

Dossiê

O mito do espelho: Silviano Santiago e o desconforto do entre-lugar do discurso latino-americano

Danilo Mataveli¹ 

RESUMO:

Este trabalho é uma tentativa de releitura histórica de um importante debate levantado por Silviano Santiago nos anos 1970 a respeito das ideias de modelo e cópia. Nesse ponto, estão em foco os problemas do desenvolvimento técnico e do papel do escritor dentro de suas condições produtivas. O estudo baseia-se em considerações de Karl Marx e Walter Benjamin sobre a atuação do desenvolvimento técnico na estrutura das relações sociais. O texto analisa a possível criação do mito do espelho como um paradigma da suposta superioridade do colonizador em relação ao indígena, simbolizando a dialética civilização/barbárie. Para isso, o ensaio “O entre-lugar do discurso latino-americano” (1971) e a sua busca por alternativas para a dialética entre o “modelo original” do colonizador e a “cópia” do escritor latino-americano são retomados como foco da discussão; a principal proposta desse estudo é de que o mito do espelho é o ponto arcaico do problema e que é a partir do espelho trazido pelo colonizador que se pode enxergar o reflexo do Novo Mundo.

Palavras-chave: Silviano Santiago. Entre-lugar. América-latina.

Silvio Renato Jorge
Editor-chefe dos
Estudos de Literatura

José Luís Jobim
Wail S. Hassan
Editores convidados

Recebido: 01/02/2025
Aprovado: 01/03/2025

¹Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil.
E-mail: matavelidanilo@gmail.com

Como citar:

MATAVELI, Danilo. O mito do espelho: Silviano Santiago e o desconforto do entre-lugar do discurso latino-americano. Gragoatá, Niterói, v. 30, n. 67, e66433, jan.-abr. 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/gragoata.v30i67.66433.pt>

Não se compreende que um botocudo fure o beijo para enfeitá-lo com um pedaço de pau. Esta reflexão é de um joalheiro.

Machado de Assis, *Memórias Póstumas de Brás Cubas*

Na carta do “achamento” do Brasil escrita por Pero Vaz de Caminha no século XVI, as descrições culturais e tecnológicas das produções indígenas recebem um destaque maior do que a descrição das terras supostamente descobertas. A ausência de vestimentas, substituída às vezes por pinturas corporais, a confecção de adereços feitos com penas de aves, ossos ou madeira, o uso de arcos e flechas, todas são descrições que comunicam a dimensão da “barbárie” e do “atraso” em que viviam aqueles homens e mulheres desconhecidos. Do ponto de vista das tecnologias da linguagem, a situação não era diferente, “por a barbaria deles ser tamanha, que se não entendia nem ouvia ninguém (Caminha, s. d., p. 5)”. Também Cristóvão Colombo, em suas cartas e relatos de finais do século XV, observa as condições materiais dos armamentos utilizados pelos povos originários, dizendo que “no existe entre ellos [...] hierro alguno; así es que no tienen armas, como les son desconocidas [...] llevan, no obstante, por armas cañas secas al sol, en cuyo punto inferior ó más grueso fijan ó introducen un astil de madera seca y aguzado en punta” (Colón, 1892, p. 198). Esses relatos demonstram que, para o europeu do século XVI, a caravela, a bússola, a luneta e as armas de fogo certamente foram tecnologias que não apenas permitiram, mas também potencializaram a atividade da colonização. Contudo, na simbologia construída sobre os relatos das invasões territoriais dos séculos XV e XVI, o encontro do índio com o espelho de vidro recebeu um incomparável destaque. Talvez porque nenhum outro fato simbolizasse tão decisivamente o choque com a alteridade, o choque entre a ilusão e a realidade, entre o olhar do mesmo e o da diferença, o espanto e o fascínio que abalaram as relações das aparências corporais ou comportamentais, tão enfatizadas por Caminha em sua carta.

Obviamente, isso não ocorreu porque os povos originários não conheciam o reflexo, um fenômeno presente na superfície das águas e outras superfícies tersas. Anacrônico ou não, o mito do espelho construído nessas narrativas simboliza na verdade a artificialização do que até então só podia ser encontrado na natureza. Simboliza o domínio da técnica, a suposta superioridade do europeu em relação aos povos conquistados, levando em conta os avanços científicos e as condições produtivas de cada um deles. Em sua carta, Caminha comenta que alguns homens encontrados pelos portugueses “tinham os beijos furados e nos buracos uns espelhos de pau, que pareciam espelhos de borracha” (Caminha, s. d., p. 4); mas aquilo que o escrivão português chamou de “espelhos” eram superfícies lisas de madeira, um material encontrado na natureza e biologicamente ativo, não espelhos de vidro, matéria inorgânica, obtida através de complexas operações alquímicas.

Segundo a mitologia colonizadora, os escambos teriam levado os povos originários a conhecerem esse instrumento que expôs de forma indiscutível a sua suposta barbaridade, o seu suposto atraso e a sua suposta ignorância. Essas narrativas, cristalizadas na expressão latino-americana “cambiar espejitos por oro”, referem-se às práticas de alguns marinheiros espanhóis descritas por Cristóvão Colombo e classificadas por ele mesmo como injustas. Na ocasião, os espanhóis acreditavam tirar vantagem dos índios trocando pedaços de vidro e quinquilharias semelhantes por ouro, algodão e outros bens muito mais valiosos no mercado europeu (Colón, 1892, p. 199). Essas concepções de valor se diferenciam de mercado para mercado, de modo que a adesão do indígena a transações desta ordem, no contexto das invasões colonialistas, está muito mais ligada às práticas já estabelecidas de troca e comércio entre diferentes povos originários, bem como a produtos e itens específicos de cada território, do que a uma suposta ingenuidade – perpetrada pela visão de mundo totalizante do europeu como uma característica essencial dos povos indígenas.

No poema épico *Caramuru* (1781), de Santa Rita Durão, “uma epopeia do tipo que se chamaria hoje colonialista, porque glorifica métodos e ideologias que censuramos até no passado” (Candido, 1986, p. 7), há um episódio bastante ilustrativo da utilização desse mito do espelho construído a partir das narrativas do “descobrimento”. Nele, após a realização de uma missa, a armada de Cabral retorna para Portugal, deixando para trás alguns desterrados com o objetivo de formar intérpretes para os encontros futuros. Os desterrados recebem diversos itens para serem usados como moeda de troca durante seu convívio com os bárbaros, um deles é o espelho:

LXVII

[...]

Correndo imenso risco [os desterrados] a língua aprendem,

Recebendo alimentos comutados

Pelas espécies, que ao Gentio vendem:¹

Talvez os têm co’a cítara encantados;

Talvez com cascavéis todos suspendem;

Mas o objeto que a vista mais lhe assombra

É ver dentro do espelho a própria sombra.

¹No poema de Durão, o narrador se refere aos povos originários como “bárbaros”, “Gente Bruta”, “Gentios” ou simplesmente “Gente”.

LXVIII

Extático qualquer notando admira,
Dentro ao terso cristal a horrível cara:²
Pergunta-lhe quem é, como se ouvira;
E crendo estar no inverso o que enxergara,
De uma parte a outra parte o espelho vira;
E não topando o vulto na luz clara,
Tal há que o vidro quebra, por ver dentro
Se a imagem acha, que observou no centro.

[...].

(Durão, s. d., p. 124).

² A “horrível cara” é apenas uma das características negativas que o narrador de Durão atribui aos indígenas com a finalidade de ressaltar a beleza e o virtuosismo dos portugueses. O ápice do contraste talvez se encontre na antítese “bárbara Gente” x “tropa bela”, construída neste mesmo episódio da partida da tropa de Cabral: “Corre a bárbara Gente amontoada/Ao embarque nas naus da tropa bela”.

Na cena descrita pelo narrador do padre Durão, o objeto que assombra o “bárbaro” estabelece um desnível entre as condições produtivas de diferentes povos. Diante do espelho, o indígena fictício do poema experiencia não apenas o terror do desconhecido, mas também o mistério e o poder do povo que chega com suas máquinas imponentes. Nesse caso, é particularmente irônico o fato de ser precisamente quando o “bárbaro” vê o seu próprio reflexo, “a própria sombra”, que a figura do colonizador se sobressai no poema. Além disso, ao mesmo tempo em que provoca terror e assombro no índio, o espelho proporciona ao leitor “civilizado” uma cena cômica: ela é a exposição da ignorância da “gente bruta”; o índio é facilmente iludido pelo “terso cristal”, seu intelecto é rebaixado e o leitor “civilizado” sente-se confortável em sua pretensa posição de superioridade intelectual; confortável para rir, pois jamais teria feito o mesmo.

Assim como os desenvolvimentos tecnológicos formam as diferenças e as relações de poder entre uns e outros, a crença no progresso molda concepções e maneiras de lidar com a natureza. Molda as relações do homem com o meio ambiente e dos homens entre si. O olhar colonialista é, em grande parte, um olhar positivista. Sua função é organizar camadas sobrepostas nas quais os grupos tecnologicamente avançados pesam sobre os tecnologicamente atrasados. Essa sobreposição e essa crença são potencializadas nas relações de troca e comércio, como mostram a cena fictícia narrada no poema de Santa Rita Durão e os relatos de Colombo sobre as trocas de “espelinhos por ouro”. É aí que as relações sociais despontam mais intensamente como relações de produção, tecendo hierarquias não somente entre as coisas, mas também entre os homens.

Em todas as formas de sociedade se encontra uma produção determinada, superior a todas as demais, e cuja situação aponta sua posição e sua influência sobre as outras. É uma *iluminação* universal em que atuam todas as cores, e às quais modifica em sua particularidade.

É um éter especial, que determina o peso específico de todas as coisas às quais põe em relevo. (Marx, 2008, p. 266, grifos meus).

Se esse fenômeno ocorre numa mesma sociedade, ele é ainda mais acentuado quando se trata das relações de troca e comércio entre diferentes culturas. No mito do espelho construído por Durão, o índio fictício é embriagado por esse éter e se perde em si mesmo, procura o outro que acredita existir “no inverso” do objeto e não encontra nada, apenas a sua própria perplexidade; sente-se enganado ou diante de uma obra de feitiçaria. Nas páginas do poema, o espelho é lançado ao plano do mistério ou da iluminação, assombrando a vista do indígena mais do que a cítara e as cascavéis, como diz o narrador do *Caramuru*. Não porque o objeto seja excepcional em si mesmo, mas porque o índio supostamente não pode compreendê-lo. Nesta cena, imediatamente formam-se posições sociais. O objeto ganha relevo e o índio é redirecionado do lugar de estranho ao lugar de bárbaro, ou, como também ocorre na carta de Caminha, ao lugar de inocente. Nessa visão, ele seria uma criança ingênua que não conhece o mundo civilizado e por isso precisa ser educado, iniciado em uma cultura elevada. Tudo que é novo seria para ele objeto de encantamento, mas esse suposto encantamento citado no poema de Durão não é mais do que uma camada de valores associados pelos homens a uma produção.

Em *O capital*, Marx demonstra que não há nada de misterioso num objeto quando ele é considerado pelo seu valor de uso. Mesmo quando uma matéria-prima é transformada num objeto de uso, não há nada de extraordinário ou transcendente nessa transformação. É apenas quando se torna mercadoria que ela ganha valores sociais: “Por exemplo, a forma da madeira é alterada quando dela se faz uma mesa. No entanto, a mesa continua sendo madeira, uma coisa sensível e banal. Mas tão logo aparece como mercadoria, ela se transforma numa coisa sensível-suprassensível” (Marx, 2012, s. p.). Guardadas as devidas proporções, o mesmo pode ser dito do vidro, a base material que compõe o mito do espelho, o “terso cristal”, como o chamou Durão. No mito colonialista, o vidro desempenha o papel de novidade tecnológica, de progresso artificial, *se considerarmos, obviamente, a perspectiva do indígena tal como desenvolvida na construção desse mito*, pois não há nada mais banal do que o vidro para o europeu dos séculos XV e XVI, o que supostamente o distanciava ainda mais do índio na escala civilizatória. Considerando apenas o valor de uso, todas as características atribuídas ao espelho estão presentes nas formas materiais que o compõem. Porém, as produções – quando não são obras miraculosas ou criações sobre-humanas – são o resultado direto do trabalho. Na opinião de Marx, o trabalho ganha forma social quando os homens trabalham uns para os outros, isto é, uma relação social é estabelecida quando o produto do trabalho de um indivíduo passa para outro indivíduo. Para ele, essa relação social entre os produtores – responsável por determiná-los socialmente – assume uma forma de relação social entre os produtos do trabalho.

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais. A impressão luminosa de uma coisa sobre o nervo óptico não se apresenta, pois, como um estímulo subjetivo do próprio nervo óptico, mas como forma objetiva de uma coisa que está fora do olho. No ato de ver, porém, a luz de uma coisa, de um objeto externo, é efetivamente lançada sobre outra coisa, o olho. Trata-se de uma relação física entre coisas físicas. Já a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem, ao contrário, absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais [*dinglichen*] que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Desse modo, para encontrarmos uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias. (Marx, 2012, s. p.).

Quando fala do ato de ver como uma relação entre coisas físicas (o olho que interage com o objeto olhado), Marx também poderia dizer que a interação do indígena com o espelho é apenas uma coisa física e que *a dimensão mística ou religiosa adquirida pelo vidro nos mitos do descobrimento* só foi possível pela relação de troca entre os colonizadores e os povos originários: “Como os produtores só travam contato social mediante a troca de seus produtos do trabalho, os caracteres especificamente sociais de seus trabalhos privados aparecem apenas no âmbito dessa troca” (Marx, 2012, s. p.).

A base do mito do espelho e da elevação do vidro como símbolo de desenvolvimento técnico, ou símbolo do progresso, não é resultado da mera interação entre produtores em diferentes níveis tecnológicos, ela é também resultado das relações de troca estabelecidas entre esses produtores. Na construção desse mito, as condições de produção e do comércio capitalista europeu entram em cena do mesmo modo que as condições climáticas no poema “erro de português” (1925), de Oswald de Andrade:

Quando o português chegou
Debaixo duma bruta chuva
Vestiu o índio
Que pena!

Fosse uma manhã de sol
O índio tinha despido
O português.
(Andrade, 1971, p. 177).

Isso nos leva para a abertura de “O entre-lugar do discurso latino-americano” (1971), em que Silviano Santiago lê uma passagem do conflito entre gregos e romanos lembrada por Montaigne em seus *Ensaaios* (1580). Nessa passagem, Santiago segue um raciocínio segundo o qual as condições econômicas são fundamentais para a determinação hierárquica das relações entre diferentes povos e culturas, mas também leva em conta, como Oswald de Andrade, a influência de circunstâncias que podem, num dado momento, abrir um espaço político para a inversão dos valores fixados pelo jogo econômico. É, em todo caso, uma leitura própria do pensamento antropólogo de Oswald de Andrade: “a transformação permanente do Tabu em totem” (Andrade, 2017, s. p.). No poema de Oswald, o clima é a contingência em questão; no episódio analisado por Silviano Santiago, a contingência é a guerra:

Na hora do combate, instante decisivo e revelador, no momento em que as duas forças contrárias e inimigas devem se perfilar uma diante da outra, arrancadas brutalmente da sua condição de desequilíbrio econômico, corporificadas sob a forma de presente e guerra, o rei Pirro descobre que os gregos subestimavam a arte militar dos estrangeiros, dos bárbaros, dos romanos. O desequilíbrio instaurado pelos soldados gregos, anterior ao conflito armado e entre os superiores causa de orgulho e presunção, é antes de mais nada propiciado pela defasagem econômica que governa as relações entre as duas nações. No momento exato em que se abandona o domínio restrito do colonialismo econômico, compreendemos que muitas vezes é necessário inverter os valores que definem os grupos em oposição e, talvez, questionar o próprio conceito de superioridade. (Santiago, 2013, s. p.).

Esse momento de suspensão do desequilíbrio econômico é exatamente o oposto do resultado obtido pelo mecanismo que encontramos no mito do espelho. Este último, como vimos, expõe e reforça as diferenças e as desigualdades. Podemos até mesmo dizer que em episódios como o do encontro entre o indígena e o espelho, narrado por Santa Rita Durão em *Caramuru*, este dispositivo não só expõe e reforça os estados de desequilíbrio entre sujeitos de origens distintas como também constrói a subjetividade desses agentes sociais a partir de suas próprias condições produtivas. Isto porque o momento do escambo, da compra e venda, da troca de “presentes”, é justamente o momento em que a guerra ou o conflito direto querem ser evitados ou precisam ser evitados. É o momento em que a conquista e a subjugação do outro não são atingidas por meios bélicos, mas por meios “pacíficos”, quase sempre escamoteados por um sistema diplomático de troca de benefícios, vantagens e interesses recíprocos. No fim, o desenho que encontramos

no mito do espelho é a conveniência da economia colonialista para os “descobridores”, por se tratar de um meio menos arriscado para se alcançar determinadas conquistas. Obviamente a história também está repleta de episódios que comprovam o caráter decisivo das condições econômicas e tecnológicas na definição de “vencedores e vencidos”, o que de um ponto de vista pragmático assegura a lógica da dominação. O inverso, aliás, é igualmente relevante, uma vez que “a guerra e a corrida armamentista têm sido, desde os primórdios do capitalismo, as condições do desenvolvimento econômico e da inovação tecnológica” (Alliez; Lazzarato, 2021, p. 17).

Por outro lado, o comércio, assim como a religião, tornou possível aos invasores adentrar na subjetividade dos povos indígenas e “conquistá-los” com um esforço muito menos oneroso do que o conflito armado, conquistá-lo não pelas armas, mas pelo artifício, e, em último caso, pelo discurso, considerado por Antoine Compagnon o “último refúgio da propriedade” (Compagnon, 2007, p. 155).³

O mito do espelho é o ponto arcaico da discussão posterior a respeito da relação entre um “modelo avançado” e a sua “cópia atrasada” nas artes de países do Novo e do Antigo Mundo: a subjetividade do artista latino-americano, e consequentemente as suas concepções estéticas, passam pelo contato especular com o modelo colonizador no qual ele vê o seu reflexo e contra o qual ele trava o seu embate criativo. O espelho trazido pelo colonizador reflete a imagem de um mundo novo nem sempre alinhado com as suas expectativas. As consequências desse dispositivo são visíveis nas principais discussões a respeito da “dependência cultural” de países em desenvolvimento, mas elas também implicam uma reflexão incontornável a respeito de outros esquemas de subordinação e acerca do papel do escritor no enfrentamento das desigualdades sociais.

Em seu ensaio “Nacional por subtração” (1986), Roberto Schwarz diz que “brasileiros e latino-americanos fazemos constantemente a experiência do caráter *posticho*, *inautêntico*, *imitado*, da vida cultural que levamos” (Schwarz, 2014, s. p.). Ele cita alguns exemplos que “comportam o sentimento entre a realidade nacional e o prestígio ideológico dos países que nos servem de modelo” (Schwarz, 2014, s. p.). Uma reação a esse estado de coisas, tida por Schwarz como ilusória, é a rejeição anti-imperialista do modelo metropolitano, que tem como resultado a busca por uma vida intelectual livre de influências estrangeiras. Esse movimento teria um “fundo nacional genuíno”, baseado nas categorias de originalidade e autenticidade, também ilusórias. “O resíduo”, diz ele, “nesta operação de subtrair, seria a substância autêntica do país” (*Ibidem*). Também o chamado paradigma da formação, visando a constituição e consolidação de instituições amparadas num projeto de identidade nacional, buscaria o “próprio” e o “autêntico” do país em seu processo de modernização.

³ A afirmação de Compagnon acompanha as palavras de Michel Foucault em A ordem do discurso: “[...] le discours n’est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais ce pour quoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s’emparer [O discurso não é simplesmente o que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo para que, aquilo por que lutamos, o poder do qual procuramos nos apropriar]”. (Foucault, 1971, p. 12).

Tal paradigma teve como grande representante nos estudos literários a *Formação da literatura brasileira*, de Antonio Candido (Nobre, 2012, s. p.) Segundo Schwarz, os movimentos de fundo nacionalistas teriam perdido espaço com a internacionalização do capital, mercantilização e presença da mídia a partir dos anos 1960. Para uma geração posterior, acostumada à comunicação de massas e à presença do imperialismo norte-americano, o nacionalismo ganharia ares arcaicos e provincianos (Schwarz, 2014, s. p.). Ele sofreria a crítica de um movimento de tendência “globalista” ou “universalista”, para o qual a busca por autenticidade não teria nenhuma razão de existir.

Assim como os nacionalistas atacavam o imperialismo e eram lacônicos quanto à opressão burguesa, os antinacionalistas de agora assinalam a dimensão autoritária e atrasada de seu adversário, com carradas de razão, o que no entanto faria crer que o reinado da comunicação de massa seja libertário ou aceitável do ponto de vista estético. Uma oposição crítica e moderna, conformista no fundo. Outra inversão imaginária de papéis: embora se estejam encarreirando no processo ideológico triunfante de nosso tempo, os “globalistas” raciocinam como acossados, ou como se fizessem parte da vanguarda heroica, estética ou libertária, de inícios do século. Alinham-se com o poder como quem faz uma revolução. Na mesma linha paradoxal, observe-se ainda que imposição ideológica externa e expropriação cultural do povo são realidades que não deixam de existir porque há mistificação na fórmula dos nacionalistas a respeito. Estes mal ou bem estiveram ligados a conflitos efetivos e lhes deram alguma espécie de visibilidade. Ao passo que os modernistas da mídia, mesmo tendo razão em suas críticas, fazem supor um mundo universalista que, este sim, não existe. Trata-se enfim de escolher entre o equívoco antigo e o novo, nos dois casos em nome do progresso. (Schwarz, 2014, s. p.).

Dois pontos presentes nesta passagem serão decisivos para a análise de Schwarz e para as suas conclusões posteriores: a “imposição ideológica externa” (o modelo) e a “expropriação cultural do povo”, que uma vez submetido a um regime de opressão burguesa não teria acesso às inovações tecnológicas e culturais (a cópia) dos países desenvolvidos, ficando estas restritas ao domínio das elites. Esses pontos levam Schwarz a concluir com um argumento inatacável de que a causa do mal-estar da cultura imitada e copiada não é tanto o fato de ela ser postíça ou imitativa, mas sim por ela expressar um desajuste interno resultante de um conflito de classes. Nesse esquema, pelo menos desde o século XIX, uma elite intelectual em sintonia com as ideias de progresso cultivadas no primeiro mundo passa a denunciar o descompasso entre a importação de costumes, leis, bens culturais, etc., e o atraso efetivo no qual vive a maior parte da população. Para Schwarz, esse é o foco do problema na visão da elite intelectual ligada nas tendências dos países desenvolvidos: a alienação do povo aos bens culturais, aos avanços políticos e econômicos. Mas a questão está longe de ser simples. Também não basta tomar como verdadeira a ideia de que a solução seria a inclusão da classe trabalhadora no processo modernizador, isto é, ao progresso. O que ele chama em

dados momento de “cultura reflexa”, ao se apresentar como progresso, atinge então um paradoxo muito bem resumido por Marcos Nobre em seu artigo “Depois da ‘formação’” (2012). Aqui, Marcos Nobre trata do ensaio “As ideias fora do lugar” (1973), de Roberto Schwarz, que já nessa época ensaiava a crítica feita em “Nacional por subtração”:

[...] o “moderno” [diz Schwarz], ele mesmo, serve de legitimação ideológica para o “atraso”, ao qual se imbrica necessariamente. Ou seja, o “moderno”, tal como se apresenta no abstrato e etéreo modelo europeu importado, não é efetiva alavanca de progresso, não serve à modernização autêntica que o paradigma da formação tem em vista. Entretanto, essas “ideias fora do lugar” cumprem papel fundamental na lógica de dominação periférica, isto é, estão, de fato, em seu devido lugar. O “moderno” sanciona uma forma de dominação na qual sua promessa de realização é uma quimera, e, no limite, deboche. (Nobre, 2012, s. p.).

O paradoxo: a “modernização”, feita nos moldes de uma “cultura reflexa”, serve à manutenção do “atraso”. É de forma revigorada a volta do dispositivo operante no mito do espelho: o desenvolvimento tecnológico do europeu reflete o atraso dos povos originários, agora com uma roupagem menos colonialista. Mas, analisando detidamente, e com extrema sobriedade, o processo histórico de um contexto político-econômico-cultural interno, Roberto Schwarz transpõe o mesmo mecanismo para outros atores, uma elite burguesa, com acesso aos produtos do “progresso”, assume o papel da metrópole e uma classe subordinada a um regime de exploração do trabalho, expropriada dos meios de produção e bens culturais, assume o papel periférico na lógica do capitalismo-desenvolvimentista. Um pequeno ajuste nas lentes do microscópio permite uma visualização por assim dizer mais específica do problema, uma visualização localizada.

Nessa mesma época, embora com lentes distintas, Silviano Santiago destaca “a situação e o papel do escritor latino-americano, vivendo entre a assimilação do modelo original, isto é, entre o amor e o respeito pelo já-escrito, e a necessidade de produzir um novo texto que afronte o primeiro e muitas vezes o negue” (Santiago, 2013, s. p.) Mas a conexão do problema abordado por Silviano com o mito do espelho engendrado pelo colonialismo se torna mais visível quando formulamos a seguinte expressão: da mesma forma que o indígena via no espelho e na manipulação do vidro a tensão entre as suas tecnologias e as do colonizador, o “escritor latino-americano” vê um espaço político entre as tecnologias do “modelo” (a obra de referência) e as do seu projeto ou realização artística (a “cópia”). A partir dessa observação de ordem técnica ele pode operar um tensionamento das camadas hierárquicas, assimilar os dados que lhe são entregues ou romper com eles, rearranjar as regras do jogo ou subvertê-las. Na opinião de Silviano Santiago, é justamente

a disposição da técnica que define o resultado das interações entre o modelo e o exercício criativo do “escritor latino-americano”, e, embora isto não esteja dito de maneira tão objetiva em seu ensaio, é o que se nota quando ele propõe uma mudança do paradigma investigativo da crítica literária – baseado num esquema de “fontes e influências” – para uma metodologia na qual a observação da técnica passa a ser uma das funções prioritárias do trabalho crítico. Voltando um pouco à definição fetichista da mercadoria dada por Marx (“a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas”), pode-se dizer que onde a crítica de fundo investigativo denunciada por Silviano Santiago veria um *fantasma* do original, haveria um *trabalho* a ser descrito. Mas, a despeito dos paralelismos ensaiados aqui, o fundo teórico do texto de Silviano Santiago é menos a teoria crítica marxista do que a filosofia da diferença de Jacques Derrida e a antropologia de Claude Lévi-Strauss, o que é um fator preponderante na abordagem do problema.

Em seu ensaio “O artista como etnógrafo” (1992), Hal Foster apresenta uma tese sobre a transformação da crítica de arte e do engajamento da classe artística na segunda metade do século XX. Segundo a tese, o paradigma do autor como produtor, cujo foco de análise era o proletariado, passa a ter menos relevância do que o paradigma do autor como etnógrafo, que enfatiza um tipo de sujeito caracterizado como o “outro cultural/ ou étnico”. Em parte, a tese de Hal Foster explica por que “O entre lugar do discurso latino-americano” passa ao largo da discussão de classes e focaliza a sua leitura em um “outro cultural/étnico”: o “escritor latino-americano”. A base teórica de Santiago, fundamentada em boa medida na antropologia de Claude Lévi-Strauss, não deixa dúvidas a respeito da guinada etnográfica ou antropológica de sua análise.

Nesse novo paradigma o objeto da contestação ainda é em grande medida a instituição de arte capitalista-burguesa (o museu, a academia, o mercado e a mídia), suas definições excludentes de arte e artista, identidade e comunidade. Mas o sujeito da associação mudou [não é mais o trabalhador]: é o outro cultural e/ou étnico, em nome de quem o artista engajado mais frequentemente luta. Apesar de sutil, esse desvio de um sujeito definido em termos de relação econômica para um sujeito definido em termos de identidade cultural é significativo [...]. (Foster, 2017, s. p.).

Também é significativo o fato de que, ao mudarmos o foco de um sujeito definido em termos de relações econômicas, a afirmação de um discurso relativista a respeito das questões de fundo econômico torna-se um movimento óbvio e até mesmo coerente com o ponto de vista adotado por Silviano Santiago. Em “Nacional por subtração”, a observação de Roberto Schwarz a esse respeito é bastante expressiva:

Conforme sugere o lugar-comum, a cópia é secundária em relação ao original, depende dele, vale menos etc. Esta perspectiva coloca um sinal de menos diante do conjunto dos esforços culturais do continente e está na base do mal-estar intelectual que é nosso assunto. Ora, demonstrar o infundado de hierarquias desse gênero é uma especialidade da filosofia europeia atual, por exemplo, de Foucault e Derrida. Por que dizer que o anterior prima sobre o posterior, o modelo sobre a imitação, o central sobre o periférico, a infraestrutura econômica sobre a vida cultural e assim por diante? Segundo os filósofos em questão, trata-se de condicionamentos (mas são de mesma ordem?) preconceituosos, que não descrevem a vida do espírito em seu movimento real, antes refletindo a orientação inerente às ciências humanas tradicionais. Seria mais exato e neutro imaginar uma sequência infinita de transformações, sem começo nem fim, sem primeiro ou segundo, pior ou melhor. Salta à vista o alívio proporcionado ao amor-próprio e também à inquietação do mundo subdesenvolvido, tributário, como diz o nome, dos países centrais. De atrasados passaríamos a adiantados, de desvio a paradigma, de inferiores a superiores (aquela mesma superioridade, aliás, que esta análise visa suprimir), isto porque os países que vivem na humilhação da cópia explícita e inevitável estão mais preparados que a metrópole para abrir mão das ilusões da origem primeira (ainda que a lebre tenha sido levantada lá e não aqui). Sobretudo o problema da cultura reflexa deixaria de ser particularmente nosso, e, de certo ângulo, em lugar da almejada europeização ou americanização da América Latina, assistiríamos à latino-americanização das culturas centrais. Leiam-se, desse ponto de vista, “O entre-lugar do discurso latino-americano”, de Silviano Santiago, e “Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira”, de Haroldo de Campos.

Resta ver se o rompimento conceitual com o primado da origem leva a equacionar ou combater relações de subordinação efetiva. Será que as inovações do mundo avançado se tornam dispensáveis uma vez desvestidas do prestígio da originalidade? Tampouco basta privá-las de sua auréola para estar em condição de utilizá-las livremente e transformá-las de modo a que não sejam postíças. Contrariamente ao que aquela análise faz supor, a quebra do deslumbramento cultural do subdesenvolvido não afeta o fundamento da situação, que é prático. A reprodução de soluções de ponta responde a necessidades culturais, econômicas e políticas de que a noção de cópia, com sua conotação psicologizante, não dá ideia e as quais não especifica. Em decorrência[,] o exame desta noção, se ficar no mesmo plano, sofre de limitação igual, e a radicalidade de uma análise que passa ao largo das causas eficazes tem por sua vez alguma coisa de enganoso. Digamos que a fatalidade da imitação cultural se prende a um conjunto particular de constrangimentos históricos em relação ao qual a crítica de corte filosófico abstrato, como essa a que nos referimos, parece impotente. (Schwarz, 2014, s. p.).

A crítica de Schwarz demonstra uma situação kafkiana. O desenlace do nó certamente não é fácil. A negatividade da sua análise pesa principalmente sobre uma terrível contradição: a aderência do intelectual do terceiro mundo ao pensamento europeu, cuja conveniência para o europeu é visível, mas para o latino-americano nem tanto. É como se o monarca dissesse republicanamente que todos são iguais perante a lei, quando *ele* é a lei. Não se trata, claro, de uma crítica pouco difundida e que tem uma validade justa até os dias de hoje. Para Schwarz, era mais

uma vez o problema das ideias “fora do lugar” exatamente onde deveriam estar, segundo o ponto de vista dos países interessados na manutenção de sua hegemonia. Contudo, com o passar dos anos, essas ideias relativamente desajustadas ao panorama brasileiro e latino-americano dos anos 1970 encontrariam sua correspondência materialista e, portanto, deixariam de ser tão abstratas, ao menos no que diz respeito à “reviravolta estrutural” observada por Marcos Nobre no sistema econômico mundial e à tentativa dos Estados de se reajustarem a elas:

A partir de meados da década de 90, os sucessivos governos [do Brasil] se empenharam na construção de estratégias defensivas em momentos de crise econômica e no aproveitamento de oportunidades de crescimento em momentos favoráveis do cenário internacional. A nova lógica da integração econômica já não segue o padrão *inter-nacional* [sic]: os Estados Nacionais são “atores” decisivos, certamente; mas o mero fato de passarem a ser designados como “atores” (entre outros, portanto) já mostra muito da mudança estrutural ocorrida, dificilmente pensável até a década de 80. Se a conversa de que “não há mais centro nem periferia” desempenha papel ideológico nada desprezível, também ela, como todo dispositivo ideológico, tem seu momento de verdade: a subordinação já não se organiza mais primordialmente em termos de nações, países ou Estados. (Nobre, 2012, s. p.).

Trata-se de observar que a própria constituição de pensamentos como o de Silviano Santiago podem se reafirmar a depender da situação histórica em que são elaborados. Aliás, não me parece tão evidente que mesmo em sua época eles fossem tão abstratos e ineficazes, mas talvez seja possível que ainda hoje existam leituras de “O entre-lugar do discurso latino-americano” capazes de ignorar o pragmatismo necessário reivindicado pelo texto e buscar um dispositivo de neutralidade que não é nem superação dialética nem negatividade crítica. Nesse sentido, o problema apontado por Roberto Schwarz nos coloca as seguintes perguntas: é possível imaginar que nos dias de hoje o conceito de *entre-lugar* seja interpretado como um lugar confortável ou um espaço para reflexões filosóficas que não estão interessadas em lidar diretamente com o problema real do desequilíbrio entre países emergentes e desenvolvidos? É possível, além disso, pensá-lo fora desse contexto, acreditando que ele teria resolvido o problema da “cultura reflexa”, contornando a lacuna a respeito da expropriação cultural das classes trabalhadoras? O que é esse *entre* de que tantos falam ainda hoje? Ele é um ponto de chegada ou seria antes de tudo um ponto de partida?

Reler o ensaio de Silviano Santiago, agora com a distância temporal de meio século e numa chave distinta, pode nos mostrar que o *entre-lugar* não é exatamente o melhor lugar para o “escritor latino-americano” estar. Pode nos mostrar também que ele deveria ser um lugar *transitório*, com suas contradições óbvias, mas que merecia a devida atenção

dos críticos da época. Se o “corte filosófico abstrato” deu a entender que a subordinação poderia ser desativada nesse chamado “entre” é simplesmente porque é daí que ela sofre tensionamentos, ataques, contestações necessárias; e talvez seja por esse caminho que ela possa até mesmo vir a sofrer algum abalo. O equívoco está em supor que ela desapareça ou deixe de existir porque alteramos ou ajustamos o campo de visão, como o copo que deixaria de existir porque colocamos uma folha de papel entre ele e os nossos olhos. Os processos de subordinação se modificam, eles mudam em suas formas primordiais e conservam outras tantas, arrastando com elas velhos mecanismos – é o caso da sobrevivência do paradigma disciplinar no auge de uma sociedade do desempenho.⁴ Por essa razão, as formas de combatê-las não podem se cristalizar como categorias filosóficas abrangentes, genéricas e aplicáveis às mais diversas situações, elas devem ser pensadas como métodos de ação em contextos vivos da atividade social. Na minha opinião, é em seu aspecto de ação metodológica que a análise de Silviano Santiago tem de ser contemplada. Ainda que o problema da luta de classes não esteja colocado em seu ensaio, a sua observação carrega alguns componentes políticos de primeira ordem, bastante perceptíveis: as condições materiais de produção do escritor, a maneira como ele manipula o aparato técnico disponível e, por fim, a consciência de que a produção do seu objeto implica nela mesma a sua subjetividade.

Nosso trabalho crítico se definirá antes de tudo pela análise do uso que o escritor fez de um texto ou de uma técnica literária que pertence ao domínio público, do partido que ele tira, e nossa análise se completará pela descrição da técnica que o mesmo escritor cria em seu movimento de agressão contra o modelo original, fazendo ceder as fundações que o propunham como objeto único e de reprodução impossível. O imaginário, no espaço do neocolonialismo, não pode ser mais o da ignorância ou da ingenuidade, nutrido por uma manipulação simplista dos dados oferecidos pela experiência imediata do autor, mas se afirmaria mais e mais como uma escritura *sobre* outra escritura. (Santiago, 2013, s. p.).

Ao definir a função da crítica como uma observação do *uso* que o escritor faz de uma *técnica*, Silviano Santiago não propõe simplesmente que a crítica deixe de operar em função dum comparatismo que procura as faltas ou a fidelidade das formas em relação ao modelo, extraindo daí um juízo (de valor) sobre a relevância ou irrelevância duma obra, ele propõe também que a análise dos *usos* deve ser complementada pelo *partido* que o escritor tira dessa manipulação do repertório artístico. Isto significa observar não apenas a forma, mas também o lugar ocupado pelo escritor em relação às condições de produção nas quais ele está inserido. Contudo, convém ressaltar que o lugar ocupado pelo “escritor latino-americano” não o isenta de um *uso* e um *partido* determinados, pelo contrário, o seu lugar é justamente uma orientação para um movimento determinado de defesa e contra-ataque. A situação também exige mudanças nos métodos de análise da obra de arte. O conceito de obra já

⁴O sujeito de desempenho é mais rápido e mais produtivo que o sujeito da obediência. O poder, porém, não cancela o dever. O sujeito do desempenho continua disciplinado. Ele tem atrás de si o estágio disciplinar. O poder eleva o nível de produtividade que é intencionado através da técnica disciplinar, o imperativo do dever. Mas em relação à elevação da produtividade não há qualquer ruptura; há apenas continuidade.” (Han, 2019, p. 16).

não pode ser compreendido como um sistema autônomo, mas como um *produto* inserido numa cadeia de relações políticas, econômicas e sociais.

Se pensarmos historicamente o que isso implica, veremos que não se trata duma proposição muito diferente daquela que Walter Benjamin expôs em sua conferência “O autor como produtor”, pronunciada no Instituto para o Estudo do Fascismo, em 27 de abril de 1934.⁵ Na ocasião, Benjamin chama a atenção do seu público para a necessidade de artistas e críticos se afastarem das velhas categorias de análise e também de dicotomias infecundas, como era em sua opinião o tratamento do binômio “forma e conteúdo”: “o tratamento dialético dessa questão”, diz ele, “[...] não pode de maneira alguma operar com essa coisa rígida e isolada: obra, romance, livro. Ele deve situar esse objeto nos contextos sociais vivos” (Benjamin, 1987, p. 122). O filósofo diz ainda que a crítica materialista se esforçou em buscar respostas à pergunta sobre qual seria a dialética duma obra com as relações de produção de uma época, se a obra é compatível com elas, e, portanto, reacionária, ou se tem por objetivo transformá-las, e, portanto, é revolucionária. Mas para Benjamin essa era uma pergunta difícil e ambiciosa que acaba levando a respostas muito vagas. Em lugar desta, ele propõe uma abordagem mais modesta, uma pergunta do tipo: “como ela [a obra] se situa *dentro* dessas relações? Essa pergunta visa imediatamente a função exercida pela obra no interior das relações de produção de uma época. Em outras palavras, ela visa de modo imediato a técnica literária das obras” (Benjamin, 1987, p. 122). Talvez seja exatamente essa a pergunta que Silviano Santiago preconiza à atividade crítica em “O entre-lugar do discurso latino-americano”. Ela pode ser formulada assim: como descrever a técnica da obra e a sua tendência, a sua posição em relação ao modelo? Penso ainda em outra pergunta semelhante: como o “escritor latino-americano” se situa *dentro* das relações de produção de sua época? A resposta de Silviano poderia ser: num *entre-lugar* que mais do que o seu “templo” – palavra utilizada por Silviano – é a sua trincheira, sua “clandestinidade”. Mais uma pergunta ainda: esse lugar permite em alguma hipótese que o “escritor latino-americano” seja compatível com as condições impostas pelo neocolonialismo?

Para Santiago, ao menos em “O entre-lugar do discurso latino-americano”, a resposta é categoricamente negativa. Contudo, essa resposta não vem tanto de um lugar, ela vem principalmente do *uso* que o escritor faz de uma técnica, conceito designado por Benjamin em sua palestra como “aquele conceito que torna os produtores literários acessíveis a uma análise imediatamente social, e, portanto, a uma análise materialista” (Benjamin, 1987b, p. 122). Por isso também fica subentendida na elegância e na erudição das palavras de Silviano Santiago uma cobrança pelo posicionamento do “escritor latino-americano”. O seu movimento não pode ser ingênuo nem conformista, não pode ser reacionário, diria Benjamin, mas progressista, revolucionário em relação às condições produtivas de sua época e de seu espaço. Dadas

⁵ Ano da ascensão de Hitler ao poder.

as condições, o seu movimento deve ser um gesto de *agressão* contra o modelo, um gesto de *transformação* em relação ao aparelho produtivo: “fazendo ceder as fundações que o propunham como objeto único e de reprodução impossível”, diz Santiago, levando em consideração talvez as mesmas observações realizadas por Walter Benjamin, em 1935-1936, sobre a obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica, por meio das quais o filósofo relata os abalos sofridos pelas categorias de *aura* e *autenticidade* em face do desenvolvimento técnico da fotografia e do cinema (Benjamin, 1987a, p. 165-196).⁶ Essas categorias, compreendidas na expressão “modelo original”, precisam ser modificadas pelo escritor. O conceito de *entre-lugar* não as torna menos influentes nos esquemas de composição, não as pulveriza, liberando da consciência o regime opressor e as situações efetivas de subordinação vigentes em primeiro ou segundo plano.

Assim como Roberto Schwarz, Walter Benjamin também estava preocupado com o impasse gerado por conta da expropriação cultural dos trabalhadores diante dos progressos técnicos, políticos e intelectuais. Essa também era a preocupação de Trotski, que coloca a questão em termos internacionais, mesmo discutindo a situação específica da União Soviética. Seu embate com o chamado realismo social foi registrado no artigo “A cultura e a arte proletárias” (1922-1923), escrito para o jornal *Pravda* e depois publicado em *Literatura e revolução*: “O proletariado era e continua a ser uma classe não-possuidora – diz Trotski –, o que lhe restringe extremamente a possibilidade de iniciar-se nos elementos da cultura burguesa, integrada para sempre no patrimônio da humanidade” (Trotski, 2007, s. p.). Na sua opinião, a solução desse problema não seria a implementação de uma cultura proletária ou arte do proletariado, mas a tomada do aparato cultural burguês pela classe trabalhadora. O problema não era tanto a cultura burguesa, como a cultura reflexa não o era para Schwarz, mas a elitização dessa cultura, a desapropriação sistemática desses bens ao trabalhador. Embora em contextos históricos radicalmente distintos, as observações de Trotski e Schwarz se equiparam na análise do posicionamento da classe trabalhadora na sociedade capitalista. O papel do intelectual progressista nesse cenário, levando em conta a sua localização burguesa na luta de classes, aparece como objeto de investigação contraditório e problemático. É um lugar ambíguo, semelhante ao que Silviano Santiago define como *entre-lugar*. Benjamin não deixa de dar a devida atenção a esse papel em sua conferência de 1934. “O lugar do intelectual na luta de classes – diz ele – só pode ser determinado, ou escolhido, em função de sua posição no processo produtivo” (Benjamin, 1987b, p. 127). Por isso ele não deve ser o lugar de “protetor” ou “mecenaz ideológico”, definido por Benjamin como um lugar “impossível” em termos progressistas. O intelectual, segundo ele, não pode ser aquele que se posiciona *ao lado* do proletariado, isto é,

⁶Quando Walter Benjamin observa que o desenvolvimento técnico “emancipa” a obra de arte de sua aura, revelando o caráter histórico e extrínseco dessa categoria, ele não nos fala duma “morte da aura” ou dum “fim da aura”; o que a sua análise demonstra é um deslocamento dessa categoria para um plano secundário.

não pode ser uma *paródia* do proletariado, ele precisa criar condições de acesso, rupturas, passagens, espaços pelos quais o mundo do trabalho se expresse com a sua própria voz, o que só pode se realizar por meio de uma modificação nas técnicas literárias empregadas pelo autor:

O que se propõe são inovações técnicas, e não uma renovação espiritual, como proclamam os fascistas. [...] Limito-me aqui a aludir à diferença essencial que existe entre abastecer um aparelho produtivo e modificá-lo. [...] abastecer um aparelho produtivo sem ao mesmo tempo modificá-lo, na medida do possível, seria um procedimento altamente questionável mesmo que os materiais fornecidos tivessem uma aparência revolucionária. (Benjamin, 1987b, p. 127-128).

Essa distinção entre inovações técnicas e inovações espirituais deve ser enfatizada, assim como a possibilidade de um progressismo aparente, restrito ao discurso, sem efetivo impacto no campo social. A análise das obras literárias em seu aspecto teórico, espiritual, tendencioso, nem sempre atende às necessidades objetivas da análise política e estética. Portanto, quando Silviano Santiago explica o método que deveria ser adotado pelo crítico, os conceitos de *técnica* e *partido* necessitam ser encarados como conceitos indissociáveis, como são para Walter Benjamin os conceitos de *qualidade literária* e *tendência política correta*. Nesse sentido, a análise da técnica literária ou do *uso* de uma técnica precisa ir além da manutenção e da afirmação do conceito de *entre-lugar*, ou ainda, precisa ir além da exaustão desse conceito como algo estável e gerador de estabilidade. Nas entrelinhas do ensaio de Silviano Santiago, a modificação do aparelho produtivo, na medida do possível, aparece como uma tarefa inalienável ao “escritor latino-americano”. Isso também vale para o crítico, cuja atividade deve “descondicionar o leitor, tornar impossível sua vida no interior da sociedade burguesa e de consumo” (Santiago, 2013, s. p.). O desconforto do entre-lugar pode ser confortável para o pensamento inerte, mas ele é insuportável para o pensamento materialista dialético. Esse lugar, frequentemente tido como um lugar indeterminado, precisa ter a sua determinação mais reafirmada do que nunca, caso contrário o problema da “cultura reflexa” e do papel do “escritor latino-americano” diante dela continuará sendo para muitos apenas uma questão ideológica, uma solução ineficaz, falsamente pacífica, encoberta por uma cortina filosófica. É contra esse tipo de pensamento que a opinião do militante indígena Ailton Krenak se insurge em “Guerras da conquista”, primeiro episódio da série documental *Guerras do Brasil.doc*, dirigido por Luiz Bolognesi:

Nós estamos em guerra [diz Ailton]. Eu não sei por que você está me olhando com essa cara tão simpática. Nós estamos em guerra. O seu mundo e o meu mundo estão em guerra. Os nossos mundos estão todos em guerra. A falsificação ideológica que sugere que nós temos paz é pra gente continuar mantendo a coisa funcionando. Não tem paz em lugar nenhum. É guerra em todos os lugares, o tempo todo. (Guerras, 2019).

Referências

ALLIEZ, Éric; LAZZARATO, Maurizio. *Guerras e Capital*. Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Ubu, 2021.

ANDRADE, Oswald de. Erro de português. In: ANDRADE, Oswald de. *Obras completas, v. 7, poesias reunidas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971. p. 177.

ASSIS, Machado de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: Penguin-Companhia, 2014.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas, v. 1*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987a. p. 165-196.

BENJAMIN, Walter. O autor como produtor. Conferência pronunciada no Instituto para o Estudo do Fascismo, em 27 de abril de 1934. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas, v. 1*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987b. p. 120-136.

CAMINHA, Pero Vaz de. *A carta de Pero Vaz de Caminha*. [S.l.]. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional. Disponível em: http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf. Acesso em: 2 fev. 2021.

CANDIDO, Antonio. Movimento e parada. In: CANDIDO, Antonio. *Na sala de aula*. São Paulo: Ática, 1986. p. 7-19.

COLÓN, Cristóbal. *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón*. Madrid: Viuda de Hernando, 1892.

COMPAGNON, Antoine. Uma economia da escritura. In: COMPAGNON, Antoine. *O trabalho da citação*. Tradução de Cleonice P. B. Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1996. p. 153-155.

DURÃO, José de Santa Rita. *Caramuru: poema épico*. [S.l.]. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional. Disponível em: http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/caramuru.pdf. Acesso em: 2 fev. 2021.

FOSTER, Hal. O artista como etnógrafo. In: FOSTER, Hal. *O retorno do real*. São Paulo: Ubu, 2017. [Ebook]

FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours*. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970. [S.l.]. Paris: Gallimard, 1971.

GUERRAS da conquista. (Temporada 1, ep. 1). *Guerras do Brasil* [seriado]. Direção: Luiz Bolognesi. Ilustrações: Mauricio Negro. Roteiro: Felipe Milanez e Luiz Bolognesi. Produção: Laís Bodanzky e Luiz Bolognesi. Brasil: Buriti Filmes, 2018. 1 vídeo. 26 min., son., cor. Disponível em: https://tamandua.tv.br/filme/default.aspx?name=as_guerras_da_conquista. Acesso em: 15 abr. 2021.

HAN, Byung-Chul. Além da sociedade disciplinar. *In*: HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. 2. ed. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2019. p. 15-19

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Tradução de Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo. *In*: JINKINGS, Ivana; SADER, Emir (org.). *As armas da crítica: antologia do pensamento de esquerda*. Tradução de Paula Almeida *et al.* São Paulo: Boitempo, 2012. [E-book]

NOBRE, Marcos. *Depois da "formação"*. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/depois-da-formacao/>. Acesso em: 6 de abr. 2021.

SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano. *In*: SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2013. [E-book]

SCHWARZ, Roberto. Nacional por subtração. *In*: SCHWARZ, Roberto. *As ideias fora do lugar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. [E-book]

TROTSKI, Leon. A cultura e a arte proletárias. *In*: TROTSKI, Leon. *Literatura e revolução*. Tradução de Luiz Alberto Moniz Bandeira. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. [E-book]

The Myth of the Mirror: Silviano Santiago and the Discomfort of the Space In-Between in Latin American Discourse

ABSTRACT:

This work is an attempt at a historical re-reading of an important debate raised by Silviano Santiago in the 1970s about the ideas of model and copy. It focuses on the problems of technical development and the role of the writer within its productive conditions. The study is based on considerations by Karl Marx and Walter Benjamin on the role of technical development in the structure of social relations. The text analyses the possible creation of the myth of the mirror as a paradigm of the supposed superiority of the colonizer in relation to the indigenous, symbolizing the dialectic of civilization/barbarism. To this end, the essay "Latin American discourse. The Space In-Between" (1971) and its search for alternatives to the dialectic between the "original model" of the colonizer and the "copy" of the Latin American writer are taken up as the focus of the discussion; the main proposal of this study is that the myth of the mirror is the archaic point of the problem and that it is from the mirror brought by the colonizer that the reflection of the New World can be seen.

Keywords: Silviano Santiago. Space in-between. Latin America.