em: [http://letras-uruguay.espaciolatino.com/rama/angel\\_rama.htm](http://letras-uruguay.espaciolatino.com/rama/angel_rama.htm). Acesso em 27/01/09.
- MILLOT, Catherine. *Gide, Genet, Mishima: inteligência da perversão*. Tradução de Procopio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.
- MIRANDA, Wander Melo. *Corpos escritos*. São Paulo: EDUSP, 1992.

- MOLLOY, Sylvia. *Vale o escrito: a escrita autobiográfica na América Latina*. Tradução de Antônio Carlos Santos. Chapecó: Argos, 2003.
- MONTAIGNE, Michel de. *Ensaaios*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1961.
- MORAÑA, M. e MACHÍN. H (orgs). *Marcha y América Latina*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura ibero-americana, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Crítica Impura: estudios de literatura y cultura latinoamericanos*. Vervuert: Iberoamericana, 2004.
- \_\_\_\_\_.(ed.). *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburg: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1997.
- MOREIRA DA COSTA, Flávio. *As armas e os barões*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- MOREIRAS, Alberto. *A exaustão da diferença: a política dos estudos culturais latino-americanos*. Tradução de Eliana Lourenço de Lima Reis e Glauce R. Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- MORGENTHAU, Hans J. e PERSON, Ethel. “As raízes do narcisismo”. In: *Diálogo*, n. 1, vol. 14, Rio de Janeiro, s.d.
- NAVA, Pedro. *Beira-mar*. Memórias 4. 3ª. Edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Crepúsculo dos Ídolos ou como filosofar com o martelo*. Tradução de Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano II*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- OLINTO, Antonio. *O “Journal” de André Gide*. Ministério da Educação e Cultura, 1955.
- OLSON, David R. & TORRANCE, Nancy. *Cultura escrita e oralidade*. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Ática, 1996.
- ORTEGA, Francisco. *Intensidade: para uma história herética da filosofia*. Goiânia: Editora EFG, 1998.
- OSBORNE, Peter (org.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Tradução de Maria Luzia X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- PAPINI, Giovanni. *Diário*. Tradução de Carla Inama de Queiroz. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966.
- PAULS, Alan. *Cómo se escribe el diario íntimo*. Buenos Aires: El Ateneo, 1996.

- PAVESE, Cesare. *El oficio de vivir – El oficio de poeta*. Traducción de Esther Benítez. Narrativa completa 1. Barcelona: Bruguera/Alfaguara, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Mulheres sós*. Tradução de Julia Marchetti Polinésio. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- PAZ, Octavio. *Corriente alterna*. México: Siglo XXI, 5ª ed., 1971.
- PERI ROSSI, Cristina. *Estado de exilio*. Madrid: 2003.
- \_\_\_\_\_. *O amor é uma droga dura*. Tradução de Carlota Pracana. Lisboa: Teorema, 1989.
- PERUS, Françoise. *Literatura y sociedad en América Latina: el modernismo*. México: Siglo XXI, 1976.
- PESSOA, Fernando. *Livro do desassossego*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- PITOL, Sergio. *Triología de la Memória*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2007.
- PIZARRO, Ana (comp.). *La literatura latinoamericana como proceso*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1985.
- PRADO Jr., Bento. *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. São Paulo: Ed. 34, 2004.
- QUEIROZ, Maria José. *Os males da ausência: ou a literatura do exílio*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.
- RAFFO, Julio. *Meditación de exilio*. Buenos Aires: Nueva América, 1985.
- RAMA, Ángel. *A cidade das letras*. Tradução de Emir Sader. São Paulo: Brasiliense, 1985a.
- \_\_\_\_\_. *Antología de “El techo de la ballena”*. Caracas: Fundarte, 1987.
- \_\_\_\_\_. “Burlón poeta de la matéria”. *Semanário Marcha* 1190, Montevideo, 17 de enero de 1964.
- \_\_\_\_\_. *Diario*. Caracas: Ediciones Trilce/ La Nave Va, 2001.
- \_\_\_\_\_. “El amo y el servidor”. In: *Marcha*, n. 1304 – Montevideo, 20 de mayo de 1966.
- \_\_\_\_\_. *Ensayos sobre literatura venezolana*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Os primeiros contos dos dez mestres da narrativa latino-americana*. Seleção, introdução e estudos críticos de Ángel Rama. Tradução de Eliane Zagury. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.
- \_\_\_\_\_. “Un novelista de la violencia americana”. In: García Márquez (vários). Madrid: Taurus, 1982.
- \_\_\_\_\_. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984.
- \_\_\_\_\_. *La crítica de la cultura en América Latina*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1985c.

- \_\_\_\_\_. “La lección intelectual de Marcha”. *Cuadernos de Marcha* 44 (junio 1989).
- \_\_\_\_\_. *La generación crítica (1939-1969)*. Montevideo: Editorial Arca, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Las máscaras democráticas del modernismo*. Montevideo: Fundación Ángel Rama, 1985b.
- \_\_\_\_\_. *La novela en América Latina, Panoramas 1920-1980*. México: Universidad Veracruzana, 1986.
- \_\_\_\_\_. *La riesgosa navegación del escritor exiliado*. Montevideo: Arca, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Literatura y clase social*. México: Folios, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Los dictadores latinoamericanos*. México: F.C.E., Colección Testimonios del Fondo 42, 1976.
- \_\_\_\_\_. “Literature and Exile”. *Review 30: Latin American Literature and Arts*. New York, 1981: 10-13.
- \_\_\_\_\_. *Novísimos narradores en marcha: 1964-1980*. México: Marcha Editores, 1981.
- \_\_\_\_\_. “Origen de un novelista y de una generación literaria”, In: Apéndice crítico a Juan Carlos Onetti, *El Pozo*. Montevideo: Arca, 1965.
- \_\_\_\_\_. “Otra vez la utopía en el invierno de nuestro desconsuelo”. *Cuadernos de Marcha*, 2ª. Época, I (1) mayo-junio 1979.
- \_\_\_\_\_. *Rubén Darío y el modernismo*. Caracas/Barcelona: Alfadil Ediciones, 1985d.
- \_\_\_\_\_. *Rubén Darío: El mundo de los sueños*. Barcelona: Editorial Universitaria, Universidad de Puerto Rico, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Salvador Garmendia y la literatura informalista*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Terra sem mapa*. Tradução de Roseli Barros Cunha. São Paulo: Grua, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI, 1982.
- \_\_\_\_\_. “Una personalidad: Marta Traba”. *Marcha*, Montevideo, 26/01/68.
- RAMOS, Julio. *Desencuentros de la modernidad en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, S.A., 1989.
- REAL de AZÚA. *Uruguay, una sociedad amortiguadora?*. Montevideo: CIESU-Ediciones de la Banda Oriental, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Antología del ensayo uruguayo*, Tomo II. Montevideo: Departamento de Publicaciones de la Universidad de la República, 1964.
- ROCCA, Pablo. *35 Años en Marcha: crítica y literatura en Marcha y en el Uruguay 1939-1974*. Montevideo: Division Cultura, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Literatura, cultura, sociedad en América Latina*. Montevideo: Trilce, 2006.

- \_\_\_\_\_. *Ángel Rama, Emir Rodríguez Monegal y el Brasil: dos caras de un proyecto latinoamericano*. Montevideo: Banda Oriental, 1996.
- ROJAS, Rafael. *Tumbas sin sosiego: revolución, disidencia y exilio del intelectual cubano*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2006.
- ROSA, Sandro R.. *A crítica cultural de Ángel Rama: ética e política para interpretar as diferenças na América Latina*. Dissertação de Mestrado, UFSC, 2000.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *A análise e o arquivo*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rousseau*. Tradução de Loudes Santos Machado. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, Os Pensadores, 1978.
- \_\_\_\_\_. *As confissões*. Tradução de Rachel de Queiroz. São Paulo: Atena, 2 ed. 1959.
- \_\_\_\_\_. *Os devaneios do caminhante solitário*. Tradução de Fúlvia Maria Luiza Moretto. Brasília: UNB, 3 ed. 1995.
- ROZITCHNER, Leon. “El terror de los desencantados”. In: ÁNGEL, Raquel. *Rebeldes y domesticados*, Ediciones. Buenos Aires: El cielo por asalto, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Freud e o problema do poder*. Tradução de Marta Maria Okamoto e Luiz Gonzaga Braga Filho. São Paulo: Escuta, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Mi Buenos Aires querida*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Representações do intelectual*. Tradução de Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Paralelos e Paradoxos: reflexões sobre música e sociedade*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SARTRE, Jean Paul. *Qué es la literatura*. Traducción de Aurora Bernárdez. Buenos Aires: Editorial Losada, 4ª ed., S. A.
- SCHNITZLER, Arthur. *Contos de amor e morte*. Tradução de George Bernard Sperber. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- SENNETT, Richard, *A corrosão do caráter: as conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Tradução de Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- \_\_\_\_\_. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. Tradução de Lygia Araujo. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

- SÓFOCLES. *Édipo em Colono*. Tradução de Donaldo Schuler. Porto Alegre: L&PM, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Filoctetes*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Ed. 34, 2009.
- SOLARI Irigoyen, Hipólito (et.al). *Repressão y reconstrucción de uma cultura: el caso argentino*. Buenos Aires: Eudeba, 1988.
- SUBIRATS, Eduardo. *A penúltima visão do paraíso*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Studio Nobel, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Memoria y exilio*. Madrid: Editorial Losada, 2003.
- SOSNOWSKI, Saul (compilador). *Repressão, exílio y democracia: la cultura uruguaya*. Montevideo: Universidad de Maryland/Ediciones de la Banda Oriental, 1987.
- STAROBINSKI, Jean. *La relación crítica (psicoanálisis y literatura)*. Traducción de Carlos Rodriguez Sans. Madrid: Taurus, 1974.
- \_\_\_\_\_. *1789: os emblemas da razão*. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. *A transparência e o obstáculo*. Tradução de Maria Clara Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- TAYLOR, Charles. *As fontes do self*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997.
- TEXTO CRÍTICO. Revista del Centro de Investigaciones lingüístico-literarias de la Universidad Veracruzana. Director: Jorge Ruffinelli. México: Año XI, números 31/32, enero-agosto de 1985.
- TODOROV, Tzvetan. *Crítica de la crítica*. Traducción de José Sánchez Lecuna. Barcelona: Paidós, 2005.
- TOURNIER, Michel. *El vuelo del vampiro*. Traducción de José Luis Rivas. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Sexta-Feira ou Os limbos do Pacífico*. Tradução de Fernanda Botelho. São Paulo: Difel, 1985.
- TRABA, Marta. *Algemas*. Tradução de Vera Lúcia Maraó Sandroni. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- \_\_\_\_\_. *En cualquier lugar*. México: Siglo Veintiuno, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Duas décadas vulneráveis nas artes plásticas latino-americanas: 1950-1970*. Tradução de Memani Cabral dos Santos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Las ceremonias del verano*. Barcelona: Montesinos: 1981.

- TRAPIELLO, Andrés. *El escritor de diarios: história de un desplazamiento*. Barcelona: Ediciones Península, 1998.
- UNAMUNO, Miguel de. *Diario íntimo*. Madrid: Alianza Editorial, 7 ed., 1986.
- \_\_\_\_\_. *Monodíálogos*. Madrid: Espasa-Calpe, 1972.
- VALÉRY, Paul. *Monsieur Teste*. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Ática, 1997.
- VERLICHAK, Victoria. *Marta Traba: uma terquedad furibunda*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Trêes de Febrero, 2001.
- VILA-MATAS, Enrique. *O mal de Montano*. Tradução de Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- VIÑAR, Marcelo. *Fracturas de memória. Crônicas para una memória por venir*. Montevideo: Trilce, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Exílio e tortura*. Tradução de Wladimir Barreto Lisboa. São Paulo: Escuta, 1992.
- VINCENT-BUFFAULT, Anne. *Da amizade: uma história do exercício da amizade nos séculos XVIII e XIX*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- VOLPE, Mirian. *Geografias de exílio*, Editora da UFJF, Juiz de Fora, 2005.
- VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. Tradução de Maria Julia Cottvasser. São Paulo: Brasiliense, 2 ed., 1991.
- WALSH, Rodolfo. *Operación masacre*. 30ª Ed. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Los ofícios terrestres*. 7ª. Ed. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2005.
- WALSER, Robert. *O salteador*. Tradução de Leopoldina Almeida. Lisboa: Relógio d'Água, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O ajudante*. Tradução de Zé Pedro Antunes. São Paulo: Arx, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Jakob Von Gunten: um diário*. Tradução de Isabel Castro Silva. Lisboa: Relógio D'Água, 2005.
- Wander Melo. *Corpos Escritos: Graciliano Ramos e Silviano Santiago*. São Paulo: Edusp, 1992.
- WESCHLER, Lawrence. *Um milagre, um universo: o acerto de contas com os torturadores*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- YERUSHALMI, Y. (et. al.). *Usos del olvido*. Traducción de Irene Agoff. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1989.