

AINDA SOBRE O DIREITO À LITERATURA

Mariana Ruggieri¹

RESUMO: O presente ensaio visa investigar “O direito à literatura”, de Antonio Candido, primeiro por meio de uma leitura crítica em confronto com outros textos escritos por ele, como “Literatura de dois gumes” e “Perversão da Aufklärung”, para depois situar algumas das dificuldades existentes no campo atual da teoria literária no tratamento teórico de outras formas textuais e culturais, como o Rap e a Carta Guarani Kaiowá, explorando, por um lado, a “crise do valor” na “leitura imanente” e, por outro, o direito à literatura como a defesa do direito a ler literariamente um documento em um texto de Marília Librandi-Rocha. Mais do que propor uma solução para esse impasse disciplinar, proponho demonstrar os limites da teoria literária no modo como ela se constitui hoje, apontando para a necessidade de constituir outros arcabouços teóricos e críticos.

PALAVRAS-CHAVE: Antonio Candido, Teoria Literária, Valor, Direito

ON THE RIGHT TO LITERATURE, STILL

ABSTRACT: This paper aims to confront “O direito à literatura” with other texts written by Antonio Candido, such as “Literatura de dois gumes” and “Perversão da Aufklärung”, to then situate some of the current difficulties in the field of literary theory regarding the theoretical approach on other textual and cultural forms, such as rap and the Carta Guarani Kaiowá, exploring, on the one hand, the “crisis of value” in “immanent reading” and, on the other hand, the right to literature as the right to read a document as literature in an article by Marília Librandi-Rocha. More than proposing a solution to this standstill, I wish to demonstrate some of the limitations in current literary theory, pointing towards the necessity of new critical and theoretical frameworks.

KEYWORDS: Antonio Candido, Literary Theory, Value, Rights

I. Um só ou vários Antonios Candidos?

Talvez o texto “O direito à literatura” (1988) não seja o melhor texto de Antonio Candido e, no entanto, sendo provavelmente um de seus textos mais citados e circulados, dentro e fora da universidade (vejam, por exemplo, campanha recente do MST, que retomava o direito à literatura como subsídio teórico da educação no campo), cujas tensões já geraram uma significativa fortuna crítica, sua leitura parece incontornável, ainda mais nesse momento histórico específico, em que a ascensão das forças neofascistas ao poder deixam a nós a tarefa de investigar as ruínas do pacto social surgido da Constituição de 1988 e consolidado nos anos PT. Não apenas isso, como a popularização dos meios de produção editorial, alguma mobilidade social e a expansão e democratização das

¹ Doutora em Teoria Literária e Literatura Comparada pela Universidade de São Paulo. Atualmente é pesquisadora Pós-Doc (FAPESP) no Departamento de Teoria Literária da Unicamp. Contato: ruggieri.mari@gmail.com

universidades, a criação de políticas públicas, como a Lei 10.639/03 – que tornou obrigatório no país o ensino de história e de cultura africana e afro-brasileira nas escolas em sua totalidade – e políticas voltadas às especificidades da educação indígena, além, é claro, dos nichos de mercado cada vez mais abrangentes, impulsionando e, ao mesmo tempo, lucrando com a bibliodiversidade, ampliaram o escopo daquilo que se entende por direito à literatura, direito que muitas vezes conflui-se com o direito à própria narrativa. Digo que talvez este não seja o melhor texto de Antonio Candido porque nele prepondera um conceito a-histórico de literatura, movimento atípico na sua obra, além de uma visão bastante redutora dos processos históricos subjacentes aos direitos, abordados no texto como elementos a serem concedidos, e não conquistados.

Antes, parece importante, justamente, contextualizar o texto em seu momento histórico. Nele abundam as cenas de leitura coletiva, leituras em chãos de fábrica e escolas de fazendas. O direito à literatura, aqui, se apresenta como um direito incompressível à leitura, que deve ser estendido e ampliado em nome “do máximo viável de igualdade e justiça” (CANDIDO, 2004, p.170). A linguagem jurídica dos direitos civis é o novo campo de disputa político, que não se dá mais em função “do estado ideal sonhado pelas utopias racionais” (CANDIDO, 2004, p.170) e que nos anos que nos separam da publicação do texto foram sendo, ao menos nos governos progressistas, paradoxalmente conquistados em proporção inversa aos direitos trabalhistas, que foram pulverizados. Escrito em 1988, ano de promulgação da Constituição que emolduraria a conduta política da redemocratização, o texto parecia querer fazer um acerto de contas tanto com a educação doutrinadora e acrítica institucionalizada pela ditadura civil-militar, quanto com o passado colonial do Brasil, que havia legado a ausência de uma rede pública de educação formal, fazendo com que a população em geral tivesse pulado direto da literatura oral para o rádio e a televisão, sem ter passado pelo livro e pela leitura. A premissa, portanto, é a distribuição equitativa de bens, a partilha do capital cultural e a defesa de políticas públicas de incentivo à leitura. A importância da formação de um público leitor para a saúde da literatura foi amplamente discutida pelo autor em “Literatura e Subdesenvolvimento” (1970) e também em “O escritor e o público” (1965).

As melhores defesas do texto geralmente se dão nesse sentido, como podemos ver, por exemplo, no texto de Irenísia Torres de Oliveira, “O direito à literatura: democracia e dessegragação cultural”, que, entretanto, precisa abrir mão de uma leitura cerrada, para afirmar que, no texto em questão, Candido “deselitiza a literatura, a fala de autoridade, o discurso competente” (OLIVEIRA, 2018, p.269). Para realizar tal afirmação, é preciso sublimar momentos-chave do texto, o mais gritante, talvez, quando um Antonio Candido menino, com apenas doze anos, lê ao seu jardineiro e à esposa deste, ambos adultos, *Amor de perdição*, verificando “como *assimilavam* bem, com emoção inteligente” (CANDIDO, 2004, p.190, grifo meu). Com essa citação, quero evidenciar o fato de que o texto de Candido segue pressupondo uma autoridade que poderá, em primeiro lugar, definir os termos da leitura para, em segundo lugar, verificar se há ou não assimilação segundo os parâmetros daquilo que constitui a “emoção inteligente”. No final de seu texto, porém, a professora da Universidade Federal do Ceará chegará à conclusão, à qual

subscrevo – talvez com algumas reservas com relação à ausência de matização a isso que se chama de indústria cultural –, que parece constituir o epicentro das tensões em torno de “O direito à literatura”, segundo a qual:

As últimas décadas viram surgir uma imensa quantidade e variedade de coletivos culturais pelas periferias de todo o país, no campo e na cidade, acompanhando a vitalidade dos muitos movimentos sociais de trabalhadores, mulheres, negros e negras, LGBTs, índios e outros grupos. A criação de origem popular, que parecia condenada pela destruição dos modos de vida tradicionais e pela indústria cultural, vem reinventando suas formas e fervilhando por todo o país, numa nova frente de resistência. O esforço de dessegregação cultural e de democracia atualmente seria mais, me parece, o de abrir os canais a professores, estudiosos, escritores e fruidores da cultura erudita, não necessariamente das classes dominantes, para o influxo desse rico manancial de práticas culturais (OLIVEIRA, 2018, p. 273).

Irenísia Torres de Oliveira, lecionando em uma universidade federal no nordeste do Brasil, constata em sua conclusão aquilo que é incontornável a uma sociedade e a uma universidade verdadeiramente democrática, mas que dentro do Departamento de Teoria Literária da Universidade de São Paulo, o protetorado candidiano, universidade que há apenas dois anos adotou as cotas raciais e departamento onde está ainda por ser realizada uma reforma curricular atualizada ao século XXI, poderá ser lido como “*cultural studies* retardatários” (PACHECO, 2018, p.108), nas palavras de Ana Paula Pacheco, ou acusado pelo significante atualmente mais vazio de todos: o identitarismo. Não tão surpreendentemente, abre-se mão de discutir essa nova força política, em uma espécie de negacionismo, reforçando uma linha teórica impermeável à constatação de que a identidade é sempre relacional em um mundo quadriculado por leis e relações de opressão e exploração, entretecendo-se, frequentemente, com questões trabalhistas (o trabalhador, aliás, nunca visto como uma identidade, ou, talvez, como a única possível). A constatação de Oliveira é interessante justamente porque coloca em evidência uma espécie de nó do direito à literatura: se, por um lado, todos já têm literatura, como diz Candido, “desde o índio que canta as suas proezas de caça ou evoca dançando a lua cheia, até o mais requintado erudito que procura captar com sábias redes os sentidos flutuantes de um poema hermético” (CANDIDO, 2004, p.180), não haveria porque defender o direito a ela; se, por outro lado, o que está implícito é o direito à literatura erudita, a questão do direito parece estar colocada necessariamente na passagem – sempre ascendente – entre aquilo que se chama de “folclore, lenda, chiste até as formas mais complexas e difíceis da produção escrita das grandes civilizações.” (CANDIDO, 2004, p.174, grifo meu). Ainda que no texto de Candido haja uma preocupação com as formas populares – motivo pelo qual os esforços de Mário de Andrade são mobilizados em nome da defesa da cultura em sentido amplo – elas são insuficientes ao processo de justiça social avançada pelo teórico.

O que a conclusão do texto de Oliveira aponta, bem como uma série de outros textos muito mais interessantes de Antonio Candido, é que a história da formação da literatura no Brasil é, também, a história da supressão de outras formas culturais/literárias, isto é, não é verdade, em um país com um histórico avassalador de epistemicídios, que todos já tenham literatura, de modo que faz pouco sentido, ainda que no intuito de repartir os bens culturais, realizar uma defesa do direito apenas à literatura erudita, como se já estivessem, então, garantidos os direitos às formas orais e/ou populares, como se parte do trabalho para comunidades indígenas e quilombolas não fosse algo como o resgate de sua cultura². É neste sentido que o direito à literatura é muitas vezes reivindicado por grupos e indivíduos diversos que estiveram impedidos de contribuir com a formação da literatura e de um público leitor/receptor no Brasil. Em “Literatura de dois gumes”, de 1969, Candido afirma que “o que houve não foi a fusão prévia para formar uma literatura já existente, mas a modificação do universo de uma literatura já existente, importada com a conquista e submetida ao processo geral de colonização e ajustamento ao Novo Mundo” (CANDIDO, 1989, p.165). Havia, por exemplo, no estado de São Paulo, onde a presença indígena era marcante, uma competição cultural que foi solucionada “de um lado, pela fusão racial e espiritual; mas, de outro, por uma dura repressão por parte das autoridades” (CANDIDO, 1989, p.165). O exemplo mais evidente foi a proibição, por Marquês de Pombal, da língua geral no século XVIII. Candido também indica neste texto que, em conjunção ao epistemicídio indígena, houve um tratamento mitológico indianista que os colocou como entes de um passado originário da nação, cujos cantos serviram “para ocultar o problema do negro, de tal modo que o Indianismo se tornou também, visto deste ângulo, uma forma de manter o preconceito contra ele, apesar do esforço de poetas e abolicionistas.” (CANDIDO, 1989, p.180).

Curiosamente, esses são textos muito menos difundidos de Antonio Candido, sobretudo na graduação, em que o maior legado de Candido seria a formação da literatura brasileira e a fórmula genérica por meio da qual a literatura se torna automaticamente vetor de uma noção genérica da “emancipação humana”. Observemos, ao contrário, a força dessa fala proferida por ele na “Segunda Reunião de Especialistas”, que aconteceu na Unicamp, em outubro de 1983, sistematizada por Ana Pizarro em *La literatura latinoamericana como processo* (1985), onde estavam presentes, além de Candido e Pizarro, R. Gutierrez Girardot, J. Leenhardt, J. L. Martinez, D. Miliani, C. Pacheco, A. Rama, B. Sarlo e R. Schwarz:

Agora é o momento crucial porque temos uma opção prática. Estou com muito medo porque toda nossa formação teórica e crítica está baseada na ideia de uma sucessão temporal homogênea. Negamos isso como atitude, mas na prática está ligada a uma lei de sucessão temporal homogênea e a

² Nesse sentido, alguns filmes produzidos pelo Vídeo nas Aldeias, como *As Hipermulheres* (2011) e *As mulheres xavante sem nome* (2009) são exemplares desse fenômeno. Em *As mulheres xavante sem nome*, a questão é complexificada porque a aldeia está dividida com relação a retomar o ritual de iniciação feminino, questão em torno da qual o filme todo é constituído e que possibilita a problematização de teorias que opõem o mito à história.

uma tendência a não reconhecer as contradições. O princípio de identidade e do terceiro excluído sempre rege nossos pensamentos. [...] *Então, com esse novo método, se assim fizermos, nega-se toda possibilidade de uma história como a que temos concebido aqui e como no fundo estamos inconscientemente concebendo, apesar de nossas afirmações superficiais de originalidade. Agora surgiu um problema novo, e não sei se somos capazes de enfrentá-lo porque é um problema que ultrapassa todos os nossos hábitos teóricos, todos os nossos hábitos historiográficos.* Estamos caminhando por algo bastante vertiginoso que é a tentativa de levar em consideração os diferentes ritmos temporais de uma influência neoclássica, são ritmos diferentes. Por exemplo, a contribuição das línguas guaranis está viva hoje no fato de que os guaranis vão do Paraguai até Santos esperar a grande canoa que os levará à Terra sem Males. Então ainda estão vivendo aqueles textos registrados que para nós são sobrevivências pré-colombianas. (PIZARRO, 1985, pp. 43-44, grifos meus).

A citação, longa, em tom de pensar alto, pensar junto, é reveladora, pois de algum modo sinaliza o estado do campo literário ainda hoje e demonstra a necessidade de recolocar as questões propostas no centro do debate, não só por uma questão de justiça histórica, mas pela urgência em desenvolvermos novos hábitos teóricos e historiográficos. A história do Brasil, a história da literatura no Brasil e na América Latina vista, portanto, não apenas como o desenvolvimento das formas na periferia do capitalismo – o elo mais frágil e violento da modernidade –, mas como uma história da contra-modernidade, uma história da contra-escrita, uma história da disputa de temporalidades, na qual a literatura em sua forma erudita, isto é, na sua forma privilegiada nos cursos de Letras, raramente cumpriu uma função que não tenha sido violenta ou de mitigação da violência em uma modalidade progressista que se difundisse entre a classe dominante, visando à manutenção reformada dos poderes constituídos. Essa função homogeneizadora da literatura e do saber erudito em geral como instrumento de dominação é retomada mais uma vez por Candido em “Perversão da Aufklärung”, discurso pronunciado no // *Encuentro de Intelectuales por la Soberanía de los Pueblos de Nuestra América*, realizado em Havana, em 1985 – embora nesse texto esteja claro que a ilustração não deixa de ser um horizonte utópico desejável, localizando-se o problema principal no modo como essas ideias se aclimataram nas colônias, atravessadas pelas dinâmicas de poder, isto é, ideias “cuja dimensão utópica pressupunha a felicidade geral por meio do saber redentor, e cuja dimensão prática redundou na sua restrição aos grupos e classes dominantes, que o utilizaram como instrumento de poder” (CANDIDO, 2002, p.322). Aqui, estamos no mesmo território de “O direito à literatura”, com a diferença, talvez – muito importante – de que não cabe à literatura transformar as relações sociais, mas às mudanças estruturais. De todo modo, o segundo parágrafo de “Perversão da Aufklärung” sintetiza de modo bastante didático o problema da ilustração na colônia, síntese que realiza uma crítica potente ao texto de 1988:

A principal consequência foi a ideia que o saber seria difundido por todos, a partir das luzes de poucos. Esta era a missão das elites, como se elas dissessem: “Devemos possuir os instrumentos do poder, porque sabemos, e como sabemos, levaremos aos outros o saber, que é a felicidade. Confiem em nós”. (CANDIDO, 2002, p.320).

Não posso deixar de citar aqui um trecho de “O direito à literatura” que contém ecos desse modo de elucidação ilustrado, em que os parâmetros de equidade vinculam-se necessariamente àqueles da semelhança: “Porque pensar em direitos humanos tem um pressuposto: reconhecer que aquilo que consideramos indispensável para nós é também indispensável para o próximo.” (CANDIDO, 2004, p.172). Afinal, no texto de 1988, o direito à literatura nunca está posto nos termos da sua produção, apenas e sempre da sua recepção e, nisso, muito se difere, por exemplo, do que Walter Benjamin propõe ao final de seu texto “O artista como produtor”: “Consegue promover a socialização dos meios de produção intelectual? Vislumbra caminhos para organizar os trabalhadores [mulheres, negrxs, lgbs, indígenas] no próprio processo produtivo? Tem propostas para a refuncionalização do romance, do drama, da poesia?” (BENJAMIN, 1987, p.136, alterações minhas). Este parece ser o verdadeiro espírito do direito à literatura, uma leitura atualizada do texto de Candido em 2020: dar igual importância a formas eruditas e populares, sem, mais uma vez, amortecer as formas literárias que fazem frente, entram em dissonância ou simplesmente não reconhecem as formas dominantes. Dar igual importância não significa, evidentemente, reduzir-se a reconhecer a importância dessas outras formas, mas buscar ativamente modos de acolhê-las nos currículos universitários, acolhendo, inclusive, as dúvidas que podem vir a surgir nesse processo de acolhimento, pois não basta simplesmente repensar os currículos sem repensar nossas práticas de leitura.

Ainda em “Perversão da Aufklärung”, o tema principal são os impactos que o modo de ilustração local teve no atraso da criação de institutos de ensino superior, que surgem apenas no século XX e, criticando o ensino durante a ditadura – que fez aumentar o analfabetismo ao mesmo tempo em que consolidou um sistema universitário nacional –, chegará à seguinte formulação sobre a expansão universitária: “isto só foi possível devido à redução dos requisitos de ingresso e do próprio nível do ensino, motivando calamitosa diminuição de qualidade, que contaminou até os bons institutos” (CANDIDO, 2002, p.325). Evidentemente, é um contrassenso investir apenas no ensino superior sem cuidar também da rede básica; no entanto, o argumento de que a democratização da universidade diminui sua qualidade já foi mais do que refutado por uma série de pesquisas realizadas após a implementação das cotas raciais e sociais no sistema federal. O que muitas vezes se chama, sobretudo nas humanidades, de “diminuição de nível” nada mais é do que deparar-se com outras demandas, isto é, com a liberação da “dimensão utópica da Ilustração por meio dos movimentos populares que obtêm, afinal, a difusão [produção] do saber” (CANDIDO, 2002, p.327, alterações minhas). Talvez, muito provavelmente, não se trate de combater a perversão da ilustração com a sua normatização e nem com o seu rechaço completo, horizonte segundo o qual

desapareceriam, inclusive, as universidades, mas, de modo muito mais radical, pervertê-la em favor da justiça histórica em um país de passado/presente colonial, patriarcal e escravista. Apenas isso poderá nos desligar – dentro da universidade, dentro dos departamentos de literatura – do imperativo categórico da “sucessão temporal homogênea”. O ciclo do direito à literatura só se completa com o direito à escrita e o direito, no sentido mais amplo, à produção cultural, além do direito a departamentos de literatura que não sublimem a existência desses outros modos literários – ou desses outros modos de artes verbais, se quisermos nos esquivar do efeito potencialmente homogeneizante do nome “literatura”, como aponta Marcos Natali em seu texto “Além da literatura” (2006)³.

II. A crise do valor, um breve interlúdio

No mesmo ano em que “O direito à literatura” é publicado, o grupo de rap Racionais MCs se forma em São Paulo. Quase uma década depois, explode, vendendo mais de 1.5 milhões de cópias, fora as piratas, daquele que seria o seu disco mais aclamado, um feito extraordinário para um grupo que se colocava em suas letras contra a classe dominante e o Estado e mantinha uma relação tensa com a indústria fonográfica. Se na Itália “dezenas de milhares de pessoas sabem de cor os trinta e quatro cantos do Inferno” (CANDIDO, 2004, p.189), em um show aberto ao público no centro de São Paulo, é possível observar dezenas de milhares de pessoas que sabem de cor o “Sobrevivendo no Inferno” dos Racionais MCs. Em 2018, a Unicamp anunciaria a inclusão de “Sobrevivendo no Inferno” como obra obrigatória no vestibular de 2020, com publicação pela Companhia das Letras – um negócio certamente lucrativo, mas que gerou como efeito uma ampla discussão do álbum e a valorização de pesquisas acadêmicas que haviam se debruçado sobre a sua análise (penso aqui, por exemplo, na tese de Acauam Silvério de Oliveira, a quem coube, inclusive, realizar a apresentação do livro da Companhia das Letras).

Em “Estrutura, função e valor na crítica de Antonio Candido”, Edu Teruki Otsuka discute as diferentes funções que a literatura e a cultura periférica (paulista) têm exercido, a fim de definir melhor os critérios com que se tem pensado seu significado histórico e estético. Na sua avaliação, os estudos sociológicos tendem a privilegiar as funções ideológicas e sociais da cultura periférica, ao passo que os estudos literários se debatem entre a declaração de insuficiência dos critérios estéticos tradicionais e o esforço de legitimar as obras segundo esses mesmos critérios. Assim, diz ele,

de modo geral, os estudos sobre cultura periférica ou tendem a converter a função ideológica, fundada no assim chamado “lugar de fala”, em critério de valor privilegiado, ou correm o risco de confundir a avaliação das obras

³ Esse texto ganhou versão ampliada em tese de livre-docência defendida em 2016, cuja publicação está no prelo.

com sua justificação, constando-se a ocorrência, nas obras, de procedimentos técnicos aceitos e estabelecidos (OTSUKA, 2019, p. 25).

Embora não discorde de sua constatação, o texto é sintomático da “crise do valor”, isto é, da perplexidade daqueles que estão acostumados a separar a literatura entre “boa” e “ruim”, sintetizada pela fórmula candidiana segundo a qual a eficácia humana é diretamente proporcional à eficácia estética, em que “a grandeza de uma literatura, ou de uma obra, depende da sua relativa intemporalidade e universalidade, e estas dependem por sua vez da função total que é capaz de exercer, desligando-se dos fatores que a prendem a um momento determinado e a um determinado lugar” (CANDIDO, 2000, p.41), ao mesmo tempo em que retoma a constatação realizada por Candido em 1983, na “Segunda Reunião de Especialistas”, a de que ainda há muito trabalho a ser feito no desenvolvimento de ferramentas críticas atualizadas a esse outro *corpus* bibliográfico. Otsuka escolhe, então, uma terceira via, a via do “teor do conhecimento”, segundo a qual as possibilidades de se verificar o valor dessas produções culturais estariam necessariamente condicionadas a “[mostrar-se] capazes (ou não) de revelar aspectos pouco conhecidos do funcionamento da sociedade contemporânea brasileira” (OTSUKA, 2019, p.35). A conclusão é estranha dentro do seu escopo teórico porque reitera a leitura sociológica, aprofundando a crise da teoria literária, além de valorizar apenas aquelas obras que cumprem sua “missão periférica” de denúncia social, estando negadas a elas formas especulativas que se colocam para além de seu valor documental e vocação realista-naturalista. Acostumados a separar forma de conteúdo, para depois julgar a pertinência dessa junção a partir de sua pertinência formal, quando se deparam com outras formas literárias e culturais, as linhas teóricas dominantes no campo dos estudos literários brasileiros de repente não conseguem enxergar para além de seu conteúdo.

Desta perspectiva, não faria diferença alguma ler uma etnografia ou escutar um rap – e, talvez, em muitos sentidos não haja mesmo, estando a etnografia geralmente muito mais atenta aos modos como as coisas são ditas do que à simples confirmação da realidade social – o *modo de dizer*, inclusive, diretamente ligado ao “lugar de fala”, tomado aqui, então, não como o fundamento de um argumento de autoridade, mas como posicionamento na geopolítica global dos corpos. Não haveria riqueza formal no verso delirante de Sabotage: “nós travamos, Nostradamus tava certo e não errou”? Não seria possível realizar um estudo sobre as modificações do esquema de rimas ao longo dos últimos 30 anos do rap no Brasil? Não seria, ainda, possível descobrir muito mais elementos de análises se os departamentos de literatura fortalecessem as linhas de pesquisa voltadas a outras formas culturais no lugar de tentar justificá-las segundo esquemas de valor pré-estabelecidos? Cito Sabotage novamente como provocação à teoria literária brasileira: “O verbo que fortalece como vitamina / Contamina, na nova velha escola / Como o vírus ebola”.

III. Mais uma volta no parafuso

O problema das ferramentas críticas e teóricas, no entanto, é do campo como um todo, não estando restrita a uma linha teórica específica. O texto de Marília Librandi-Rocha, “A Carta Guarani Kaiowá e o direito a uma literatura com terra e das gentes”, também se insere no conjunto de releituras a respeito do ensaio de Antonio Candido escrito em 1988, mas, na contramão do que sugere, por exemplo, Marcos Natali (2006), realiza uma série de concessões para então poder seguir com o seu argumento de que há sentido em conceder à literatura estatuto de direito. As concessões em realidade são melhor dizendo reajustes de sentido, em que a ideia de humanismo é atualizada para a noção de alteridade (talvez respaldada pela definição de Antonio Candido de que a literatura humaniza porque é contraditória, porque mantém em tensão elementos diferentes) e a literatura que interessa é expandida para além dos limites da ficção e da erudição. O direito, aqui, é também compreendido de outro modo: “não se trata de inclusão caritativa ou de direito que elimina a diferença” (LIBRANDI-ROCHA, 2014, p.185), um direito desdobrado de modo instigante entre o direito do próprio texto e um direito de autoria. Mas, assim como Antonio Candido, a ideia inicial de uma noção ampla e irrestrita da literatura lentamente cede lugar a uma definição que também terá como pressuposto valorativo a sua autonomia. A hipótese que pretendo avançar aqui, com alguma reticência, diz, assim, respeito a caminhos muito diferentes que chegarão a encruzilhadas mais ou menos parecidas.

O texto de Librandi-Rocha realiza uma série de movimentos, apresentando uma série de cautelas por meio de nuances e contra-exemplos. Em primeiro lugar, afirma que a Carta Guarani Kaiowá não deve ser lida como ficção, pois evidentemente trata-se de um apelo mais do que urgente. Não é por esse caminho que ela vai propor a inclusão da carta no que ela chama de “terreno literário”. A proposta é incluí-la na mesma vizinhança de outros documentos caros à história da literatura no Brasil, como a Carta de Pero Vaz de Caminha. Ela pergunta: “se as várias cartas dos europeus colonizadores são documentos de nossa literatura, por que a carta dos indígenas não poderia ser”? (LIBRANDI-ROCHA, 2014, p.172). A proposta me parece boa. Antônio Bispo dos Santos, líder quilombola, em seu livro *Colonização, quilombos: modos e significações* (2015), afirma que é possível comparar os Estudos de Impacto Ambiental, os famosos EIA/RIMAS emitidos para viabilizar megaprojetos, com a Carta de Pero Vaz de Caminha. Pensando com ele, seria possível afirmar que as cartas e documentos produzidos pelas populações indígenas seriam os primeiros esforços para constituir marcos de autodemarcação. Seria possível até retornar a meados do século XVIII, ao ano de 1753, e traçar uma espécie de história intermitente dessas cartas a partir das Cartas Guaraníticas, escritas nas Missões na bacia do Rio da Prata à época das definições da fronteira sul do Brasil, decretadas primeiramente em papel no Tratado de Madri, para depois serem executadas por via da guerra.

Talvez o primeiro estranhamento venha do fato de que, mesmo realizando esse gesto expansivo, Librandi-Rocha também não poderá deixar de conceber a literatura

dentro de um limite, sinalizando, assim, os critérios para as bordas de sua abrangente definição. Ao mesmo tempo, talvez não seja tão estranho assim, porque somente o discurso em torno da falta e dos excessos pode justificar a necessidade do direito, o que equivale a dizer que o direito não pode existir fora de uma discursividade calcada na tipificação. Para fundamentar aquilo que ela vai defender como literatura, e que possivelmente nos ajudará a entender porque a Carta Guarani Kaiowá, em meio a tantas outras de mesmo gênero, poderá ser acolhida pela literatura, Librandi-Rocha recorre a Luiz Costa Lima para expor uma definição segundo a qual é a espessura da linguagem o que possibilita que uma carta, cuja “destinação primeira [...] não era e continua não sendo literária” (LIBRANDI-ROCHA, 2014, p.168), encontre “sua segunda morada” na literatura. Suas palavras exatas são:

Assim, se centenas de cartas escritas por grupos indígenas têm circulado atualmente pelas redes e são parte da história presente de reivindicação social e territorial desses povos, por que a Carta Guarani Kaiowá de Pyelito Kue, especificamente, causou tanta comoção popular, senão porque ela apresenta uma qualidade diferencial que precisa ser descrita? (LIBRANDI-ROCHA, 2014, p.167).

Essa qualidade diferencial, que garante ao mesmo tempo a legitimidade da reivindicação aos olhos de parcela significativa da população e a possibilidade de inclusão no campo literário, a resposta, portanto, para a sua própria pergunta, é o “modo como seus enunciadores apelam à morte” (LIBRANDI-ROCHA, 2014, p.168). Repetindo de outro modo, há um apelo à morte e há um modo específico de apelar a ela que produziria uma densidade específica de linguagem, sem a qual não é possível falar em literatura.

Aqui o texto torna-se, para mim, particularmente incômodo, porque o direito à literatura da carta dos Guarani Kaiowá é concedido mediante uma condição que parece abusiva: a disposição que os Guarani Kaiowá demonstram para morrer em suas terras. É o apelo à morte, segundo ela, “que nos revela o quão intenso é o sentido do vínculo com a terra, um vínculo que pode ser traduzido em nossos termos como ‘poético’, pois está também ligado à noção da palavra ‘com terra’, e não apenas ‘com papel’, que citamos inicialmente” (LIBRANDI-ROCHA, 2014, p.182). Aqui ela está se referindo à seguinte passagem de seu texto:

Para estabelecer o trânsito do papel da terra à terra do papel, recorro ao testemunho de dois indígenas guarani (ñandeva) do Mato Grosso do Sul, Hipólito e Epitácio. Para eles, a palavra ritualizada dos guarani ‘tem terra’, ijyvýva, ao passo que a dos cristãos ‘tem papel’, ikuatiáva’ (Chamorro, 2008, p. 279). Até o momento, as respostas governamentais continuam a ter papel, mas não terra. (LIBRANDI-ROCHA, 2014, p. 166).

A aproximação entre as passagens produz um efeito interessante, pois elas parecem tanto poder se complementar como se anular, isto é, tanto apontam para uma relação possível quanto para uma distância incontornável entre o papel e a terra.

Parece, no entanto, que embora a relação entre terra e papel possa se dar na chave da sobrevivência, a sobrevivência garantida pelo papel, segundo a discussão que Librandi-Rocha retoma de Derrida e Blanchot, e que é uma das características da escrita, isto é, de sobreviver a quem escreve, é distinta, pelo menos na carta dos Guarani Kaiowá, da sobrevivência garantida pela terra.

O que parece estar mais claramente explicitado na carta é o desejo de que o Estado faça valer o vínculo entre papel e terra por meio da demarcação, vínculo que perversamente pode fazer frente à relação original entre papel e terra: a propriedade privada. Nesse processo, entretanto, também aponta-se para a possibilidade de colocar-se para além dessa relação, como mostra a antropóloga Luisa Molina em sua leitura das Cartas Munduruku, no contexto de sua autodemarcação, sugerindo que a palavra “terra” ali produz, simultaneamente, uma condensação e uma multiplicação semântica, manejando a terra nos termos da linguagem jurídica bem como nos termos da terra vivida e entendida pelos índios.

A “dissonância de mão dupla” que a autodemarcação como forma política promove, como já indiquei, parece se dar não apenas no plano dos procedimentos, mas também, ou principalmente, no dos conceitos. Ou seja: tem que pisar na terra tanto para ter direito, como para fazer política. (MOLINA, 2017, p.25).

Talvez seja justamente essa outra configuração semântica que Librandi-Rocha chama de “poética” – e minha dúvida diz respeito à iminência da morte como aquilo que opera a passagem de uma defesa de uma forma de viver com a terra para o direito à literatura. Seguindo o argumento do texto, o que possibilita esse colapso entre os dois termos “terra/papel” de modo a justificar que “o direito ancestral a suas terras é paralelo ao direito de inclusão no terreno discursivo literário” é que “mesmo passado seu momento de atuação, essa carta continuará a manter seu interesse, mudando de função como ‘Carta da Literatura Indígena produzida no Brasil’” (LIBRANDI-ROCHA, 2014, p.168). Aqui, nesta passagem, também é possível escutar algo dos ecos funcionalistas de Antonio Candido, em que a inclusão no terreno discursivo literário opera a passagem entre função social e função total. Defende-se, portanto,

o direito à literatura como reversão da pena de morte, pois que no nosso, e agora me refiro ao Ocidental sistema discursivo, há um terreno ao qual se reserva a possibilidade (...) de uma sobrevivência: esse terreno é o arquivo escrito que vai formar parte de uma tradição que os mortos deixam aos vivos e com eles dialogam. (LIBRANDI-ROCHA, 2014, p.185).

A pergunta que permanece, no entanto, diante do avanço irrefreável do agronegócio, dos madeireiros, do garimpo e das hidroelétricas é: em que momento a carta deixará de estar em atuação?

Sem discordar de que o texto possa vir a integrar o arquivo – e que há importância no arquivo (no México documentos datando do século XVI são utilizados em casos de reconhecimento de terra, bem como, no Brasil, pelos Tupinambás e os Payayás

na Bahia) – é mais difícil acreditar na aposta de que o direito à literatura atua como uma “reversão da pena de morte”. Para afirmar isso, o texto multiplica semanticamente, não sem razão, as possibilidades para a morte, chegando até a falar sobre a possibilidade de morrer para viver. Multiplicando semanticamente também o que se pode entender por “Guarani Kaiowá” e fazendo referência à adoção do nome da etnia por milhares de brasileiros no *Facebook*, Librandi-Rocha diz que “a partir da leitura da carta, os brasileiros vão retornar como nativos; parte da família extensa Guaranis Kaiowás a se espalhar nos rizomas das redes” (LIBRANDI-ROCHA, 2014, p.186). É isso, retomando Luiz Costa Lima, que configura o “caráter errático do campo literário”: “a possibilidade de uma certa obra mudar sua inscrição originária” (LIBRANDI-ROCHA, p.167). Como discordar dessa definição do campo literário, como, inclusive, não ansiar por essa possibilidade, sem a qual o mundo estaria condenado a estar permanentemente encerrado em si mesmo? Assim como no Antonio Candido de “O direito à literatura” – e aqui não estou plenamente segura do que proponho –, a literatura que parece importar é aquela que pode existir fora do seu próprio lugar, mas, no caso da Carta Guarani Kaiowá, é o próprio lugar que está em jogo.

Librandi-Rocha lê o trecho “decidimos integralmente a não sairmos daqui com vida e nem mortos” em sentido figurado, em que o “nem mortos” torna-se um potente “nem que me matem”, algo, ela diz, “inédito”, e, no entanto, retornando às cartas guaraníticas já mencionadas, há mais ou menos 300 anos, há um apelo muito parecido:

Assim que o nosso rei santo, depois de haveremos cumprido muito bem seus mandatos, nos quer tirar de nossa terra, nos quer perder, e nos quer acabar?

Embora não queiramos guerra, mas se ela acontecer, apenas dizemos aos nossos: “Previnam-se para ela, organizemos bem as armas, busquemos nossos parentes que hão de nos ajudar”. (...) E assim dizemos que apenas aqui queremos morrer todos, se Deus nos quer acabar, nossas mulheres e nossos filhos pequenos também. Essa é a terra onde nascemos e criamos e nos batizamos, e por isso apenas aqui gostaríamos de morrer. Esse é apenas o nosso pensamento. (LIENHARD, 1992, p.340, tradução minha).

O que ambas as cartas revelam, separadas por três séculos, é que há uma repetição da relação imposta entre terra e morte, uma relação que demonstra que apelar ao direito de viver e morrer na terra é bastante distinto de viver *ou* morrer na terra, situação limítrofe que demonstra, justamente, a falta de direitos e a falta de saídas produzida pelo “povo de papel” e pela “política faz-de-conta”, seguindo o epíteto dado pelos Munduruku⁴.

O que passou despercebido por grande parte daqueles que proliferaram a carta nas redes sociais sob a alcunha de uma “carta de suicídio coletivo”, suscitando até um

⁴ Cf: “Manifesto Munduruku”, disponível em: <http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/documentos/2017/manifesto_munduruku_audiencia_publica_desculpas_uhes_set_2017.pdf/view>.

esclarecimento por parte do CIMI⁵, foi o jogo discursivo que os Guarani Kaiowá estavam propondo, um jogo discursivo que tenta garantir que a sua luta passe a existir para o Estado, que não a reconhece senão sob seus códigos e sua linguagem. Ángel Rama, em *Transculturación Narrativa en la América Latina* (1982), dirá que a modernidade não é renunciável e negar-se a ela é suicida, com a muito importante ressalva de que renunciar a si mesmo para aceitá-la também o é – de modo que fica evidente que o suicídio, nesse contexto, configura-se como uma espécie de morte que ocorre sob chantagem histórica. Longe de confirmar o fetiche pela forma máxima de resistência que seria a de dar a própria vida, o que os Guarani Kaiowá conseguem, portanto, na carta, por meio de um jogo discursivo, é expor o beco sem-saída, a inexistência da liberdade. Os juízes federais, ou a Coroa Espanhola, no caso das cartas Guaraníticas, então, são convidados a realizarem uma ação direta, sem a mediação da política “faz de conta”. Quem opera a ação de tradução são os próprios Guarani Kaiowá, que demonstram como as liminares jurídicas têm parentesco semântico com a fossa comum.

A morte, então, da forma como é mobilizada na Carta dos Guarani Kaiowá, isto é, o direito de viver onde estão enterrados os antepassados – antepassados que são, por sua vez, o próprio vínculo com a terra –, é uma forma de garantir a sua existência e algum equilíbrio cosmopolítico (termo que utilizo aqui não no sentido de Stengers, mas no sentido mais amplo que vem sendo adotado pela antropologia contemporânea). A proliferação semântica da morte se dá, então, nesse sentido, com os mortos tendo parte com os vivos. O enterro nas terras certas é o que transforma um morto em um ancestral, transformado então num morto que vive, com o qual sempre se pode contar. Librandi-Rocha está atenta a isso, ao mecanismo de denúncia do genocídio que está em curso, à luta por garantir um mínimo de estabilidade cosmopolítica, mas há uma forma inequívoca de fazer isso para poderem permanecer vivos no terreno literário, algo que ela nomeia como a produção de uma dramaticidade, a qual ela qualifica em termos de uma dicção retorcida e que pode, então, ser reconhecida não apenas como política, mas poética:

Diferentemente de outras cartas que vêm circulando nas redes, a dramaticidade desse texto se manifesta em sua dicção retorcida; a Carta diz, desdizendo; acusando, aponta sua inocência; pedindo para morrer, vive. E, assim, ao solicitarem que decretem a sua morte, os índios se mostram mais vivos que nunca. (LIBRANDI-ROCHA, 2014, p.183).

Mesmo sabendo que a linguagem nem sempre funciona assim, linearmente, se fosse possível sistematizar o raciocínio do texto, chegaríamos a algo como: “os povos têm vínculo com a terra, e esse vínculo é poético, mas só a expressão correta desse vínculo, mediado pela morte, poderá ser considerado poético em termos literários”. “Poético”, como “literatura”, tampouco pode ser um conceito universal, dependendo evidentemente daquilo que conseguimos reconhecer – por meio da tradução – como poético. Como se o poético, então, designasse a própria operação de atribuição de sentido que nós somos

⁵ Cf: “Nota sobre o suposto suicídio coletivo dos Kaiowá de Pyelito Kue”, disponível em: <<https://cimi.org.br/2012/10/34154/>>.

capazes de fazer sobre o discurso do *outro*. Em uma etnografia muito bonita realizada por Antonádia Borges, chamada “Sem sombra para descansar” (2011), a discussão girará em torno dos esforços de algumas pessoas de etnia zulu que moram dentro de uma fazenda que não lhes pertence (no sentido capitalista) para conseguirem enterrar seus mortos nessas propriedades alheias; aqui também, entre tantas outras formulações, haverá uma que será chamada de poética:

[as pessoas] lastimavam que o governo os deixasse sem sombra para descansar. A fórmula poética com que se queixavam trazia em si o cerne de todo o dilema vivido, na medida em que o termo para sombra pode também significar esperança, em Zulu. Em suma, não havia sossego nem havia mais esperança. (BORGES, 2011, p.233).

Poético, aqui, é entendido como um jogo de palavras, inerente a toda linguagem, mas que também ganha essa dimensão pois ajuda a antropóloga a sintetizar, em uma expressão, duas faces do mesmo problema. “Sombra”, em Zulu, é a palavra que permite relacionar o descanso na terra com o futuro da terra. Como diz Borges a respeito de uma de suas interlocutoras: “o que lhe parece mais importante é que ela possa ter para sempre a idade da terra, por esta razão podendo ser invocada junto com os demais ancestrais, para orientar o caminho dos vivos” (BORGES, 2011, p.244). Aqui, é o apelo à sombra da árvore e não à morte que configura o vínculo que a terra opera entre não-vivos e vivos, isto é, entre passado, presente e futuro.

Para Ely Ribeiro de Souza, escritor do povo Macuxi, a dimensão poética se dá em função da sua possibilidade de intervenção no mundo, independentemente de qualquer espessura linguística, dramaticidade, etc.:

Antes símbolo da colonização civilizatória, a escrita tornou-se um instrumento importante, na medida em que possibilitou aos povos indígenas estabelecerem diálogos e entendimentos com o poder público, por meio da produção de documentos reivindicatórios para a melhoria das políticas públicas hoje oferecidas – sobretudo na saúde e na educação, mas também na demarcação, homologação do território, segurança alimentar em nossas terras. Essa produção constitui-se numa literatura – poesia-práxis – usada para confrontar e reagir às ações regionais: grileiros, mineradores, pecuaristas invasores de seus territórios. (RIBEIRO DE SOUZA, 2018, p.51).

O direito à literatura em Librandi-Rocha, aplicado a um documento, muitas vezes parece se constituir mais no sentido de um direito a ler a Carta Guarani Kaiowá literariamente, como uma forma de conceder sobrevida à Teoria Literária, afirmação que faço com certa cautela, mas que surge com certa nitidez em outro texto seu, anterior, chamado “Por uma teoria literária ameríndia” (2012), onde ela se pergunta:

por que, apesar de nossos melhores teóricos, os estudos literários continuam a ocupar uma posição menor (cada vez mais desqualificada e

em vias de desaparecimento) em relação a outros campos de trabalho e de atuação? (LIBRANDI-ROCHA, 2012, p.184).

E, logo em seguida:

Talvez haja uma espécie de in-compossibilidade entre nossos artefatos artísticos e nossas epistemologia, cosmologia e ontologia. Se essa hipótese for válida, heurísticamente, por que não supor que outras, diferentes epistemologias, cosmologias e ontologias possam ser mais afins aos nossos textos literários? (LIBRANDI-ROCHA, 2012, p.184).

Os zapatistas do Ejército Zapatista de Liberación Nacional talvez tenham desenvolvido o modo mais ostensivo de blindar-se de apropriações indevidas de suas lutas por meio de uma estratégia discursiva que devolve no espelho a nossa imagem distorcida. Considero, portanto, fundamental para este ensaio levar em conta as modificações da relação com a morte que ocorrem nos próprios comunicados zapatistas ao longo dos anos: em um comunicado de 2014, “Entre la luz y la sombra”⁶, uma espécie de balanço dos 20 anos do levante zapatista, há uma reconsideração das implicações de uma política da morte como possibilitadora da sobrevivência e, portanto, o que se afirma é a diferença radical entre as duas. É uma resposta clara à parcela da esquerda mexicana e internacional que avaliava que, ao abrirem mão da luta armada e ao desistirem de tomar a capital do país, o EZLN havia sido derrotado e teria se convertido em um movimento inócuo:

Em 21 de dezembro de 2012, quando a política e o esoterismo coincidem, como outras vezes, em prever catástrofes que sempre são para os de sempre, os de baixo, repetimos o golpe de mão do 1 de janeiro de 1994 e, sem disparar um só tiro, sem armas, só com o nosso silêncio, prostramos de novo a soberba das cidades, berço e ninho do racismo e desprezo.

Se no primeiro de janeiro de 1994, milhares de homens e mulheres sem rosto atacaram e renderam as guarnições que protegiam as cidades, no 21 de dezembro de 2012 foram dezenas de milhares que tomaram sem palavras os edifícios onde se comemorava a nossa desapareição.

O fato inquestionável de que o EZLN não só não havia enfraquecido, muito menos desaparecido, e sim que havia crescido quantitativamente e qualitativamente, teria bastado para que qualquer mente medianamente inteligente se desse conta de que, nestes 20 anos, algo tinha mudado no interior do EZLN e das comunidades.

Talvez alguns pensem que nos enganamos ao escolher, que um exército não pode nem deve insistir na paz.

Por muitos motivos, claro, mas o principal era e é porque assim acabaríamos desaparecendo.

Talvez seja verdade. Talvez nos enganemos ao escolher cultivar a vida em vez de cultivar a morte.

⁶ Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/>> (Tradução minha).

Mas nós escolhemos não escutando os de fora. Não a quem sempre pede e exige a luta até a morte, enquanto quem coloca os mortos são outros. Escolhemos nos olhando e nos ouvindo, sendo o Votán coletivo que somos.

Escolhemos a rebeldia, quer dizer, a vida.

Ainda assim, mais adiante, eles dirão que sabem, que “isso não quer dizer que não sabíamos que a guerra de cima trataria e trata de impor de novo seu domínio sobre nós”, de modo que “soubemos e sabemos que seguirá havendo morte para que haja vida. / soubemos e sabemos que para viver, morremos”. Eles dirão isso porque expõem, ao escolher a vida, que a pergunta sobre a morte deve ser: quem demanda os mortos?

Será também durante a leitura oral do mesmo comunicado que o Subcomandante Marcos anunciará, ao final, a sua própria morte, sendo, segundo diz, apenas um nome, para desaparecer do palco enquanto uma voz em *off* diz, “Que tenham uma boa madrugada, companheiros, meu nome é Subcomandante Insurgente Galeano”. Galeano, integrante do EZLN, havia sido assassinado por forças militares. A operação, de ordem linguística, troca um nome por outro, “para que a morte leve não uma vida, se não um nome somente, algumas letras esvaziadas de todo sentido, sem história, sem vida”. Aqui, não se trata tanto de enganar a morte, mas de enganar quem demanda os mortos e performar, com algum humor, e, nos próprios termos, um comentário e uma releitura da possibilidade de morrer para viver. A voz ainda em *off*, Galeano pergunta: “Alguém mais se chama Galeano? (se escutam vozes e gritos). [Ele diz] Ah, por isso me disseram que quando eu nascesse de novo, o faria em coletivo”.

Para improvisar, então, algo como uma conclusão neste texto ainda em andamento, a Carta Guarani Kaiowá apela e pergunta sobre a possibilidade de futuro, da qual os mortos também fazem parte. Restaria saber se a literatura, entendida aqui como o modo ocidental de manter vivos nossos mortos, fala de uma possibilidade de futuro equivalente ao projeto de futuro dos Guarani Kaiowá exposto na carta, isto é, se cuidamos tão bem dos nossos mortos e da terra, ou se este pressuposto apenas expõe o nosso desejo de que a literatura, em um mundo vastamente desencantado, seja um equivalente cosmopolítico à cosmopolítica indígena. A pergunta hoje, mais do que nunca, seria, então, se a literatura, como a terra, cria em nós o vínculo necessário, o vínculo que foi chamado de poético, para defender um lugar. Outra pergunta, também possível, é se caberia a ela fazer isso.

Referências

BENJAMIN, W. “O autor como produtor. Conferência pronunciada no Instituto para o Estudo do Fascismo, em 27 de abril de 1934”. In: *Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BORGES, A. “Sem sombra para descansar: etnografia de funerais na África do Sul contemporânea”. In: *Anuário Antropológico*, 2011.

- CANDIDO, A. “Estímulos da Criação Literária”. In: *Literatura e sociedade*. São Paulo: T. A. Queiroz, 2000; Publifolha, 2000.
- CANDIDO, A . “Literatura de dois gumes”. In: *A educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1989.
- CANDIDO, A. “Perversão da Aufklärung”. In: *Textos de intervenção*. Org. Vinicius Dantas. São Paulo: Ed. 34 / Duas Cidades, 2002.
- CANDIDO, A. “O direito à literatura”. In: *Vários escritos*. São Paulo: Duas Cidades / Ouro sobre Azul, 2004.
- CANDIDO, A. “O portador”. In: *Brigada ligeira e outros escritos*. São Paulo, Editora Unesp, 1992.
- LIBRANDI-ROCHA, M. “A Carta Guarani Kaiowá e o direito a uma literatura com terra e das gentes”. In: *Estudos de literatura brasileira contemporânea*, n.44, jul./dez. 2014.
- LIBRANDI-ROCHA, M. “Escutar a escrita: por uma teoria literária ameríndia”. In: *O eixo e a roda*, v.21, n.2, 2012.
- LIENHARD, M. *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992.
- MOLINA, L. “Lutar e habitar a terra: um encontro entre autodemarcações e retomadas”. In: *Revista de Antropologia da Ufscar*, 9 (1), jan/jun. 2017.
- NATALI, M. “Além da Literatura”. In: *Literatura e Sociedade*, 11(9), 2006.
- OLIVEIRA, I. “O direito à literatura: democracia e dessegregação cultural”. In: FONSECA, M. A, SCHWARZ, R. (orgs). *Antonio Candido 100 anos*. São Paulo: Editora 34, 2018.
- OTSUKA, E. “Estrutura, função e valor na crítica de Antonio Candido”. In: BERGAMO, A. e ROJAS, J. (Orgs). *Candido, Schwarz & Alvim: A crítica literária dialética no Brasil*. São Paulo: Intermeios, 2019.
- PACHECO, A. P. “O radicalismo do radical de classe média”. In: FONSECA, M.A, SCHWARZ, R. (orgs). *Antonio Candido 100 anos*. São Paulo: Editora 34, 2018.
- PIZARRO, A (Org). *La literatura latinoamericana como proceso*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1985.
- RIBEIRO DE SOUZA, E. “Literatura indígena e direitos autorais”. In: DORRICO, J. et al. (Orgs.) *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.
- SANTOS, A. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: INCT, 2015.

Recebido em: 25/03/2020

Aceito em: 26/03/2020

Referência eletrônica: RUGGIERI, Mariana. Ainda sobre o direito à literatura. *Criação & Crítica*, n. 26, p., jun. 2020. Disponível em: <<http://revistas.usp.br/criacaoecritica>>. Acesso em: dd mmm. aaaa.