

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

Gilcilene Dias da Costa

Trilogia antropofágica
[a educação como devoração]

Porto Alegre
2008

Gilcilene Dias da Costa

Trilogia antropofágica
[a educação como devoração]

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de doutora em educação.

Orientador:
Prof. Dr. Tomaz Tadeu da Silva

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Tomaz Tadeu da Silva (Orientador)

Prof. Dra. Sandra Corazza (PPGEDU/UFRGS)

Prof. Dr. Donaldo Schöler (UFRGS)

Prof. Dr. Wladimir Garcia (UFSC)

Porto Alegre
2008

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

C837t Costa, Gilcilene Dias da
Trilogia antropofágica [a educação como devoração] [manuscrito] /
Gilcilene Dias da Costa, orientador: Tomaz Tadeu da Silva. – Porto Ale-
gre, 2008.
190 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Fa-
culdade de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação, 2008,
Porto Alegre, BR-RS.

1. Antropofagia. 2. Desejo. 3. Filosofia. 4. Educação. 5. Cultura. I. Silva,
Tomaz Tadeu da. II. Título.

CDU – 37

Ao meu amado Valdinei

E queridas filhas Laura e Isabela

– Porque nesse percurso nos tornamos muito mais que uma família. Obrigada por essa aurora, por essa luz, por esse esplendor que em mim fez renascer uma nova alma – alma de criança.

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal do Pará, especialmente a Pró-Reitoria de Pesquisa e Planejamento e o Campus Universitário de Altamira, pela política de incentivo à capacitação de professores. Agradeço a liberação institucional de tempo integral nesses anos de curso, que me favoreceu uma total disponibilidade e dedicação aos estudos e a elaboração desta Tese. À CAPES, pelo fomento à pesquisa e subsídio financeiro durante a realização deste curso.

Ao Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRGS, pela gentil acolhida nesta amável cidade, e a todos os professores e professoras desta Instituição que contribuíram para o refinamento intelectual de minha formação, através de aulas e demais produções acadêmicas. Agradeço aos funcionários do Programa, pela formosa atenciosa no trato das questões administrativas.

Ao Tomaz, querido orientador, uma homenagem ao Mestre na sublime acepção da palavra: primeiramente me acolheu com simpatia e generosidade em seu grupo de orientação, e em seguida me mostrou que o rigor e o refinamento intelectual são as condições para um pensamento que se quer livre e desregrado. Sou grata pelos seminários das segundas à noite, com suas rajadas e sacudidas emanadas de sua voz distinta e dedicada no fazer de cada aula. Agradeço as muitas contribuições e revisões de leitura feitas ao texto desta tese. A ti, Tomaz, a minha admiração afetiva e esta amizade deferente que levarei como bons momentos desses anos de convivência e ensinamentos.

Ao conjunto de professores, alunos e bolsistas da Linha de Pesquisa Filosofias da Diferença e Educação, pela atmosfera de confabulações, de performances artísticas e intelectuais que animam o pensamento e a pena a que ousem experimentar outros modos de expressar aquilo que se lê, sente e subverte. Aos colegas do grupo de orientação (Angélica, Carmen, Jamer, Nara, Talita, e outros que por mim passaram), pelas contribuições e sugestões que alimentaram a feitura deste trabalho quando das produtivas sessões de orientação.

À Sandra Corazza, professora das forças delirantes, a quem devo o bom encontro com Nietzsche a partir de seus seminários. Obrigada mais uma vez por aceitar participar da sessão de defesa desta tese e por compartilhar desta ânsia antropofágica que nos move em muitas direções.

Ao Wladimir Garcia, pelo intercâmbio de textos e influências autorais que ajudaram a nutrir o escopo deste estudo desde a proposta. Certamente a sua “Ilha” já não é nem insular nem distante, já que sempre o temos prazerosamente por perto. Obrigada por estar presente ao meu trabalho mais uma vez.

Ao Donaldo Schüler, estimado professor, a quem tive o prazer de acompanhar em suas errâncias filosóficas e literárias nos Cursos de Filosofia Contemporânea em São Leopoldo, e outros espalhados pelas adjacências de Porto Alegre. Obrigada por aceitar o convite para participar da avaliação final desta tese.

Aos meus amigos e amigas: Fabiana, Eracy, Ruth, Sérgio, João, André, Marcelo, Gilberto, Fátima, Leandro, Luis Fernando, Márcia, Madalena, Saraí, Ique, Regina, Débora. A amizade de vocês é algo que guardo com muito carinho. Sinto saudades de um tempo que não mais retorna (o bar da Faced, os jantares, os churrascos de fim de semana), mas alegro-me por tê-los assim tão perto dentro de mim, mesmo na distância que a quase todos separa.

À Fabiana e ao Eracy, à Ruth e ao Tomaz, minhas queridas comadres e queridos compadres, obrigada pelas bênçãos da Laura e da Isabela. Um gesto de amizade que estreitou ainda mais o afeto que temos uns pelos outros.

À Martina e ao Edgar, com os seus Cassiano e Catarina, amigos sem os quais o Parque da Redenção não teria o menor sabor e alegria.

À minha família, aos de longe e aos de perto, suporte e fortaleza nesse percurso. Serei eternamente grata: À minha amada mãe Iraídes, por se dispor a vir me ajudar de tão longe no cuidado com a Laura e a Isabela. Agradeço o carinho, a dedicação e as orações que nunca me desamparam em qualquer momento. À minha querida irmã Ghislaine, obrigada pela alegre convivência em Porto Alegre, e por ter participado generosamente do nascimento da Laura e da Isabela. Esta amizade guardo comigo com muito amor e carinho. Aos queridos cunhados, Celeste e Sérgio, que aceitaram estar aqui por tanto tempo a fim de nos auxiliar no cuidado sempre afetuoso com as sobrinhas. À Sabiane, pela amizade e ajuda na organização da casa. Às minhas filhas muito amadas, Laura e Isabela, por esse contentamento que me veio há pouco mais de três anos. Obrigada pela maternidade, pelos sorrisos e afagos e por suportarem os momentos de ausência em função do trabalho. Ao meu marido Valdinei, companheiro amabilíssimo e pai muito dedicado. Nossos cafés noturnos renderam a cumplicidade dos nossos trabalhos, que se teceram conjuntamente sendo um o estimulante do outro. A vocês todos/as o meu MUITO OBRIGADO!

RESUMO

Antropofagia e Desejo. É em torno desses conceitos que se tece a *trilogia* desta tese. Uma combinação de elementos extemporâneos os mais dispersos (um misto de canibalismo ritual, soberania do desejo e anarquia coroada), que se unem dando margem ao aparecimento, no tempo e no espaço, de uma força devoradora que se quer criadora e imperiosa na educação. Uma maquinaria da produção desejante, que põe em funcionamento um modo de pensar a educação como desejo de aprender e potência de saber, contrapondo-se a uma apatia de aprender e inércia de saber. Uma geografia nômade, que distribui conceitos, personagens e situações num labirinto de forças, apetites, perversões, fabulações e ardis. A *antropofagia* é o princípio devorador e mote de toda a criação. As análises se alimentam dos vestígios deixados por alguns de seus intercessores: Hobbes, e suas investidas no conceito de *homi hominis lupus*; Nietzsche, e suas análises sobre a *moralidade do costume*; Artaud, e a *crueledade* que se inscreve nos corpos sem órgãos; Agamben, e a *sacralidade* da vida como insígnia dos processos de inclusão e exclusão da vida política; Deleuze e Guattari, e o campo do *desejo* como produção maquínica que atravessa as diferentes formações sociais. De Heliogábalo a Sexta-Feira a Macunaíma, os conceitos se mesclam, se desfazem ou se refazem, em ímpeto devorador. A trilogia pode ser delineada da seguinte forma: Primeiro, uma incursão no uso *primitivo* do conceito de antropofagia, como um mal inveterado da natureza humana. Em seguida, um uso *imperial* do conceito: o universo dos reis e dos deuses que convertem a crueldade em anarquia e perversão. Finalmente, um uso *moderno* do conceito: a devoração de Outrem, um perspectivismo distorcido, contrário à devoração do Outro, indivíduo real da cultura. No *theatrum anthropophagicum*, destaque para o Teatro da Crueldade, armado entre forças que se entredevoram na eterna luta entre bem e mal. A cena antropofágica tupiniquim ganha relevo e irreverência, com rigor e crítica; nela, não é apenas o europeu que é devorado com o seu modelo de importação, também os “mentores” do Movimento são devorados com o seu *ethos* da nova cultura: *cultura da exportação*. Antropofagia e desejo são, portanto, os fios condutores de um pensar que se volta para a educação com alegria e desejo de recriação, procurando espantar os espíritos gravíticos e acabrunhados que a impedem de voar livremente.

PALAVRAS-CHAVE: Antropofagia. Desejo. Filosofia. Educação. Cultura.

RÉSUMÉ

L'anthropophagie et le désir : tels sont les concepts autour desquels est tissée la trilogie qui compose le présent travail. Une combinaison d'éléments extemporains les plus dispersés - un mélange de cannibalisme rituel, de souveraineté du désir et d'anarchie couronnée - et qui s'unissent en laissant place au surgissement dans le temps et dans l'espace, d'une forme dévoratrice volontairement créatrice et impérieuse au sein de l'éducation. Une machinerie de la production désirante met en branle un mode de penser l'éducation comme un désir d'apprendre et comme une puissance de connaître. Elle s'oppose à l'apathie de l'apprentissage et à l'inertie du savoir. Une géographie nomade distribue des concepts, des personnages et des situations dans un labyrinthe de forces, d'appétits, de perversions, d'affabulations et de ruses. L'anthropophagie est le principe dévorateur et le leitmotiv de toute la création. Elle fait de ses propres limites un point d'intersection et de déséquilibre constant. La présente étude se nourrit des vestiges laissés par quelques uns de ses intercesseurs : Hobbes et ses travaux concernant le concept d'« *homi hominis lupus* » ; Nietzsche et ses analyses de la « moralité de l'habitude » ; Artaud et la « cruauté » inscrite dans les corps sans organes ; Agamben et la « sacralité » de la vie comme insigne des processus d'inclusion et d'exclusion de la vie politique ; Deleuze et Guattari et le champ du « désir » en tant que production machinique qui traverse les formations sociales. D'Hélagabal à Vendredi et à Macunaïma, les concepts se mêlent, se défont ou se refont avec une impétuosité dévorante. La trilogie qui suit peut être figurée ainsi : elle est premièrement une incursion dans l'acception *primitive* du concept d'anthropophagie, vue comme un mal invétéré de la nature humaine ; vient ensuite un usage *impérial* du mot, qui fait intervenir l'univers des rois et des dieux convertissant la cruauté en anarchie et en perversion ; suit finalement une acception *moderne* du concept, selon laquelle la dévoration d'Autrui est entendue comme la mise en perspective déformée et contraire à la dévoration de l'Autre considéré comme individu réel de la culture. Dans le *teatrum anthropophagicum*, la Cruauté se pose entre des forces qui s'entre-dévorent dans la lutte éternelle entre le bien et le mal. Avec rigueur et critique, la scène anthropophagique *tupiniquim* gagne du relief et de l'irrévérence. Sur elle, ce n'est pas seulement l'Européen et son modèle importé qui sont dévorés, mais aussi les mentors du mouvement et leur *ethos* de la nouvelle culture dite d'exportation. L'anthropophagie et le désir sont ainsi les points d'articulation d'une pensée où l'éducation, en se trouvant associée à la joie et au désir de récréation, veut éloigner les esprits gravitiques et amers qui voudraient l'empêcher de voler librement.

MOTS-CLÉS: Anthropophagie. Désir. Philosophie. Éducation. Culture.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1** – *A cozinha antropofágica dos Tupinambás do Brasil* **23**
Theodore de Bry, Frankfurt 1592
Em: <http://www.antoranz.net/.../22-QZC09046smakosze.HTM>
[março/2006]
- Figura 2** – *A liberdade guiando o povo* **65**
[La liberté guidant le peuple]
Eugène Delacroix – Musée du Louvre, Paris
Em: http://www.historiadomundo.com.br/imagens/francesa_revolucao2.jpg
[dezembro/2007]
- Figura 3** – *A estrela de seis pontas* **91**
[Estrela de Davi; Selo do rei Salomão]
Em: <http://www.geocities.yahoo.com.br/erivsan/novaEra.html>
[abril/2006]
- Figura 4** – *Devoração totêmica* **94**
“O Guarani” – Giramundo Teatro de Bonecos
<http://www.giramundo.org/teatro/guarani.htm>
[abril/2006]
- Figura 5** – *O fogo encantado* **121**
Cordel do fogo encantado – encarte CD
Em: <http://www.google.com.br/imagens/>
[abril/2006]
- Figura 6** – *A luta de Jacó com o anjo* **148**
[La lutte de Jacob avec l'ange]
Eugène Delacroix – Eglise Saint Sulpice, Paris.
Em: <http://www.asies.org/images/illustra/delacroix.jpg>
[setembro/2007]

SUMÁRIO

1. ANTIPASTO	12
2. CENA ANTROPOFÁGICA [A devoração como ato]	22
2.1 LEI DO ANTROPÓFAGO	24
2.1.1 Os Canibais do Passado	24
2.1.2 Maquinaria Antropofágica	30
2.1.3 Heterogênese do conceito	40
2.1.4 Ascensão e Queda do Canibalismo	46
2.1.5 A “descida” Modernista	55
2.1.6 A Vida como Devoração	60
2.2. LEI DO DESEJO	66
2.2.1 O Mundo tem Fome	66
2.2.2 Antropofagia do Desejo	70
2.2.3 Re-Dobras das Fronteiras	74
2.2.4 A Natureza dos Princípios	87
2.2.5 O Princípio do Matriarcado	89
2.3. DEVORAR OUTRO/OUTREM	95
2.3.1 Devorar Outro ou Devorar Outrem, do Que se Trata?	95
2.3.2 A Perversão do Conceito	100
2.3.3 A Descoberta da Outra Ilha	105
2.3.4 A Natureza e Os Modos da Crueldade	108
2.3.5 O Mundo no Sujeito	113
2.4 A ANARQUIA COROADA	122
2.4.1 A Imanência dos Mundos	122
2.4.2 Forças e Não Formas	125
2.4.3 O duplo das Forças	130

2.4.4 Agenciamentos Literários	134
2.4.5 A Semiótica dos Afetos	140
2.4.6 Tudo é uma Questão de “Variação”	143
3. THEATRUM ANTHROPOPHAGICUM	147
3.1 ALUSÕES AO TEATRO DA CRUELDADE	149
3.1.1 Primeiro Ato: A cena monstruosa	152
3.1.2 Segundo Ato: A cena moral	162
3.1.3 Terceiro Ato: A cena tupiniquim	172
REFERÊNCIAS	183

Festim dos deuses!

A antropofagia está no ar. Como uma onda sonora, ela nos capta e nos lança para dentro de um limiar trágico da vida. Como uma tempestade, um vendaval, ela nos arrasa e nos destitui de nossos antigos territórios de certeza acerca de nós mesmos. Como uma atmosfera rarefeita, ela nos comprime junto ao corpo do animal que em nós grudou para nunca se afastar. Como uma geografia da carne, ela inscreve em nossos corpos as marcas dessa temível condição que a todo custo procuramos limar, mas da qual jamais podemos nos livrar. Como uma geografia do espírito, ela nos marca com o sinal da selvageria de um desejo que não está em nenhum lugar (posto que não é essência), mas que já tendo se concretizado certamente ocupa algum lugar.

Não tem jeito. Desde que o mundo é mundo, e desde que o homem é esse animal que se moralizou a duras custas, migramos pelo mundo desesperados: atravessamos desertos, habitamos cumes e montanhas, mergulhamos no infinito dos mares, planamos a esmo por entre as linhas do horizonte procurando aportar a nossa humanidade em um lugar o mais seguro ou o mais distante possível do espectro bestial que nos acompanha desde a natureza como um temível duplo. Antropofagia! Por causa dela a humanidade está sempre em apuros ou por um fio...

Mas *Eia!* Para fora, espíritos gravíticos e acabrunhados! Que a antropofagia é o nosso maior legado! Ela é o desejo que transborda, que excede a natureza sempre que nos pomos a criar, a inventar uma nova cultura. Ela é o nosso instinto primitivo – o instinto caraíba – senhor da rebelião de nossa gente. Ela é o ímpeto de-

* *s. m.* portata che si serve all'inizio di un pasto per stuzzicare l'appetito (Dizionario Garzanti online).

vorador de uma vontade que nos eleva e nos revigora, corpo e espírito. Ela é a vívida condição de uma força que nos move por inteiro, e por isso é condição de vida e criação. *Eia!* Antropófagos! Que de longe – ou sabe-se lá de onde – se aproxima aguerrida uma melodia primitiva em tom de saudação:

Catiti Catiti

Imara Notiá

Notiá Imara

Ipeju.

Um ritornelo musical. A cantoria mais parece uma saudação ancestral recém chegada por todos os lados. Vozes espectrais entoam a melodia que deflagra um ritual canibalesco em vias de se fazer. Convulsionadas em êxtase tupiniquim, elas se mesclam e se espalham por todos os espaços contagiadas pela euforia dos batuques e das canções vindas de um passado ainda mais presente. *Pau-Brasil*. Banquete dos deuses? Talvez. Isto mais parece uma espécie de autofagia. Oswald, Mário, Anita, Tarsila, Raul e muitos outros. Sim, aqui estão eles (é sentido!) a devorar a sua própria obra.

Antropófagos são eles. *Espíritos livres* ou “valentes confrades fantasmas, com os quais proseamos e rimos, quando disso temos vontade, e que mandamos para o inferno, quando se tornam entidades” (NIETZSCHE, 2000b, p. 9). São eles, esses confrades do passado, que mantêm a alma alegre e jovial sempre que um mal quer se abater, impiedoso. E o que querem, afinal, com a sua arte? Acaso restituir no presente (e para sempre) a cena primitiva nos mesmos moldes criados pela euforia do Movimento que a iniciou? Talvez não. Talvez revigorar a antropofagia. É isso! Uma antropofagia revigorada! A melhor das antropofagias exercida contra si mesma e expressa pela boca dos mais aptos intérpretes em linguagem teatral**. Palavras, frases, máximas, intervalos... Tudo compõe o revigorado cardápio literário da deglutição. Festa da devoração! Páginas e páginas de um *Manifesto* mais que atual, devoradas ao sabor da música e da poesia. *Pau-Brasil*.

** Refiro-me aqui especificamente a um espetáculo teatral ocorrido no “Porto Alegre em Cena” no ano de 2004, o qual protagonizou em letra, música e poesia a antropofagia brasileira inaugurada por Oswald de Andrade e outros ícones do Movimento Modernista dos idos de 1920. O espetáculo contou com a presença do escritor e músico Jorge Mautner.

Catiti Catiti/Imara Notiá/Notiá Imara/Ipeju. A música rapidamente contagiava a todos. Mais que uma melodia primitiva, ela é exortação. Exortação ao amor! Exortação aos primitivos! “*Lua Nova, ó Lua Nova, assopra em Fulano lembranças de mim*” (in *O Selvagem*, de Couto Magalhães). Lua nova, ó Lua Nova, eis-me aqui. Tu vens até mim? Eu sou o teu *Sim!* Somos todos antropófagos. Filhos de Rudá e Guaraci, e também de Tupã e Cairé. Somos todos vivos, sobreviventes. *Preguiçosos no mapa-múndi do Brasil*. Que importa! Fizemos foi carnaval. Fizemos os Gracos correrem com os seus amarelados manuais livrescos. Não comemos enlatados! Temos sangue quente correndo nas veias. Ímpeto devorador! Impossível vivermos sem esse desejo que nos sacode desde dentro.

A cena antropofágica. Com ou sem efusão de sangue, ela se desenrola. E como expressá-la senão por esta imagem cara a Oswald: “A Poesia Pau-Brasil é uma sala de jantar domingueira, com passarinhos cantando na mata resumida das gaiolas, um sujeito magro compondo uma valsa para flauta e a Maricota lendo o jornal, onde anda todo o presente” (ANDRADE, 1924). Mais que isso. A cena parece sugerir um verdadeiro convite à devoração. Crueldade, carnificina não há. Derramamento de sangue, espetos de corpos no moquéim também não. Não, de certo modo. Pois, qual antropofagia não implica necessariamente um corte sangrento na natureza das formas a serem devoradas? E qual antropofagia não rebenta e não deforma aquilo tudo que já se deu por consumado?

O *mundus novus* que se descortina não corresponde a uma paisagem primitiva, composta de retratos pitorescos de uma parte de nossa história escrita e reconhecida por muitos. As rotas de acesso a esse mundo são misteriosas e melindrosas, para não dizer perigosas e desconhecidas ao exímio desbravador. Os mares são infinitamente tenebrosos e vingativos ao menor sinal de ataque às suas correntezas. As companhias não são confiáveis à menor distância, subitamente elas podem se voltar contra a própria natureza. E também não é certo que uma vez encontrado o caminho dele se consiga retornar, pois não existem garantias de vida e muito menos faróis a iluminar a saída.

Da cena saltam corpos e desejos ardentes, uma arte que se faz com pureza e despudor. Seios e bocas, ventres e coxas ao sabor da tentação. Despídos ou cobertos, é impossível vê-los com alguma clareza, pois há um véu de ambigüidades que os recobrem. Puros ou depravados, selvagens ou domesticados, inocentes ou culpados. Não importa. Eles, os antropófagos, são rebeldes por convicção. No passado,

correram mundo e ousaram misturar as águas quentes e frias do planeta; deflagram com sua luz e sombra um jogo de verdades e mentiras, de exaltação e exclusão, de conceitos e preconceitos; potencializaram a polêmica discussão sobre a dupla natureza das coisas. Mas o que será este antropófago: um animal que enlouqueceu ou um humano que caiu? Não importa a origem. Somos todos bárbaros, selvagens, domesticados, rebeldes, pitorescos e meigos. Antropófagos por excelência!

Um momento! Que o recurso ao passado fez ressurgir antropófagos de outros tempos. Espectros malditos, de procedência incomum à cena primitiva dos relatos universais (mas intimamente envolvidos com a feitura de suas histórias). Antropófagos que viveram em épocas e lugares diferentes, com (des)propósitos de vida ou temperamentos diferentes, mas que em comum partilham o gosto por uma vida perigosa e perversa, regada a orvalho e a enxofre, a desejo e a vertigem, a rebeldia e a lassidão. Eis que se aproximam! E aqui estão eles a tumultuar a feitura do festim antropofágico:

Um “nobre”, de nome *Heliogábalos*, da obra de Antonin Artaud *Heliogábalos – ou o anarquista coroado* (1934), príncipe sírio do reino de Emesa que no romper da aurora de um dia de março de 218 d.C. subiu ao trono romano, introduzindo a anarquia, o teatro e a poesia nos domínios do Império. Um “conquistador”, de nome *Robinson*, da obra de Michel Tournier *Sexta-feira – ou os limbos do pacífico* (1972), desbravador europeu que ao fim da tarde de 29 de setembro de 1759 viu naufragar consigo e adormecer para sempre em uma ilha deserta sua obra de humanização e as promessas de riqueza e conquista do Novo Mundo. Um “indígena”, de nome *Macunaíma*, da obra de Mário de Andrade *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter* (1928), herói capenga de nossa gente, perverso que só diabo, ícone do Modernismo brasileiro em sua ânsia antropofágica.

Eia! Antropófagos! Os participantes do festim saúdam em uníssono os confrades recém-chegados, porém, com alguma cautela (nesse momento, Sade, Nietzsche, Artaud também se aproximam). Sabem, os anfitriões, por um certo ouvir dizer, que se trata de antropófagos malditos, portadores de uma anarquia insurreta e belicosa. Sabem, pois, que por causa de suas extravagâncias e perversões muitas vezes eles tiveram de selar o seu destino com o “beijo da morte” (LAWRENCE, 1990, p. 26). Mas que importa! No país da cobra-grande quem não é cobra? *Entrez, s’il vous plaît!* (A euforia se restabelece). Somos um único caldeirão antropofágico! Somos os confrades da alegria! Os que elevam à sua máxima potência a força de um viver

como arte e devoração! Impiedosos, devoramos o mundo todo, todo o organismo social, com seus órgãos e funções, suas leis e normas; subvertemos os modelos sociais estabelecidos por uma moral do “bem viver”; e devolvemos enauseados as imagens dogmáticas do pensamento que nos impedem de voar livremente.

Protagonistas de um viver antropofágico, os espíritos livres dão de ombros às convenções de seu tempo e restabelecem a sua ligação vital com o cosmos. E já entoam novamente o seu canto de louvor. *Catiti Catiti...* “Há coisas no ar.../Digamos que seja a lua nova/Iluminando o canal/Seria verde se fosse o caso/Mas estão mortas todas as esperanças/Sou um canal” (PAGU, *Canal*, 2002). Eis que dançam, os nebulosos espectros. Malvistos, não podem ter a fisionomia de seus rostos turvos destacada. Seriam personagens ou heterônimos? Impossível saber. “Acrobatas de um malabarismo perpétuo, eles bifurcam, instalam-se na própria diferença” (CORAZZA, 2006, p. 105). Eles são o duplo desvio da diferença. É como *tigres* ou *diabos* que eles renascem freqüentemente, e é como potência diabólica que eles impedem uns aos outros de terem um rosto notável e para sempre.

Mas o que será isso? Uma antropofagia do desejo, física e espiritual, aos moldes de uma anarquia escancarada? Uma antropofagia da perversão, que instaura o sentido da barbárie como transgressão da salvaguarda do homem civilizado, seguro em sua natureza? Uma antropofagia das forças (ou do devir), na qual o apetite pela vida, a devoração e a renovação de toda uma vida não acontecem sem antes arrebear as linhas de morte do desejo que impedem o pensamento de se lançar à vertigem da criação? Uma antropofagia das forças cósmicas, que tem o desejo e a anarquia como princípios, o rito e a veneração aos mitos como cumplicidade, e a dupla natureza das forças (generosidade/crueldade, amor/ódio, masculino/feminino, consciência/perversão) como ambivalências inseparáveis?

O pensamento antropofágico quando se faz força, não cessa de interrogar: “Quando foi que a vida, a nossa vida, foi afetada por esses sistemas [filosóficos] de pensamento?” (ARTAUD, 1999, p. 2) Quando foi que sentimos apetite, desejo, gana frente à alguma coisa (pensamento, autor, obra, conceito, etc.)? Quando foi que fizemos da educação um impulso vital da criação, um ato transgressor de idéias e sonhos e não um anseio pela ingestão de modelos e formas já estabelecidas? Quando foi que fizemos dos nossos atos não um sonho projetado ao longe, mas um impulso vital do qual partimos? Quando foi que nos fizemos contaminar pela selvageria que habita o subterrâneo de todo ser? Quando foi que fizemos da vida uma in-

tensidade regada a orvalho e a enxofre, a alegria e a lassidão? Quando foi, enfim? Quando foi...

Apetite pela vida! Apetite por *um sopro de vida!* (celebra Artaud). É isto o que nos faz viver e criar! Antropofagia do desejo! Uma força devoradora, um movimento selvagem, do mundo e da vida, em que a força de comer, sentir fome, degustar o alimento, deleitar-se em fetiche, é mais importante do que a ingestão imediata do alimento a fim de saciar o organismo. “Em jejum, na mesa do “Café Guarany”,/O poeta antropófago rima e metrifica o amorzinho de sua vida./Ele tem saudades de ti./Ele quer chamar “ti” de: estranha – voluptuosa – linda querida./Ele chama “ti” de: gostosa – quente – boa comida.” Bem lembrado, Almeida! Mais vale um corpo faminto mas sedento de criação, do que um corpo saciado mas paralisado na inovação. “Que ironia! O poder é pançudo, mas triste. A rebeldia é magra, mas alegre” (TADEU, 2005). É que a “frágil saúde” é ativa e produtora de espasmos de criação (interrompe Nietzsche), enquanto que a “gorda saúde” é sedentária e imobilizadora, contenta-se com os manuais de sobrevivência acadêmica.

Pensar pelo modo pergunta-problema (apetite, devoração) e não pelo modo resposta-solução (ingestão das formas). É disso que se trata, caros confrades! Sim, mais vale um pensamento perplexo do que um pensamento apaziguado, um pensamento faminto do que um pensamento saciado. Importante é não desperdiçar a força de ter fome com o comer imediato e sem apetite. Não fazer dessa força viva que é o desejo uma preocupação grosseiramente digestiva em prol de si mesmo. E quanto a isso todos concordam!

Ruminar é preciso! (retoma Nietzsche). Ruminar os pensamentos, as ações, o dia e a noite. De boca aberta, degustar e sentir fome pelo que se fez e pelo que ainda não se fez. De olhos abertos, elevar os pensamentos à prova do alto e do baixo, com leveza e gravidade. Espreitar os pensamentos e, junto deles, seus atos de bravura e coragem, de fraqueza e lassidão. Ruminar é preciso! “Ruminando, eu me pergunto, paciente como uma vaca: quais foram, afinal, as dez vitórias sobre mim mesmo?” (NIETZSCHE, 2000a, p. 55). O importante é manter os olhos, a boca e os ouvidos apurados, “juntar o libertino com o libertário, o desejo com a rebeldia” (TADEU, 2005), deixar o pensamento alçar vôos mirabolantes em suas rajadas de criação. Romper a comodidade do pensamento para tocar na vida lá onde ela é mais sensível e fazê-la fremir e delirar até que eventualmente nasça aquilo que ainda não nasceu, mas que pode vir a nascer dessa inusitada agitação.

Eia! Antropófagos! Então celebremos a melhor das antropofagias! (agitam-se em euforia os espectros agora em uníssono). A devoração devolve a alegria aos que não sabem e descobrem. Mais que isso. A antropofagia descobre a felicidade. Ela cria a amizade e eleva o instinto de sexualidade – declara guerra aos tabus. E aqui está o seu lema: – “*A alegria é a prova dos nove*”. Devorar por gosto, apetite, desejo, disposição. Recriar com entusiasmo, orgulho, veneração. A Poesia Pau-Brasil. A poesia ágil e cândida, inocente e maliciosa, bárbara e delicada, como uma criança. Uma celebração por excesso. Tudo muito: música dança desejo bebida comida poesia alegria gritaria. Anarquia entornada de um caldo que é pura perdição. *Um misto de nana nenê que o bicho vai pegá*, diria Oswald.

É a festa dos trópicos no Matriarcado de Pindorama! Clima quente, bebida quente, sangue quente, desejo ardente. “O selvagem devorando a catequese”. *Pau-Brasil*. O maior dos sonhos já sonhado – independência cultural. Terra de temperamentos insubordinados, de artistas desarvorados filtrando a arte ameríndia de todo o resto. Pau-Brasil E pensar que foram anos e anos de desprezo e indiferença a tudo isso! (eh! eh!). Agora não vale lamentar. Nada de tristezas ou ressentimentos. O que passou, passou. Vamos em frente! *Eia!* Alegria, força, vitalidade é tudo o que precisamos. Tiramos *a prova dos nove*: extraímos do sofrimento *a alegria* em júbilo de criação. Nobre lição: “o contentamento nunca é excessivo, mas sempre bom, enquanto, inversamente, a melancolia é sempre má” (SPINOZA, 2007, p. 315).

Antropófagos! Façamos da devoração uma festa. A festa da criação. Não uma apologia à violência, um elogio à morte, mas o anúncio da boa arte, afirmação da vida. Celebremos a alegria, a arte necessária com que se escreve o presente. *Pau-Brasil*. Abram-alas aos confrades do amanhã, anunciem o novo, destituam a novidade e a refaçam, sempre e a cada vez. Aqui estão eles, os antropófagos dos novos tempos, ocupando outros espaços, esbanjando euforia rebeldia poesia anarquia melodia. *Catiti Catiti...* Ecos de um passado não tão distante. Arca da perdição. Arca da criação. Uma autofagia das idéias. A antropofagia se fazendo de novo. Pensamento se fazendo novo. Pensamento se fazendo novo de novo. Movimento infinito da criação!

– *O Brasil da exportação!* (a embriaguez retorna). Queremos a melhor das poesias. A Poesia Pau-Brasil. A poesia tilintando por todos os cantos. *Eh, Eh!* Devagar, camaradas! Que ainda não se inventou uma máquina de fazer versos! Que o esforço natural nesse sentido é ainda insuficiente para subverter a gramática por

inteiro! Então, recomeçamos. – *O Brasil da exportação!* Pela descoberta da surpresa da invenção e contra todos os importadores de consciência enlatada! Não queremos uma antropofagia de faz-de-conta, a menor das antropofagias se refestelando com a simples imitação. Queremos uma antropofagia encarnada: o espírito na carne, carne no espírito. É que “o espírito recusa-se a conceber o espírito sem o corpo”, relembra Oswald.

Abaixo as importações dos velhos manuais de sobrevivência acadêmica! Eles nos sufocam e nos engessam. Mais vale estourar os velhos “aprendimentos” que nada aprender. Exigimos, como Nietzsche, *que nos cantem um canto novo*. Queremos uma antropofagia revigorada! (gritam as vozes em coro ainda mais exaltadas). Fazer do pensamento alcance da arte, da arte alcance do pensamento. E quem disse que não sabemos criar? (sussurram enfurecidas, agora em tom de batalha). Olhem ao redor e deslumbrem o universo caraíba da criação! A cantoria aumenta, a euforia toma conta geral e tudo volta a se alegrar. *Eia! Antropófagos!*

O instinto caraíba! Alegre, vivaz, entesado. É dele que nos vem esse ímpeto devorador. Ele é o motor de nossa voracidade e criação. E aí está! O selvagem. Vestido de senador do Império esbanjando, exuberante, a sua nobreza e orgulho tupiniquim. Por meio dele ganhamos mundo nas artes, na literatura, na filosofia, na poesia, na vida pública. – *Queremos a Revolução Caraíba!* Ascensão de todos os tótems raciais. Queremos mais que a assimilação mecânica dos ideais livrescos da “boa” educação ditados por uma civilização longínqua aqui aportada. Queremos uma subversão, uma reviravolta em um tipo de educação. Pela transgressão de nossa própria educação! Não queremos qualquer educação! Não queremos uma educação que procede por apatia e fastio de aprender, ou que se refestela por “tudo” comer, tudo aprender, tudo saber nesse vasto e pesado universo do conhecimento.

Queremos uma educação como exercício radical do desejo! (desejo de aprender, potência de saber). Educação como subversão! Atitude transgressora da vida que torna manifesta à luz do dia o desejo mais audacioso da condição humana – a devoração. Educação como devoração! “devorar o que se lê or not escrever/that is the question” (CORAZZA, 2007, p. 3). Currículos e programas, conteúdos e objetivos, a fala douta e especializada devoradas ao sabor do desejo. Antigos territórios de caça deslocados ou mesmo desterritorializados nessa espécie de geografia paradoxal. *Educação antropofágica!* Uma educação aos moldes do canibalismo selvagem. Seu lema: *Só lhe interessa o que não é seu*. Lei do antropófago. Lei do desejo.

Sentir fome pelo que não é seu, devorar outrem e seus possíveis transmutando-os no que é seu. Devoração como desejo, apetite, ímpeto, rebeldia. Deglutição como gosto, sofisticação do paladar, transmutação do alimento em algo novo, suplemento necessário para a vida.

Devoração e deglutição – as duas bases de um mesmo plano antropofágico. Como na filosofia devastadora de Nietzsche, os dois lados de um martelo: simultaneamente cravar e arrancar: *criação-alegre* que é ao mesmo tempo *destruição-alegre*. Antropofagia! A “carnavalização” de todos os valores! (retomam as vozes). Movimento de dança que requer leveza e desprendimento (do corpo e do espírito), assim como transmutação alegre do peso e da dor. E não teremos experimentado o sabor de uma criação-alegre enquanto vivermos à sombra da atribuição de valores estabelecidos, enquanto não revigorarmos a educação que se faz por desgosto, obrigação e apatia, enquanto não abdicarmos de uma “vontade que quer o nada” em favor de um desejo que nos faz viver. Antropofagia! Uma afirmação alegre, um *sim* à vida. Uma sonoridade vibrante que se espalha por uma onda de ruídos suaves, espantando a gravidade da vida e o peso da dor. Um canto de dança, uma música primitiva que por força da embriaguez transforma a vida num espírito que diz *sim*, que faz a vida vibrar e não ser sempre a mesma. – Bem lembrado Nietzsche! O maior inspirador de nossas raízes antropofágicas!

“Ó antropofagia de idéias Ó rajadas e sacudidas que nos atingem pelas costas” (CORAZZA, 2006, p. 117). Avalanche de pensamentos que nos chega como um turbilhão, uma potência antropofágica do mundo, da vida. Nela, devorar-nutrir são as duas condições para um pensar antropofágico por excelência. Mas como alimentar esse desejo-devoração sem que ele se transforme em gula compulsiva e indigesta? Como fazer da educação um exercício de devoração-nutrição mais do que propriamente um mero anseio pela ingestão de formas de conhecimento já estabelecidas? Como elevar o desejo (essa força viva e impetuosa) ao mais alto grau da criação? Momento da ebulição. Movimento em que é preciso plasticidade. Dobrar o corpo e o espírito, tornar o pensamento flexível o suficiente para alcançar o desconhecido que o arrebatava. Movimento de dança, composição, deformação, encontros e desencontros, entradas e saídas. Movimento que, como toda arte, exige extremo rigor e procedimentos apurados. Dança antropofágica! A mais primitiva e sedutora das danças é agora convite ao pensar.

– A “carnavalização” de todos os valores! (e o cortejo inicia a sua alegre retirada). Abram-alas para o vôo rasante do gavião de penacho. Abram-alas para o grito estridente da seriquara quara quara! A floresta vem caminhando. – Abra-se que eu quero passar! Animais, homens e árvores se curvando de tanta fome, *mastigando estalando entre rancos de ventres desatufados* – Cobra Norato. “A floresta e a escola”. *Pau-Brasil*. A floresta é a escola. Pau no Brasil. A poesia voando livre nos cipós melindrosos da sabedoria ameríndia. A poesia ágil e cândida como um curumim, filha de Guaraci e Tupã. A poesia nos fatos, entoa Oswald. A poesia nos pratos, degusta o selvagem. A poesia no ar e em tudo, celebram todos. A poesia nua e crua, nas ruas. A poesia envolvente e insinuante, nas donzelas. A poesia requintada e alinhada, nas meretrizes de fita amarela, sonhando à janela. A poesia de todas as cores, nas telas, tornada aquarela. *Poesia Pau-Brasil*.

Única luta do antropófago: pela subversão. Subverter a gramática, limar o arcaísmo das letras, sacolejar a língua toda, a língua douta e impostora à nossa. Degustar a contribuição milionária de todos os erros. *Pau-Brasil*. A língua – como somos e como falamos – “natural e neológica”. Nenhuma fórmula para a invenção, nenhuma fórmula para a contemporânea expressão do mundo. *Macunaíma* bem que tentou. Se aplicou. Quis fazer uma coleção das palavras feias de que gostava. “Palavras pra todas as horas do dia, todos os dias do ano, todas as circunstâncias da vida e sentimentos humanos. Cada bocagem!” (ANDRADE, 2001, p. 56). Se esforçou. Foi por todas as línguas (as vivas e as mortas) – que estava estudando um bocado. Matutou matutou e resolveu: “– Deixe estar. – Ai! que preguiça!...”. Maior o esforço, maior a perturbação. Melhor não se esforçar. Custa nada se entregar.

Então vamos! (a saída triunfal). Mais música, mais alegria, mais poesia, mais cantoria. Celebremos os tempos áureos! Cantemos a glória de nossa gente sem ultrajar sua rebeldia! “E pra acabar todos fizeram a festa juntos comendo bom presunto e dançando um samba de arromba em que todas essas gentes se alegram com muitas pândegas liberdosas. Então tudo acabou se fazendo a vida real. E os macumbeiros, Macunaíma, Blaise Cendrars, Ascendo Ferreira, Raul Bopp, Antônio Bento, todos esses macumbeiros saíram na madrugada” (ANDRADE, 2001, p. 64).

Eia! Antropófagos! Que o mundo é pequeno demais para tantas bocas! Devoremo-lo, pois!

2.

Cena Antropofágica

[a devoração como ato]

2.

CENA ANTROPOFÁGICA

[Ano 1554 – Da devoração como ato]



A cozinha antropófaga dos Tupinambás do Brasil

[2.1]

LEI DO ANTROPÓFAGO

2.1.1 Os Canibais do Passado

Ícone do “pensamento selvagem” e fonte luminosa dos muitos relatos quinzentistas de viajantes europeus às terras ameríndias da época das Grandes Navegações (Cristóvão Colombo, Américo Vespúcio, Robinson Crusoe, Hans Staden, André Thevet, Jean de Léry), o *antropófago* do passado encontra suas raízes fincadas no canibalismo primitivo, cujo surgimento liga-se à simbologia misturada do mundo mítico dos índios Caraíbas das Pequenas Antilhas do Caribe e dos Tupi-nambás do Brasil – para os quais o ritual de devoração do inimigo guerreiro vencido e capturado constitui, duplamente, o ato de expiação dos males da tribo (morte) e a revigoração de suas forças pela assimilação das virtudes guerreiras (deglutição).

Filho de duas pátrias co-partícipes – porém, autônomas em suas práticas –, o canibal das Américas vivia segundo sua própria natureza. Dotado de apetite alimentar e sexual, fez do instinto uma primazia, e da comunalidade, um culto à vida. Seus festins antropofágicos eram sempre carregados de alegria e diversão, de modo a estreitar os laços da vida social e as práticas rituais por eles compartilhados. Não obstante os longos períodos de guerra, escassez de alimentos, epidemias ou outro mal que eventualmente afligia seu povo, conduzindo-o ao quase desaparecimento, o canibal instituiu, no rito, o louvor às suas crenças espirituais e, na dança, a alegria de viver livremente.

Um momento. Que esta história não inicia assim. Não nesses relatos, para os quais o canibal além de figura exótica é besta infame. Não nessas histórias, de onde salta um imaginário sangrento e aterrador em torno dessas “criaturas abomináveis” dotadas de ávido apetite carnal e sexual (como são conhecidos os primitivos canibais na literatura especializada desde essa época). De dentro dessas páginas, ressoa

um passado temível e misterioso registrado em letra e imagem por aqueles que por aqui passaram (ou sobre ele se debruçaram longamente) e deixaram as marcas de suas impressões particulares sobre a vida e a natureza primitiva dos povos ameríndios. Corpos mutilados, cozidos ou assados, em festins comemorativos; expressões vorazes que se deleitam sobre a carne fresca e cobiçada de seu próximo ou irmão; uma atmosfera de orgia e entusiasmo da parte de quem devora o incauto, e de dor e desespero da parte de quem observa aterrorizado a truculência do ritual. *Nada além de crueldade é o que fazem esses selvagens de apetite inveterado pela carne humana.* Esta, uma seca constatação (quase um lugar-comum) extraída dos muitos registros de viagem da época do Descobrimento, e que omite o sentido ritual da ingestão de carne do incauto para estimular a bravura guerreira, necessária à aquisição dos poderes do inimigo.

Não admira que essas histórias estejam recheadas de juízos e avaliações negativas acerca dos primitivos antropófagos (filhos do cão, bestas, monstros, bárbaros, selvagens, arremedos de gente, etc.). Nelas, o canibal é apresentado sob a alegoria demoníaca da mutilação e do desejo inveterado pela carne humana. Imagem que o coloca (negativamente) na extremidade da alteridade porque ameaça de morte toda forma de vida que povoa o além-mar das águas quentes e insulares. Definida pelos missionários europeus como “o continente da fome” (LESTRINGANT, 1997, p. 178), a América dos canibais é logo acusada de fazer da fome uma ameaça à natureza humana, desde que a carne vermelha dos animais cessou por longos períodos.

Devorar o Outro, na visão dos viajantes, consiste em uma prática de atentado à vida cuja finalidade limita-se à necessidade de sobrevivência. Este, um discurso que separa, por contraposição, as práticas e os costumes sociais entre selvagens e civilizados, conquistadores e conquistados; discurso que faz parte de um legionário círculo condenatório dos rituais antropofágicos, desde que o canibalismo passou a ser justificado pelo viés exclusivo da fome; discurso que abate, a um só golpe, toda a simbologia mítica de um rito primitivo que demarca a raiz do canibalismo. E nenhuma metáfora ou imagem de canibalismo se presta melhor a instaurar uma atmosfera de terror entre os povos (primitivos e civilizados) e a visão da desmedida da transgressão do tabu de não comer carne humana. Imaginário que mescla a visão fantasiosa dos viajantes aos acontecimentos históricos da conquista.

O interessante nisso tudo é que aquilo que antes parecia ser uma prática isolada encontrada apenas nas criaturas selvagens viventes dos domínios das ilhas

insulares, rapidamente se alastra e ganha proporções continentais. Mas nem por isso a “ilha” e o “continente” se igualam. A ilha é e sempre será um lugar de estrangimento natural e apetite macabro pela carne humana, palco das piores cenas e festins antropofágicos que atentam contra a vida dos homens livres, enquanto que o continente (sobretudo o europeu) é devidamente suavizado pelo valor de um simbolismo que recobre o mal inveterado que há em todo o homem e que escorre dos fluxos incontrolláveis do desejo. O sacrifício do corpo, o seu desmembramento e parcelamento, a sua ingestão e digestão já não têm um lugar “apropriado” para acontecer. Somos todos insulares e continentais, humanos e animais (e isso provoca imenso pavor).

Mas o *mundus novus*, o novo mundo (esse dos canibais) sempre inspirou exotismo e cobiça. Impossível resistir à tentação de degustá-lo. Ele veio aos viajantes como um sonho, embebido de desejos e conquistas. “Animados pela ciência e pela fé, esses navegadores se fizeram ao alto mar” (SCHÜLER, 2000). Para descortinar o novo mundo buscaram alguma segurança, isto é, não apenas bons conhecimentos e instrumentos de navegação, boas vestes ou um arsenal de armamentos de guerra, mas sobretudo, revestir-se de palavras, as belas máscaras que adornam “o ‘bem contar e falar’ o mundo exótico visto e oferecido” (SCHÜLER, 2000). Ah, e na falta de palavras, objetos, muitos objetos de sedução para a troca de favores.

E se foi Colombo quem inventou o Canibal (*caniba*, “filho do cão”), foi Montaigne certamente quem o engrandeceu (*canibal*, guerreiro da “vingança”). Incontestável publicidade! Com Montaigne, o canibal ganha status literário e filosófico, indo de criatura selvagem a célebre personagem que atravessa incontáveis tramas e relatos quinhentistas, banhando com seu mistério não apenas a natureza humana, mas toda uma linha selvagem do pensamento que percorre a filosofia, a literatura, as artes, a sociologia, a antropologia, etc. *Selvagem*. Não tanto um conceito que resume uma parte da humanidade que se aferra em primitivos rituais canibais, como o pensamento em estado selvagem, distinto do pensamento cultivado ou domesticado que se apega em impressões imediatas no intuito de adquirir vantagens.

Montaigne foi um dos poucos que contrariou as graves acusações que incidiam sobre as práticas dos rituais canibais das Américas. Em certa ocasião, afirmou: “não há razão para que a arte sobrepuje em suas obras a natureza, nossa grande e poderosa mãe”. E completou: “não vejo nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em

sua terra” (MONTAIGNE, 1987, p. 101). Com Montaigne, a fisionomia do canibal denegrado pelo discurso religioso muda drasticamente. Ele é o responsável pela formulação de uma nova apreciação dos selvagens.

O canibal agora é menos violento do que ocioso, pois passa o dia a dançar. Não obedece as leis ou normas que lhe chegam externamente (nenhum Sacerdote, nenhum Senhor), porque tem a bravura e o afeto como as duas razões de viver. Montaigne põe a cabo a defesa do “natural” imbuída de valores utópicos (a visão do paraíso, a imagem paradisíaca do Novo Mundo). Encanta-o o modo como as sociedades ameríndias (sobretudo no Brasil) subsistem com festejos e alegrias apesar de não haverem desenvolvido o comércio, a matemática, as letras. E se não há entre os selvagens nem ricos nem pobres, em decorrência da ausência da partilha de bens materiais, é justo que vivam fraternalmente. E se eles comem carne humana depois de morta e assada no moquém, que importa (nobres europeus)? É mais bárbaro mutilar, esquartejar e comer um homem vivo do que devorá-lo depois de morto (retrucou Montaigne muitas vezes indignado).

Na literatura dos viajantes, nos diz Schüller, a tipologia dos canibais frequentemente recorre ao código “com/sem” para descrever comparativamente a humanidade. “Aos homens **sem** governo, sem guerra, sem vestes, sem religião, sem maldade, Caminha opõe os europeus **com** os atributos negados aos índios. Convívio maior dos europeus com os povos achados nas novas terras e outros interesses deverão reconceituar essa polaridade” (SCHÜLER, 2000 – grifos no original). Foi isso que fez Montaigne ao apreciar a afeição dedicada dos índios às suas mulheres e a valentia com que enfrentam a guerra. Muitas vezes relativizou as práticas de canibalismo ao constatar que os canibais (sobretudo os Tupinambás) não comiam os inimigos para se alimentar, mas por “honra” ou “vingança”. Isso se demonstra pela descrição de um desafio que cantavam durante o abate de um prisioneiro: “(...) que se aproximem todos com coragem e se juntem para comê-lo; em o fazendo comerão seus pais e seus avós, que já serviram de alimento a ele próprio e dele seu corpo se constituiu, estes músculos, esta carne, estas veias, diz-lhe que são vossas, pobres loucos. Não reconheceis as substâncias dos membros de vossos antepassados que no entanto ainda se encontram em mim? Saboreai-os atentamente, sentireis o gosto da vossa própria carne” (MONTAIGNE, 1987).

Mas o discurso temerário dominante desses relatos também adverte: é preciso ter cautela, sabe-se lá o que vamos encontrar nessa terra de “malditos” (mons-

tros, sereias, serpentes, dragões... ou sabe-se lá mais o quê). Nos processos de aproximação, muita destreza. Esses selvagens não reconhecem a ninguém por Senhor. Quanto esforço para impor-lhes hábitos civilizados, para encobrir-lhes a nudez, para vestir-lhes calças (“Mas que diabos que esses homens não usam calças!” – um desgosto de Montaigne). Qual o espanto: a vergonha não é um de seus próprios, especialmente entre as mulheres, que andavam com as “suas vergonhas tão altas e tão saradinhas” (ANDRADE, 1925, p. 26) e tão sem nenhuma vergonha. Medo, temor eles desconhecem. São guerreiros e valentes por rebeldia. De tão adormecidos ou ingênuos, vivendo no ócio do seu não-fazer, que poderiam passar despercebidos desejos ou crimes no olhar do estranho ao menor raio de distância de seu limitado campo de visão.

Importante é não reduzir o conjunto dos antropófagos (alguns, por sinal, bons parceiros comerciais) aos povos canibais desleais e bárbaros por natureza. Sabe-se que os canibais eram povos guerreiros e guardiões de fabulosos tesouros que, aos olhos estrangeiros, provocavam inevitável cobiça. Mas como? Qual aproximação? Como penetrar nos domínios desses ferozes devoradores de gente – mistura de Édipo dormindo com sua mãe e Cronos devorando seus filhos? Divina Providência! A acusação: canibalismo, indiscrição sexual, poligamia, paganismo. Corte sangrento na natureza humana e no sacramento do Amor. “Não comerás o teu semelhante. Todas as outras espécies te pertencem, são para ti, diz um texto antigo” (CHAUNU, 1997, p. 4).

Inútil interdição. Esses bárbaros desumanos, ao que parece, haviam sido abandonados por Deus por toda a parte insular dos continentes, de modo que “eles não teriam outro guia do que suas próprias paixões abomináveis e depravadas, sendo-lhes permitido através dos tempos, talvez incontáveis gerações, praticar aquelas coisas abomináveis e aceitar tais costumes pavorosos” (DEFOE, 2004, p. 146). Urge domesticá-los. Emendar a fala ponderada às manifestações espontâneas das práticas que lhes são caras. Mais que isso. Urge exorcizá-los. A natureza somente sobreviverá se estiver subordinada aos desígnios dos homens “santos”. Teologia instituída e eis que o apetite da carne atravessa um jejum proferido pela boca dos mais adeptos ao regime vegetariano. Antropofagia desencarnada!

Transportado para a cena religiosa (a transubstanciação do rito devorador em Eucaristia), o canibal desse regime ultrapassa-se em virtude, coragem e generosidade. Ele só é essa natureza selvagem por constrangimento do meio, e logo não

tardam em empurrá-lo para a alegoria do corpo místico da Igreja – uma longínqua antropofagia. Disso tudo, ainda resta uma forte imagem construída sob o peso da cruz e para “representar” o canibal em sua natureza. Imagem que ganha expressão e visibilidade nos relatos hegemônicos por assim descrever o canibal: um ser de natureza bestial (um animal quase-homem), impulsivamente bárbaro em seus atos e primitivo em suas leis; sua condição em nada o distingue dos outros animais (ao menos pelo que cultua e profetiza); não faz distinção entre a carne humana e a de outros; seus deuses estão para a crueldade assim como suas leis para o horror e a vida para o rito de morte.

Hans Staden, missionário alemão que esteve ao lado dos portugueses no Brasil, e que feito prisioneiro durante quase um ano pelos antropófagos Tupinambás nas mediações do Rio de Janeiro por volta de 1554, apesar de ter a vida poupada por causa de seus dons de curandeiro e de profeta, foi um dos que mais se encarregaram de propagar uma imagem embrutecida e sensacionalista dos indígenas do Brasil. O ano é 1554 – data em que se inicia um novo regime do canibalismo. A Europa, toda ela, agora se volta com pavor e espanto para o que se denominou “continente da fome”. É o período da consolidação mesma de um regime de perseguições já iniciado com o cristianismo, porém, com o acréscimo de requintes de crueldade.

Em, *A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens* (STADEN, 1999) – o best-seller da literatura antropofágica –, ele descreve com minúcias, no capítulo vinte e oito do livro II, o ritual de devoração do filho do amigo Ferreira, o qual testemunhara estarecido durante sua estada no cativo. Na gravura de Théodore de Bry (datada em Frankfurt, 1592, e reproduzida no início desta seção), ele aparece ao fundo da cena, de pé e com as mãos levantadas, como que reclamando aos céus a selvageria do ritual e, de certa forma, antecipando seu próprio destino (o qual acabou por não acontecer). Traidor da liberdade concedida pelos índios, Staden foi o próprio inquisidor de suas práticas, costumes e rituais. Não obstante a carga sensacionalista de seus relatos, o testemunho deste homem atravessa a literatura especializada do mundo inteiro, sendo aclamado como aquele que viu de perto os mais atrozes costumes indígenas. Posteriormente, ele volta ao Brasil e reabilita o Movimento Antropofágico liderado por Oswald de Andrade – conforme aparece no “Abre-alas” da primeira denteção da *Revista de Antropofagia* (1928, p. 3): “esse Hans Staden contará aquilo de que escapou e com os dados dele se fará a arte próxima do futuro”.

2.1.2 Maquinaria Antropofágica

A acepção de história aqui adotada não é a de uma história universal ou linear (uma história dos arquétipos e das repetições, das continuidades e dos equilíbrios), mas sim, de uma história plenamente aberta e dinâmica, “em estado de desequilíbrio funcional ou de equilíbrio oscilante” (DELEUZE e GUATTARI, 1976, p. 191), uma história construída como um ouvir dizer daqueles relatos e narrativas dominantes no passado, e cujas operações infernais não cessam de enquadrar e desenquadrar as contradições e as crises que perpassam as origens do canibalismo, em seus processos de nascimento e morte e eventuais mudanças.

Aqui, a história é a da marca institucional das contingências, dos cortes e dos limites, dos atravessamentos e dos encontros. Uma história gravada a fogo (diria Nietzsche) nos corpos e na memória daqueles que a fizeram. Uma história cujos códigos de inscrição dão vida e organização à vida social. Uma história que engendra as marcas de uma inscrição moral à medida que é engendrada por uma inscrição real (ou memória física) em pleno corpo dos indivíduos e cujo essencial é *marcar e ser marcado*. E isso tudo para que o esquecimento proveniente dos intervalos deixados por essa memória não implique o completo apagamento das marcas fixadas sobre o corpo individual e coletivo de um povo.

Funcionando como entidade primitiva de regulação, o *canibalismo* opera como uma “máquina social” que integra e organiza, separa e distribui os indivíduos de acordo com o modelo institucional previsto nos diferentes níveis de sua ação. E é como máquina de inscrição que o canibalismo se torna uma operação gráfica que não cessa de marcar, distribuir e recolocar no corpo pleno da terra todos e cada indivíduo conforme as exigências e determinações dos fluxos de desejo. “O corpo pleno da deusa Terra reúne em si as espécies cultiváveis, os instrumentos aratórios e os órgãos humanos” (DELEUZE e GUATTARI, 1976, p. 180). Destarte, o indivíduo capturado, devorado e deglutido no ritual antropofágico não é um simples alimento que a deusa Terra produziu a fim de prover o bem-estar da tribo, ele não é também uma vil consequência ou a insciência de um desejo inveterado do homem pela carne de outro homem (conforme aparece nos relatos dos viajantes), também não é um simples criminoso privado de seus órgãos, segundo uma ordem dos investimentos coletivos inscrita no ritual; contrariamente, ele é a moeda por onde circulam as relações de dívida e troca entre as comunidades, ele é o corpo marcado por um regime

que destina seus órgãos ao encargo da coletividade, ele é a superfície onde se inscreve a primeira possibilidade real de efetivação de um socius humano.

“Fluxo de mulheres e de crianças, fluxo de rebanhos e de sementes, fluxo de esperma, de merda e de menstruações, nada deve escapar” (DELEUZE e GUATTARI, 1976, p. 180). Um *socius* é isto: uma “megamáquina” de maquirar cidadãos. Uma máquina social que não apenas tudo recobre como tudo engendra. Sem a inscrição no socius, não há circulação dos fluxos humanos para outros campos se a inscrição não o exige ou permite (a menos que ela venha por um movimento de fuga ou estrangulamento do próprio sistema). Tomem-se, por exemplo, as inscrições sagradas do cristianismo: mulheres são determinadas (como consequência do castigo do pecado original) a circular por entre os fluxos de inferiorização social em relação aos homens, e são levadas a crer que um fluxo de menstruação jamais se equivale a um fluxo de esperma, quando muito, ao de merda. Essa é uma codificação social fixada desde as primeiras inscrições do cristianismo – especialmente no que diz respeito às leis criadas para reger os fluxos de impurezas no homem e na mulher: “quando um homem tiver perda de esperma, deverá tomar um banho e ficará impuro até o pôr-do-sol” (BÍBLIA SAGRADA, Lv, 15. 16); “quando uma mulher tiver a sua menstruação, ficará impura sete dias” (Lv, 15. 19). Jatoss de esperma, fluxos de sangue. É lá onde passa o desejo que uma lei e uma moral se erguem desmedidas. E assim prescreve o texto sagrado: “Essas leis são para livrar os israelitas das suas impurezas, a fim de que não morram por tornarem impura a Tenda Sagrada, que fica no meio do acampamento” (Lv, 15. 31). Justificação do ato! E qual lei não traz em si o pressuposto da tirania?

O *canibalismo* é literalmente isto: uma “máquina social”. Uma máquina territorial primitiva que codifica os fluxos do desejo e marca o corpus do indivíduo como inscrição no socius. Uma máquina que funciona por toda parte, com seus fluxos e paragens, com seus acoplamentos e cortes. O motor dessa máquina é a terra. Sempre que está em funcionamento, impossível que alguma coisa não se produza: efeitos de máquinas. Grandes e pequenas máquinas, eis o que somos: “máquinas de máquinas”, nervo e coração. Assim se faz o seu funcionamento: “uma máquina-órgão liga-se numa máquina-fonte: uma emite um fluxo que a outra corta” (DELEUZE e GUATTARI, 1976, p. 15). É aí que tudo começa, é aí que tudo termina. De um organismo biológico o indivíduo se torna um corpo pleno social: coletividade dos órgãos.

A máquina primitiva de inscrição. Nela, os órgãos se aferram, se atraem, se repelem segundo uma ordem de investimentos coletivos, e conforme as exigências que emanam dos fluxos conjugados de desejo. “Tatuar, excitar, incisar, recortar, escarificar, mutilar, cercar, iniciar” (Op. cit.: p. 183). Essa é a operação gráfica por excelência que toma o próprio corpo como superfície de inscrição social. Um “terrível alfabeto” que não cessa de inscrever signos diretamente no corpo. Mas o canibalismo não é apenas um ritual de celebração ou dança primitiva com conseqüências mortíferas para o incauto fragmento do destino. Mais que isso. Ele é o recurso essencial de um sistema gráfico, um instrumento de inscrição que age sobre o próprio corpo – e por isso, “um geografismo, uma geografia” (Op. cit.: p. 238). Ele é a produção de um desejo cujos fluxos descontínuos recortam o território do corpo, em “plena carne” (diria Artaud). Ele é a marca de uma inscrição selvagem como o primeiro movimento da cultura tentando fazer-se marca, território, inscrição, memória social (embora os seus recursos para isso sejam rústicos, cruéis, primitivos, arando os corpos para a coletividade). Ele é a máquina produtiva que codifica os fluxos de desejo em benefício do socius (e não um mal de egoísmo saído do apetite famigerado de cada um, como para os viajantes).

Na base do funcionamento dessa máquina primitiva (que é o canibalismo) não encontramos a culpa, a vingança ou o ressentimento como premissas (a “má consciência” não cresce nesse terreno – nos lembra Nietzsche). Nela, o infrator é um “causador de danos” e não um indivíduo culpado (no qual se faria proliferar o ressentimento e a má consciência). Ele é “um irresponsável fragmento do destino” (NIETZSCHE, 1998, II, 14, p. 71) sobre o qual se abate o mais duro castigo e expiação (tendo em vista que a inscrição em seu corpo falhou). Ele é uma espécie de “aflição interior” trazida pela irrupção de algo imprevisto. Ele é “um terrível evento natural, a queda de um bloco de granito contra o qual não há luta” (NIETZSCHE, 1998, II, 14, p. 71). O corpo do indivíduo terrificado nesse sistema gráfico não é primeiramente moral ou consciencioso, pelo contrário, é um corpo plenamente místico, encantado, mágico, fantástico, uma quase-causa e produção de tudo, isto é, nele se inscreve o fetiche do ritual e a partir dele se efetiva o objetivo da inscrição. E a justiça primitiva funciona mais ou menos assim: a máquina-olho retira da máquina-corpo uma mais-valia que compensa a relação rompida entre as partes, e devolve ao socius a máquina-inscrição como marca daquilo que penetrou suficientemente no corpo castigado.

Entenda-se melhor a antiga situação: na pré-história dos costumes (berço no qual se fez a alma das tribos e castas dominantes: germe da nossa cultura) “bom” era aquele que tinha o poder de retribuir (e, de fato, retribuía) um gesto de gratidão ou de vingança àquele que lhe exigia, em resposta, uma ação; de modo contrário, aquele que não tinha em si algum tipo de poder e, por isso mesmo, não podia retribuir como resposta nenhuma ação, este era tido como “mau”. Daí que, em sendo “bom”, o homem se dizia pertencer a uma comunidade, pois cultivava em si o sentimento comunal e o sentido da retribuição como obrigação do agir humano no cumprimento social; mas, inversamente, em sendo “mau”, ele pertencia, como indivíduo, a um simples bando de submissos e impotentes, sem sentimento comunitário, que não podiam arrogar para si, como obrigação, a retribuição de um valor empenhado seja em palavra seja em ato.

Nesta linha de raciocínio, é mister comprovar que o juízo “bom” – base de toda a moral – não provém da gênese daqueles aos quais se fez o “bem”, ou seja, o “bom” não tem origem na parte “inferior” (ou impotente) de um grupamento social. Bem ao contrário: foram os “bons” mesmos – os nobres, os poderosos, os superiores em posição e pensamento, conforme os identificou Nietzsche (1998, I, 2, p. 19) – que tomaram para si o direito de elevarem-se a si e a seus atos como “bons” (quando de primeira ordem ou nobre), em oposição a tudo o que avaliaram ser de baixo valor ou indigno de valor (quando de segunda ordem ou plebeu). Assim é que, na origem da pré-história dos costumes, o *“pathos da distância”* aparece, duplamente: como a medida soberana que separa e opõe “bom” e “ruim”, e como o direito soberano através do qual esses que se julgam “superiores” tomam para si, unilateralmente, a tarefa de criar valores e nomeá-los à revelia da sua vontade e sob o ponto de vista da sua utilidade.

Na justiça primitiva, o castigo ganha ares de festa. E qual deleite ao “olho avaliador” não apraz contemplar esses espetáculos cruéis? Não por acaso, posteriormente esses “instrumentos aratórios” da cultura são considerados uma vergonha e um insulto à humanidade: eles conjugam contra o corpo dos indivíduos um castigo e uma crueldade sem precedentes. “Que os órgãos sejam talhados no socius, e que os fluxos escorram sobre ele” (DELEUZE e GUATTARI, 1976, p. 183). Por meio deles, busca-se gravar (a fogo) no corpo do indivíduo uma memória que seja ao mesmo tempo memória do corpo e memória dos signos, inscrição das coisas e inscrição das palavras.

Nessa época primitiva de nossa história, predomina uma verdade (e não um ouvir dizer) que toma os homens como sanguinários e sórdidos. Uma época descrita duramente como a vergonhosa “pré-história dos costumes” (NIETZSCHE, 1998) e sobre a qual incide a principal acusação de ter sido o tempo por excelência de maior atrocidade que a espécie humana veio a exercer sobre si mesma. Uma época dura e fria, cruel e ardilosa, entrecortada de ponta a ponta por um fio de bronze que transpassa as relações morais entre homens e mulheres, senhores e escravos, reis e súditos, nobres e plebeus, indignos e honrados. Época na qual o cumprimento da dívida e o empenho da palavra estavam condicionados à capacidade humana de retribuir uma resposta a uma ação causada, seja com o “bem” (quando a ação que exigia resposta era boa) seja com o “mal” (quando a ação que exigia resposta era má). Época cuja ausência de uma lei soberana (contratual ou moral) viu predominar a única lei possível e comum a todos: a crueldade de uns sobre outros, isto é, a lei do “olho por olho, dente por dente”.

Mas esta terrível pré-história dos costumes não nos é assim tão distante (diz-se, inclusive, e por muitos motivos se comprova, que ela também poderia ser chamada de a infeliz história da liberdade humana). Uma pré-história sangrenta engendrada não menos que pelas mãos do próprio homem e plenamente atual, à medida que se prolifera desmedida nos tempos de hoje. Basta olharmos para o presente do homem que se civilizou para comprovar que um tipo de violência gratuita e atroz avança por meios tão ou mais selvagens e truculentos quanto as primitivas técnicas de castigo, suplícios e excentricidades. Sinal dos tempos? Talvez. Certo é que essa violência demarca, sem exceção, o lamentável e vergonhoso estado de natureza ou desrazão que nos constitui desde sempre (e esse é o nosso maior pesar).

Sim, dessa verdade não duvidamos. Pois, para chegar ao patamar que hoje ostenta o “homem civilizado”, sabe-se bem, por todas as fontes genealógicas e históricas, que não foi nunca por obra de um “a priori” moral, de espírito elegante, reto e consciencioso, muito menos por uma espécie de embelezamento “posterior” da educação e dos sentidos, que o homem veio a se tornar um animal domesticado. Ao contrário, foi preciso que por longo tempo o fio de bronze irrompesse de suas mãos tiranas e bárbaras, subjugando nações e povos, e a tudo ferindo e cobrindo de sangue, para que, por fim, e por obra de uma dolorosa inscrição gravada a fogo em seu próprio corpo, viesse a tomar posse uma memória das palavras forte o suficiente

para vencer o ímpeto daquele a quem a encarnação do esquecimento, a agressividade e o instinto selvagem se impunham como armas letais na luta pela sobrevivência.

Por isso, não admira que no fundo da alma mais nobre, não subsista a rapinagem da fera sedenta por novos domínios! (*homo hominis lupus*). Eles dizem: “isto é isto” – Faça-se e cumpra-se! E aprimoram a dominação pela linguagem que se institui como palavra de ordem. Palavra que não indica, nessa ordem, a ascensão do espírito aristocrático à nobreza não-egoísta de um agir soberano na direção de um “bem” maior; mas, ao contrário, devido a essa providência (que é uma soberba) do direito senhorial, a ligação do “bom” se faz imediatamente com o “mau” (desvirtuado-o do “ruim” que o originou). Nesse caso, trata-se de um declínio do valor aristocrático ou o seu rebaixamento ao “instinto de rebanho” – com toda a força da expressão com que Nietzsche a empregou contra o espírito servil. Funda-se, com isso, a moral daqueles que não cessarão de arrebanhar-se ou de juntar-se no interior dos currais celestiais, buscando compartilhar o servilismo de suas vontades.

“*Eles chegaram*”. As bestas feras, os homens louros, os fundadores do Estado despótico. Aí vem ele, “o cão-Estado”, uma maquinaria esmagadora, terrível e implacável que opera por “fumaça e uivos”. Essa máquina-Estado é o motor de uma maquinaria infernal e tirana que arrasa impiedosa o corpo da deusa Terra com outros fins. Perto dele (o Estado despótico) até o mais violento dos animais resulta acovardado. Perto dele até as formas mais primitivas de castigo e doma não são nada. Sua obra consiste em prosseguir o ardiloso e terrível trabalho de inscrição sobre o homem: criar formas, cunhar marcar (a custa de escabrosos suplícios e efusão de sangue). São os artistas do terror por excelência. São os “artistas do olhar de bronze”, diria Nietzsche. Protagonistas de uma época dura e fria, violenta e cruel, “eles não sabem o que é culpa, responsabilidade, consideração” (NIETZCHE, 1998, II, 17, p. 75). Eles são duros como a rocha e imprevisíveis como o destino, os novos bárbaros. Eles chegam como uma terrível fatalidade – um raio ou um relâmpago – e sobre a terra instalam a sua obra de destruição. Por um sistema de “sobrecodificação”, a máquina-Estado destrói as peças originais das codificações primitivas do canibalismo (o sistema dano-dor) e conserva a sua estrutura (modificada e sobrecodificada) na nova máquina, porém, com um uso secundário de suas peças (o sistema lei-castigo).

A “sobrecodificação” das máquinas. É desse modo que o canibalismo como máquina-primitiva de inscrição se torna um subproduto da máquina-despótica

moderna: “todos os fluxos codificados da máquina primitiva são agora empurrados até uma embocadura, onde a máquina despótica as sobrecodifica” (DELEUZE e GUATTARI, 1976, p. 252-3). Processo em que ocorre um duplo movimento: a ruptura com as antigas formações, e a sua derradeira continuidade. Mortífera engrenagem essa, a que embaralha todos os códigos para a partir deles subtrair a mais-valia da produção desejante. É nesse instante que o desejo se casa com a lei. É aqui que ocorre uma inversão dos papéis sociais (porém, mantendo o modelo tradicional das sociedades patriarcais), onde a lei é o masculino que subjuga e submete o feminino (o desejo) às suas próprias convenções (ecos de papai-mamãe-filinho). É aqui que a máquina-despótica se monta como “uma máquina infernal que solda o desejo à lei” (Op. cit.: p. 264).

Com a sobrecodificação do canibalismo como máquina-primitiva pela máquina-despótica, a antiga crueldade é substituída pelo terror (físico e moral). Leis celestiais e leis morais dão o amparo necessário à nova inscrição. Mas a antiga crueldade condenada em épocas passadas ainda subsiste na nova máquina, notadamente nos meandros do aparelho de Estado e suas funções de organizar, tolerar, limitar a ação de seus súditos. “Sobrecodificar, tal é a essência da lei e a origem das novas dores do corpo” (DELEUZE e GUATTARI, 1976, p. 269). O indivíduo castigado não é mais uma antiga fatalidade do destino, onde era isento de culpa pelo dano causado. Ele é agora objeto de uma extrema vingança (bárbara e imperial) porque carrega a culpa impagável pelo dano causado, e também é a justificação dessa vingança como moeda circulante no sistema da mais-valia capitalista onde impera o cinismo da crueldade. De territorial e primitiva a despótica e bárbara a capitalista e cínica. Infinito movimento das máquinas. As três máquinas sociais são agora o vazamento ininterrupto de um sistema que conjuga (porque sobrecodifica) as práticas da crueldade, do terror e do cinismo. E assim concluímos que a história mais uma vez se mostra como esse incessante ranger das engrenagens: *conexões-disjunções-conjunções*: posição de desejo e produção desejante.

Nesse processo de formação social, a memória desempenha uma função indispensável na constituição do tempo: é ela que aciona a necessidade de continuidade da existência humana ante a ameaça do esquecimento; é ela que faz do esquecimento a moeda com que se paga para não ter de volta os dejetos de uma natureza que nos condena a todos a uma condição bestial. Que sua imponência seja inconteste no curso da humanidade (apesar de sua frágil confiabilidade, parcialidade), não

há dúvidas. Contudo, e considerando que uma memória não se forja de uma vez e para sempre, aventuramo-nos investigar os modos pelos quais as sociedades humanas constituem para si um “socius de inscrição” (o qual se convencionou chamar de “história”). Ou seja: Por quais artifícios se produz (via memória) uma “máquina social” capaz de ao mesmo tempo condicionar e organizar, limitar e inibir os fluxos da vida social, de modo que toda a barbárie lhe seja subsumida? Que operações encontram-se implicadas no funcionamento dessa “megamáquina” que recobre todo um campo social? Quais são suas engrenagens, suas redes de fluxo e de captura? O que faz com que em certos momentos uma máquina social se desarranje de suas funções ou feneça? E o que decorre de seu desfuncionamento? Quais são seus limites e flutuações? É possível instaurar um novo *socius* a partir do caos que imediatamente se anuncia? Como maquinar um novo *socius* ou, novamente, maquinar?

Mas por que será que ainda se busca reconstruir uma gênese da máquina-anthropofágica? Já não se falou o suficiente a seu respeito? Já não está dito em todas as línguas que o homem é esse vergonhoso, perverso, vulgar, mesquinho, venenoso e enraivecido animal subterrâneo: limiar corrosivo de nossa existência? O que haveria ainda a acrescentar ao “já dito” desses discursos? O que significa perfazer o caminho de nossos ancestrais? Reabilitar o conceito de antropofagia? Significa ao menos isto: uma crença nalguma *transfiguração* do peso e da dor que sobrecarrega a verdade desses discursos. Porque se acredita que não foi por inércia (o simples “deixar correr”) que nos tornamos esse pequeno animal domesticado e afugentado no ninho; que foi preciso uma vontade ainda maior, um orgulho ainda maior, um intelecto ainda maior, um engenho de tramas e idéias ainda maior para chegarmos a isto que afinal nos tornamos: –? Mais ainda: que foi por um movimento brusco e áspero, violento e frenético, impiedoso e delirante, e igualmente, alegre e jovial, rebelde e criador, que fomos arremessados para os confins da nossa existência, para fora do nosso ninho, do nosso “em casa”, de nós mesmos. Jamais por inércia. Antes, por agitação. Por ela é que somos desterrados – como um terremoto – de nosso quase-sempre-lugar-comum. E é assim que a antropofagia nos chega: como um espectro selvagem e imperioso que nos governa e domina, arrebatada e sacode na direção de um anseio, de um ir adiante, sempre, aonde for, a todo custo.

Daqui, seguimos em direção às terras ameríndias, de águas quentes e tropicais, uma geografia propícia ao deleite do pensamento e à profusão anárquica da imaginação. Nelas, os corpos se confluem em nudez desmedida e de tal maneira que

as altas temperaturas condensam em um só clímax a inocência e a aspereza da matéria, sem jamais subtraí-la uma à outra. Nas várias cenas que se enunciarão no decurso destas páginas, o tempo “real” muitas vezes se fará fabuloso ou mítico, de modo que seu “em tempo” tocará não uma imagem representacional do que viria a ser sua realidade originária, mas será, ele mesmo, a única e possível realidade. Em outras palavras, intenta-se, aqui, descortinar o sombrio e misterioso *universo antropofágico* e seu princípio desejante por natureza: *a devoração*: motor de nossa vazão artística e criadora. Antropofagia! Uma paixão e um desejo que nos liga ao corpo de outrem como que por nutrição ou transubstanciação, no divino momento em que o ser é aniquilado. Um orbe que de tão antigo nem por isso deixou de ser ele mesmo indeterminado. Uma ambiência incomum, ao mesmo tempo vertiginosa e convidativa, para a qual todos somos impelidos a povoar. Um cenário que por mais que incansavelmente visto, não cessa de nos convocar a todos para nele atuarmos (seja como vítimas seja como algozes), pois é desde a natureza mais íntima em todo o homem que esse princípio nos chega ferozmente.

Este, um trabalho ao mesmo tempo de escavação e de desmonte e para o qual as ferramentas conceituais utilizadas se mesclam à fantasia e à imaginação, concomitantemente, oscilando entre passado e presente, em permanente movimento de retroalimentação. Aqui, os conceitos ora se fundem e se torcem, ora se separam dos personagens em trama e se distorcem, à medida que o pensamento os aproxima ou os afasta, em tentativas de recriação. Nas rotas desse universo antropofágico, buscar-se-á remexer o passado não com o intuito de “descobrir” uma verdade a todo custo, pois não é de uma obsessão pela verdade, um amor incondicional à verdade que se trata. (A propósito, sobre esse *mau gosto* e veneração pela verdade, Nietzsche incansavelmente alertou: “já não cremos que a verdade continue verdade, quando se lhe tira o véu...” [NIETZSCHE, 2001, Prólogo, 4, p. 15]). Inversamente, buscar-se-á mergulhar no passado com os olhos virados para o presente: remexer o homem, a moral e a cultura em seus aspectos mais recônditos, para deles extrair algum ponto de vista sobre esse misterioso *mundus novus* que flameja ao longe, muito além do dia anterior, e que nos inflama os sentidos porque nos diz respeito como marca e inscrição.

Melhor morrer do que viver aqui – é o que diz a voz imperiosa do naufrago que prefere a incerteza e a imensidão do mar a viver o resto de seus dias na solidão e no desespero do nada, sem futuro, encerrado no interior de sua ilha. E que os

deuses nos guiem nalguma direção! E dado que as coisas boas e ruins fazem parte de uma mesma matéria, formando a dupla natureza das coisas, dir-se-á que os lampejos antropofágicos do passado são responsáveis por aquilo que hoje no homem é motivo de destruição e selvageria, mas também de criação e civilidade. Pois a antropofagia é a doença que destrói e a saúde que restabelece, o veneno que mata e o riso que salva, o experimento que mutila e o rigor que cria.

O caminho para chegar a essa geografia primitiva já indica o método – que é o próprio caminho. E a exemplo de Nietzsche na sua genealogia da moral, o objetivo é percorrer a imensa, longínqua e recôndita região antropofágica – uma época que realmente houve, que realmente se viveu – “com novas perguntas, com novos olhos: isto não significa praticamente *descobrir* essa região?...” (NIETZSCHE, 1998, Prólogo, 7, p. 13). Certamente. Tudo é uma questão de *método*. Perseguir o problema com atitude e coragem. Perfazer o percurso com o livro aberto, em todas as direções, importando menos moralizar o problema ou encontrar verdades e respostas, do que imprimir um tratamento agudo que o conserve ainda e sempre como *problema*. Levar ao cúmulo a suspeita para arriscar – quem sabe! – uma afirmação. Como bússola apenas um espírito inquiridor a nos guiar, espírito que se autodenomina “o mestre da grande suspeita” (NIETZSCHE, 2001, Prólogo, 3, p. 13): aquele que toma a si mesmo e a vida como um *problema*; que questiona mais (*profundamente, severamente, duramente, maldosamente, silenciosamente*); que se sobrepõe como dureza e rigor, frente a tudo o que até então havia questionado simplesmente. Uma vontade é o desejo de saber, e também uma força e um impulso que reúnem “sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós” (NIETZSCHE, 2001, Prólogo, 3, p. 13). Vontade por meio da qual nos tornamos livres – “espíritos livres” – e como tais já não podemos agir de outro modo senão por um rigor e um questionamento radicais de nós mesmos. Vontade que é também uma enfermidade e uma saúde – a convalescença – de onde “voltamos *renascidos*, de pele mudada, mais suscetíveis, mais maldosos, com gosto mais sutil para a alegria, com língua mais delicada para todas as coisas boas, com sentidos mais risonhos, com uma segunda, mais perigosa inocência na alegria, ao mesmo tempo mais infantis e cem vezes mais refinados do que jamais fôramos antes” (NIETZSCHE, 2001, Prólogo, 4, p. 14). Vontade que diz: “Basta, eu ainda vivo” (NIETZSCHE, 2000b, Prólogo, 1, p. 8). – Não quero para mim as verdades dos mausoléus e das cátedras, muito menos a ilusão de que as tenho.

2.1.3 Heterogênese do Conceito

Entre as formas de canibalismo encontradas no Brasil, há registro de pelo menos dois tipos – baseado especialmente nas histórias de viagem do francês André Thevet (1978) e do alemão Hans Staden (1999): O *exocanibalismo* dos Tupinambás, que só devoravam os inimigos de guerra; e o *endocanibalismo* dos Tapuias, que desdenhavam a carne do inimigo prisioneiro, abandonando seus cadáveres no chão ou nos rios, mas comiam a carne de seus parentes mortos para não vê-los apodrecer indignamente sobre a terra. Diversamente, os índios Caraíbas das Pequenas Antilhas praticavam o *endocanibalismo* contra a carne do designado da tribo, como forma de expiação de um mal qualquer, mas, em comum com os Tupinambás, praticavam o *exocanibalismo*, com a morte e devoração do inimigo guerreiro capturado.

Do lado do *Exocanibalismo*, Hans Staden descreve, no capítulo vinte e oito de seu livro *A Verdadeira História dos Selvagens* (1999, pp. 165-9), os costumes festivos característicos dos rituais antropofágicos dos Tupinambás, os quais presenciou quando prisioneiro e que condizem com os inúmeros relatos da época quinhentista.

O prisioneiro, trazido em triunfo à aldeia, recebia um tratamento especial: alimentado das melhores comidas que se pudesse encontrar (como um “capão engaiolado”, expressão que se deve às lembranças de Vespúcio), ei-lo engordado. Uma mulher, geralmente a filha daquele que o deteve, é-lhe ofertada para servi-lo como queira (na cama ou de outra maneira). Durante a permanência no cativeiro, seus movimentos são deixados livres até a véspera do ritual. Uma detenção que pode se arrastar por semanas, às vezes anos, de um cativeiro quase confortável, não fosse pela ameaça da morte. A contagem do tempo é feita por uma espécie de “colar-calendário” (vários colares em conchas formando um rosário), que o prisioneiro carrega ao pescoço e que lhe são retirados ao longo dos meses, a cada lua nova, lembrando-lhe a data fatal. Afora o uso desse colar-calendário (ou do *quipu*, corda com nós que evoca o império inca), nada em sua maneira de viver distingue o prisioneiro dos demais da tribo. Chegada a noite que antecede o ritual, têm início as comemorações e libações das quais o prisioneiro participa cantando seus feitos sobre esses vencedores de um dia. Ele mesmo é quem profetiza a vingança que, por fim, o devorará. Guerreiro por natureza, o prisioneiro não se deixa abater pela ameaça da

morte; ao contrário, seu canto heróico ou desafiador vem acompanhado de um profundo desprezo pela morte. A ele é proposta a liberdade, mas responde com desdém, cuspiendo no rosto do carrasco e anunciando-lhe uma vingança iminente. Se ele apela para a vida, torna-se um escravo, e o ciclo de vinganças é interrompido sem que seus parentes e amigos tenham a chance ou o dever de vingar sua morte – certa de qualquer maneira.

Isso tudo faz parte do ritual. Toda uma simbologia implicada, um acréscimo de energia é incorporado pela comunidade, que, finalmente, recupera sua integridade, ao ingerir a carne da vítima em seus mínimos componentes: as mulheres comem as vísceras, a carne da cabeça, os miolos, a língua e os membros sexuais; os homens encarregam-se dos membros e órgãos cuja simbologia reúne vigor físico e sabedoria; e o que mais for aproveitado é destinado às crianças. Apenas o carrasco não consome a carne da vítima: ele compensa sua abstinência com a honra de incorporar seu nome e, com isso, aumentar seu prestígio, certo de que em breve também será vingado por um inimigo. O ciclo da vingança se completa. As crianças nascidas durante a estada do prisioneiro no cativoiro sofrem o mesmo destino, pois são “filhos do inimigo” e não inspiram nenhuma confiança à sua parentela materna. Depois de tudo, cada um retorna à sua cabana levando o seu bocado.

Do lado do *endocanibalismo*, podemos recordar os ficcionais diários de viagem do explorador europeu Robinson Crusoe durante sua longa estada numa ilha deserta situada nas mediações do arquipélago Juan Fernández e a costa chilena (em decorrência do naufrágio do *Virginie* no ano de 1759), ocasião em que Robinson presenciou e descreveu um ritual antropofágico dos temíveis índios araucanos, habitantes de uma parte do Chile médio e meridional (TOURNIER, 1991, pp. 66-9).

Conta Robinson, em seu *log-book*, que, certa feita, avistou ao longe do forte da ilha, uns quarenta homens desembarcados em pirogas fazendo círculo à volta de uma fogueira. Uma mulher “mirrada e desgrenhada”, a feiticeira da tribo, comandava o ritual, atizando e inalando dentro do círculo feito por homens uma fumaça que a fazia cambalear. Em seguida, voltava-se atentamente para os índios de pés, imóveis, como que os passando em revista. De súbito, a vidente designou o índio responsável por um mal qualquer (epidemia ou seca) de que sofria toda a tribo. O índio, lançado ao chão e sacudido por fortes arrepios, ouvia as maldições da feiticeira e a sentença de morte. De machete em punhos, o índio executor dirigiu-se então para ele abatendo-o com golpes regulares, separando o corpo em seis partes. Assim

desmembrada, a carne foi levada ao braseiro para, em seguida, ser devorada pelos partícipes do ritual, enquanto a feiticeira, agachada, expurgava o mal rezando, vomitando, mijando, dormindo.

Começamos por deglutir o próprio conceito de canibalismo, para nele perceber a dinâmica interna de seu funcionamento. A mobilidade dos dois componentes no âmago do conceito de canibalismo (*endo* e *exocanibalismo*), é o que permite deslizar pela história e em suas conexões presentes: não há um consenso teórico que diga de um único entendimento (embora muitas vezes a visão religiosa de missionários católicos e protestantes sobre o canibalismo tenha convergido a olhos vistos, como é o caso do frei André Thevet e do calvinista Jean de Léry). A inseparabilidade dos componentes (a um só tempo, distintos e heterogêneos) no interior do conceito é o que garante a sua “endo-consistência” – para considerar os pressupostos da constituição de um conceito em Deleuze e Guattari (1997) – ou seja, a consistência de um conceito se deve a um movimento entre as “zonas de vizinhança” dos componentes do conceito, tornando-os inseparáveis e indiscerníveis em seu campo.

Na filosofia de Deleuze e Guattari, um conceito ganha consistência à medida que se compõe a partir das juntas e rupturas dos componentes a ele acoplado por “zonas de vizinhança”. Elementos os mais variados, oriundos de todo tipo de substância ou modificações da matéria (dura, mole, áspera, lisa, fria, quente, vaporosa, líquida, etc.) são lançados todos juntos em um único plano, um único lance, podendo ir ao infinito das combinações desde que o pensamento deseje alcançá-lo. Uma “heterogênese do conceito” – para aplicar uma terminologia dos autores – cujo objetivo é instalar um caos inicial onde tudo se conecta necessariamente a tudo segundo uma ordem e uma harmonia que não se pode explicar, e que a depender de sua movimentação acaba sendo ele mesmo devorado em sua origem e seu entorno, em anarquia declarada.

Em se tratando dos conceitos de *canibalismo/antropofagia*, os componentes podem vir de todos os cantos da terra ou dos céus, dos mares ou dos ares, das planícies ou das montanhas, do meridional ou do trópico, dos continentes ou das ilhas. O lugar não importa. Tudo e todos estão a compor um universo em ordenamento necessário. E mesmo havendo um certo tipo de canibalismo em sua formação, isso não compromete a consistência do conceito. Com a devoração, um conceito em nada perde em consistência, pelo contrário, ele ganha em multiplicidade e devir. De modo que um punhado de elementos no interior do plano não é apenas

um certo número de elementos, mas uma infinidade de outros tantos misturados aos cruzamentos os mais variados e extravagantes. Além do que, é compreensível que os heterogêneos apresentem movimentos de atração-repulsão uns pelos outros, podendo juntar-se ao gosto das afinidades ou separar-se ao dissabor das rupturas, sem com isso comprometer a consistência do conceito. É porque são heterogêneos que os componentes podem deslocar-se infinitamente, combinando-se ou não, deixando rastros de uma passagem que jamais torna insípida, inodora e incolor a química dos encontros que promovem.

As vibrações e erupções emanadas do movimento orbital dos conceitos de *canibalismo/antropofagia* liberam um turbilhão de forças e intensidades. As velocidades e paradas dos movimentos anunciam: a força de um é fraqueza em outro, a grandeza do outro é desmanche no um, a solidez de um é abalo em todos. A um tal “ponto” seguramente todos não irão chegar, certamente nenhum. Cíclica é a roda do tempo e o anel do devir – nos ensina Nietzsche. Difícil acertar o “ponto”. Melhor não tentar. Pois “ponto” não há. Apenas *liberação* é o que há. Uma liberdade do espírito que desloca o pensamento em todas as direções.

Compor um conceito nesse caldo antropofágico, significa nada menos que misturar “rebeldia” (TADEU, 2005) com “artistagens” (CORAZZA, 2006). Nesse movimento do pensamento, os elementos se cruzam uns com os outros segundo órbitas desconhecidas. De cima a baixo, de um lado a outro, para frente e para trás, em diagonal, etc., os conceitos de *canibalismo/antropofagia* se perdem e se encontram necessariamente, à revelia dos encontros, segundo linhas, curvas ou espirais que jamais convergirão para um “ponto”. Nessa dança antropofágica das forças, é a *rebeldia* dos componentes que tudo põe a funcionar e é a *acrobacia* do jogo que tudo põe a diferir. Nada de pânico diante do desconhecido! Isto é tudo o que se tem a fazer: “– Feche seus olhos e abra a sua boca. O quê? Barragens e canais. Válvulas mitrais. Energia perfurante. Intensidades viajantes. Inevitável preço da aventura. Multiplicidade funcional. Terra miraculada. Explosão. – Enfim, rir. Mais dança e menos piedade” (CORAZZA, 2006, p. 66). É com humor e diversão que se deve criar um novo conceito e é com desejo e alegria que se deve degustá-lo (e nunca por uma necessidade imediata de saciar o organismo vencendo a fome).

O *endo* e o *exocanibalismo* de Tupinambás e Caraíbas possuem características e procedimentos que em muito confluem e se confundem, garantindo proximidades que os colocam em um mesmo plano conceitual. Juntos, eles formam dois

pólos, a princípio distintos, mas cujas penetrações produziram inúmeros tipos intermediários de canibalismo, abolindo o contraste inicialmente colocado. E é por isso que há entre eles uma “exo-consistência” de elementos com outros conceitos, ampliando ainda mais as suas redes de relações. Por um lado, é o caso da ligação imanente entre “canibalismo selvagem” e “antropofagia ritual”, uma ligação feita por juntura e amarração, mas também por cortes e atravessamentos (não sem espanto, muitas vezes missionários católicos e protestantes deram-se as mãos para abolir a maldição antropofágica e com ela o paganismo). E, por outro, o das ligações frenéticas entre “incesto e canibalismo”, que são as formas hiperbólicas da união sexual e do consumo alimentar” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 122), isto é, as duas grandes transgressões da cultura em que o excesso da carne – *comer* alguém – significa a um só tempo, alimentar-se, absorver, transar, copular, deglutir a carne pelo sexo e pelo alimento em festim antropofágico.

Percorrendo as características desses conceitos é possível ir de um ponto a outro, com largura e mobilidade, sem, contudo, desconsiderar o “traço intensivo” de condensação de cada conceito em particular – traço esse que faz de cada conceito uma *singularidade* ao seu modo. Tal é o estatuto do conceito em Deleuze e Guattari: *uno* por consistência e *múltiplo* por heterogeneidade. Em Montaigne, por exemplo, percebe-se uma clara movimentação do conceito de canibalismo. De entusiasta desses bravos guerreiros – a ponto de declarar: “sou de opinião que o que vemos praticarem esses povos, não somente ultrapassa as magníficas descrições que nos deu a poesia da idade de ouro, e tudo o que imaginou como suscetível de realizar a felicidade perfeita sobre a terra, mas também as concepções e aspirações da filosofia” (MONTAIGNE, 1987, p. 102) – a fabulador de um simbolismo religioso que apartou o rito antropofágico de seu espírito selvagem, há em Montaigne uma significativa abertura para o tratamento rigoroso das práticas do canibalismo.

Com a antropofagia “religiosa” (comer o corpo de Cristo), vê-se a fome transformar-se em banquete eucarístico (desapropriação do “natural”), e a devoração do outro em liberação de si mesmo (rito da “vingança”). Esses povos, assegura Montaigne, não fazem o que fazem (devoram seus semelhantes) com a única finalidade de se alimentarem – por sinal, têm peixe e carne em abundância – mas sim em sinal de vingança contra o inimigo vencido. “Tudo isso é, em verdade, interessante, mas, que diabo, essa gente não usa calças!” (MONTAIGNE, 1987, p. 106). E aquilo que no começo parecia “objeto” de discurso positivo, transmuta-se rapida-

mente em escândalo, bestialidade, molecagem de Satã, merecedor da mais urgente conversão. Santa Teofagia! É ela que torna o canibalismo selvagem, ao mesmo tempo, inaceitável e compreensível. É ela que torna novamente possível o povoamento “civilizado” do continente da fome conhecido como América.

De uma Europa a outra (a católica e a reformada), o canibal não ultrapassa um argumento e um simbolismo por trás do horror, uma forma primitiva e extraviada do sagrado, a prova de uma reprovação recaída sobre uma parte dos homens em suas ilhas insulares. Vaga de vento em meio à tormenta! O canibal tem agora seu destino nas mãos de um outro Deus que julgará tolerável ou indigna sua permanência ou expulsão. Por um lado, o catolicismo de Montaigne, que, não obstante o peso da Cruz, relativizou e tratou de limar as raízes selvagens do canibalismo convertendo-as numa “antropofagia de vingança” – na qual o apetite, a fome e a necessidade alimentar são deixados de lado em prol de salvar a alma do índio dos sortilégios de Satã. (Sob esse aspecto e por todas as bocas, justifica-se: a valentia desses homens dotados de todas as virtudes guerreiras é o que alimenta o apetite da vingança). Por outro lado, o ainda catolicismo do frei André Thevet e o calvinismo de Jean de Léry, isto é, uma “antropofagia de crueldade” – na qual o canibal é acusado de atentar contra a divina natureza humana, de não fazer concessão à carne da própria espécie, de agir segundo a natureza bestial dos instintos (como por fome incessuosa, canibalismo, poligamia, paganismo).

Na vertente católica, a antropofagia passa a ter uma finalidade exclusivamente simbólica e sagrada. Para esta parte da Europa, a desmistificação das raízes lendárias e do horror bárbaro associado à existência do canibal é condição necessária para se compreender ou mesmo tolerar o rito antropofágico. Na vertente reformada, ela deve ser condenada a todo custo. E é desse lado que o movimento de rejeição ao canibal se desenha com maior força. Com a “antropofagia de crueldade”, vê-se triunfar um canibalismo de horror e de selvageria, cujo desprezo segue uma extensa linha de exclusão.

Entre as disputas que encerram a dupla hipótese do surgimento e da prática do canibalismo (“canibalismo de vingança” e “canibalismo de crueldade” – conforme classificação recorrente na literatura quinhentista sobre o tema), não fica difícil concluir que a visão católica de Montaigne tenha se sobreposto majoritariamente ao protestantismo missionário, com algumas semelhanças. O canibal das Américas não suscita mais o horror. Montaigne termina a reabilitação iniciada por Thevet e

Léry: o canibalismo já não ultrapassa um “simbolismo cristão”. Com o discurso da antropofagia de vingança, consegue-se finalmente desencarnar a antropofagia dos canibais e impor-lhes um castigo de Deus como a mais dura conversão.

Por mais toleráveis que tenham sido suas ondulações no nível da natureza humana (períodos de fome, prática ritual, guerras, superpopulação, etc.), ao canibalismo primitivo não resta outra saída a não ser a da ameaça verídica: ou a redução de sua aparência bestial, ou o seu extermínio e exclusão. Vil ironia! O canibal, ele mesmo um caçador nato, reduzido à caça humana. De agora em diante, uma nova lei para o antropófago: ou o lado do luxo e da glória (onde terá o seu valor e, se possível, será “assimilado” pelo homem europeu), ou o lado da luxúria e da devassidão (onde será esconjurado e banido do imaginário civilizado).

2.1.4 Ascensão e Queda do Canibalismo

Estranho destino este. Colocado a princípio no centro das especulações literárias, o canibal, aos poucos, vai sendo banido: de sacramentado a supliciado para, finalmente, ser empurrado para as margens de um discurso desencarnado, excludente, sem valor real. “Foi porque nunca tivemos gramáticas, nem coleções de velhos vegetais. E nunca soubemos o que era urbano, suburbano, fronteiro e continental. Preguiçosos no mapa mundi do Brasil” (escreveu Oswald de Andrade no “Manifesto Antropófago” de 1928, p. 7); por tudo isso é que vivemos com os dias contados. Última lei para o antropófago: fora da religião e do simbolismo, o canibalismo deve ser banido da face da terra. Só tem lugar no ritual de vingança e no desenrolar de uma paixão, que é a imitação dos sofrimentos de Cristo na Cruz.

A contar pela movimentação do conceito, esse *rito de passagem* que se inscreve no canibalismo pode ser comparado ao “rito do bode” entre os judeus, cuja Cerimônia de Expição consiste no ato em que o sumo sacerdote toma dois bodes para oferta pelo pecado e, sobre eles, lança sortes: um torna-se o bode expiatório e o outro o bode emissário. O sacerdote imola o primeiro bode, levando seu sangue ao Lugar Santíssimo para expiar os pecados da nação inteira. Em seguida, toma o segundo bode, vivo, pondo as mãos sobre a sua cabeça e confessando sobre ele todos os pecados dos israelitas. Pelas mãos de um homem designado, o bode emissário é

enviado ao deserto, expulso para a terra solitária, levando consigo todas as iniquidades para fora da comunidade.

Em Deleuze e Guattari (2002), o rito do bode emissário é a expressão de um devir-animal que ameaça, desde as bases, o regime significativo religioso. É ele (bode emissário) o responsável por aumentar a desordem do sistema, estando carregado de tudo o que há de “ruim”. É ele que encarna a linha de desterritorialização, a mais negativa e maldita, devendo ser bloqueada pelo sistema, que não consegue suportar sua tangente. Por isso, “matar-se-á e se fará fugir o que pode provocar a fuga do sistema” (DELEUZE e GUATTARI, 2002, p. 67).

Na mesma linha de pensamento, vê-se instituído o *rito canibal* ao modo civilizado. Padece o corpo, padece o espírito do primitivo selvagem já decaído. Pois, como deixá-lo viver (e em seguida conviver) se nem ao menos foi capaz de imitar os sofrimentos de Cristo? Encheu de blasfêmia e tormento o rito sacramentado da salvação; com sua insolência, zombou da autoridade missionária; plantou a confusão num sistema que já se dava por delimitado e concluído com ampla classificação em torno de suas práticas... Não há mais como justificar a hipótese do constrangimento natural (períodos de fome, guerra, superpopulação): com toda a proibição instaurada, esses selvagens continuam a comer carne humana por apetite e prazer de seu gosto. Deus haverá de condená-los. Insolentes contendores do espírito celeste, eles devem morrer e desaparecer do imaginário civilizado. Ódio à crueldade! – proclama a Santa Igreja.

Tendo progressivamente aumentado a carga de desordem do sistema, o canibal é essa dupla ameaça, a Deus e aos homens (contra-corpo de Deus e da humanidade). De supliciado a expulso dos Jardins – o canibal carrega consigo a grandeza e a decadência de um sistema que o capturou à revelia. De todos os modos ele paga com a vida: primeiramente, tem o corpo imolado para a salvação de sua alma; e, por agir e assombrar as regiões quentes do planeta, jamais será totalmente desculpável diante da moral evangélica. Como no rito do bode emissário, o canibal é perseguido e expulso para fora dos ideais de vida da humanidade. Sua insolência e perversão não passarão de um terror arcaico.

Decreto-lei: “privada de sua sobredeterminação religiosa, a antropofagia não tem mais desculpas. Ela deve ser riscada, sem delongas, da superfície terrestre – ou, pelo menos, de todas as regiões do mundo deixadas para usufruto dos civilizados” (LESTRINGANT, 1997, p. 23). No plano imaginário, o canibal é amaldiçoado e

banido, carregando em sua bestialidade tudo o que de ruim pode o sistema comprometer. Sua memória não passará de “restos fósseis de uma violência primordial e fundadora, na qual os modernos conquistadores seriam completamente incapazes de reconhecer o ato que os justifica” (Op. cit.: p. 206). Curiosa ironia: de besta a best-seller, de selvagem a arquivo, de supliciado a excluído. É por aqui que passa a terrível linha de morte do canibalismo.

Diante desse rito invertido do canibalismo, só nos resta recorrer à antiga formulação hobbesiana (*homo hominis lupus*) para reivindicarmos a nossa íntima semelhança com os animais de caça: uma identidade arcaica e desde sempre existente entre homens e lobos; uma estrutura terrível que esperamos superar com esforços civilizados, racionais e institucionais sempre que nos lançamos à tentativa de eliminar o animal em nós. (Por sinal, uma dessas tentativas, segundo Hobbes [2003], consiste no mérito de termos criado entre nós o vasto universo da linguagem, sem o que não haveria entre os homens nem república, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos; e tal como esses animais selvagens, os homens que vivessem afugentados no horror da destruição e da insegurança de uns contra os outros, não teriam outro destino que não o de serem imediatamente destruídos como no reino destes animais de presa, e isto por não estarem subordinados à lei comum da razão, e por não terem outra regra que não a da força física e da violência, tornando incerta a vida daqueles que lhes caem nas mãos).

A partir da hipótese de natureza humana como princípio “animal” (uma natureza até certo ponto domada, mas ainda sanguinária, a qual demarca o estágio de insociabilidade natural entre os homens), Hobbes desenvolve junto ao conceito de estado de natureza, o entendimento de que o homem, nesse estágio, se assemelha a um animal de caça: lobo selvagem, cão feroz e predador de si mesmo. Nele, o homem não é outro senão *lobo do homem*, condição da qual nenhum indivíduo ou grupo maior se encontra livre, a menos que por algum artifício de força se extirpasse a floresta inteira que os abriga, ou, por um esforço maior de razão, os próprios homens viessem a abdicar de seus apetites e paixões naturais que os empurram cegamente para o reino da cobiça, da agressividade, da violência, da guerra sem fim. (E tal é a lógica do canibalismo “reformado”: substituir uma crueldade por outra ainda pior).

Como causa desse rito de crueldade contra o canibalismo, encontramos a sinuosa fronteira entre o animal e o homem. Uma travessia que já indica o ultrapassamento (a volta?) do humano em direção ao seu animal ancestral. Sim, porque, em relação ao animal, nós o seguimos, estamos *depois* dele (ou ele *antes* de nós, como indicou Kant). Mas será que num sentido de caça, de adestramento, de doma, ou num sentido de sucessão e de herança? Não o sabemos. Apenas arriscamos a dizer que da boca sacrossanta dos novos canibais ressoa esfumaçante o veredito da condenação: por causa desses primitivos canibais, caminhamos todos – com uma queda acelerada – irremediavelmente para o mal. E junto ao veredito, a felicidade desaparece repentinamente, como um sonho; e apressam-se, a galope, o desalento e a decadência. *Eu sou o próprio apocalipse* (DERRIDA, 2002). É isso o que as primitivas feras são forçadas a dizer. Sou eu “o limite abissal do humano”. Sou eu a besta-fera, o animal que anuncia o transbordamento e a finitude do homem. Sou eu a nudez de um limite que se arrasta entre “o último e o primeiro evento do fim”. Sou eu o desvelamento e o veredito que assevera esta terrível condição. Sou eu a para sempre indecidibilidade conjugada entre bem e mal. “Eis quem eu sou”. “Mas eu, quem sou eu?” (DERRIDA, 2002, p. 31).

O sentido de constrição entre homem e animal nos parece adequado para caracterizar a relação do “estar-com” o animal de que nos fala Derrida: uma proximidade que supõe um “estar-junto” e um “estar *perto de*”, um *estar-apertado* ou estrangulado ou sob-pressão *com* o animal; e, ao mesmo tempo, um *estar-apressado* ou desterritorializado em relação a ele, um seguir e ser seguido, um correr em fuga e uma fuga que nos põe a correr. Antes ou depois, não importa. A verdade é que estamos irrecusavelmente *perto* do animal que nos constitui. “É muito tarde para negá-lo, ele terá estado aí antes de mim, que estou depois dele. *Depois e perto* do que chamam o animal e *com ele* – queiramos ou não, e o que quer que façamos da coisa” (DERRIDA, 2002, p. 29). Constrição que já implica não apenas um estar com, perto ou face a face com o animal que nos assombra, mas, acima de tudo, admitirmos que esse animal que nos olha e que reflete em nós a própria nudez é, ele mesmo, “o animal que logo sou”. Pois no fundo dos olhos desse animal ancestral está o espelho do homem, que se envaidece dele mesmo. Mas, afinal, “existe narcisismo animal?” (Op. cit.: p. 92).

Essa “limitrofia” entre homem e animal nos leva a um outro exercício de constrição, agora, entre *crueldade* e *sacralidade* – “vida nua ou vida sacra” (A-

GAMBEN, 2002). Juntos, esses elementos irão compor uma zona de indiferença ou indistinção, na qual os aspectos de um já implicam os aspectos de outro, sem, contudo, reduzir-se ou pertencer-se necessariamente. Limite em que a vida nua é trazida para dentro da esfera política como vida sacra (para ser imediatamente banida e excluída), e, em sendo vida sacra, contra ela destina-se uma morte nua, violenta e qualquer, fora dos ritos de sacrifício e purificação. Esse grau de implicação revela que, a sacralidade da vida (ao contrário do que se possa imaginar), exprime, em sua origem, um alto grau de sujeição da vida a um poder de morte, ou seja, sua irreparável exposição na relação de abandono. Ao caráter “sacro” se articula, conseqüentemente, um elemento “maldito” inerente à vida como tal: há tanto de sanguinário nos atos daqueles de uma vida sacra ou consagrada, quanto de sagrado nos daqueles que se consomem na nudez da vida nua ou natural.

O ponto doloroso a ser tocado nos parece consistir justamente nesse limiar, em que a nudez da vida nua jamais aparece sem um invólucro do manto sagrado, do mesmo modo que a pureza da vida sacra não esconde plenamente as perversões que a excitam desde dentro (e a realidade desse limiar é o nosso maior temor). “O limite indica as condições sem as quais a civilização não poderia existir, são as suas condições de possibilidade” (GARCIA, 2005, p. 165). Mas esse é um limiar de separação tão somente anunciado. Em verdade, ele é desde já uma fronteira que sobrevive apenas à medida que se avizinha e se alimenta do limite; que se compõe abstratamente por uma linha indivisível, onde as relações de afetação entre seus elementos se mesclam profundamente. Desse modo, tem-se a equação: vida nua porque vida sacra; vida sacra porque vida nua.

Giorgio Agamben complementa a mitologia hobbesiana do *homo hominis lupus* trazendo para dentro da cena política moderna uma obscura figura do direito romano arcaico – o *homo sacer*: “o corpo do homem sacro com o seu duplo soberano, sua vida insacrificável e, porém, matável” (AGAMBEN, 2002, p. 17). Junto às figuras da antigüidade germânica (respectivamente, *wargus*, o homem-lobo, e *friedlos*, o “sem paz”), o *homo sacer* compõe o sentido da exclusão que acerca um malfeitor junto à comunidade: ele é o bandido (ou fera) que pode ser morto por qualquer um sem as formas sancionadas pelo rito e sem que se cometa homicídio (e não por acaso a etimologia dessas figuras todas se equivalem: homem-lobo = fora-da-lei = bandido = banido = abandonado).

O *homo sacer* é um ser paradoxal que parece prosseguir numa vida aparentemente normal, mas que, na realidade, já se move num limiar em íntima simbiose com a morte sem, contudo, pertencer nem ao mundo dos vivos nem ao mundo dos mortos. Nem aqui nem lá... ele simplesmente perambula e agoniza entre os dois mundos – esse misto de “morto vivente” e larva social. É ele o portador de uma vida nua residual, ao mesmo tempo, excluída e exposta à morte, sem que nenhuma expiação ou ritual possa resgatá-lo e nenhum cumprimento possa substituir o agravo por ele cometido. A natureza do homem-lobo (ou *lobisomem*, em francês) corresponde ao híbrido monstruoso, humano e ferino, dividido entre a selva e a cidade, em relação intrincada. Um limiar de indiferença e de passagem entre o animal e o homem: *nem homem nem fera*, apenas um espectro que habita os dois mundos sem pertencer a nenhum deles. (Ilusório é achar que somos essa parte subtraída do animal. Ou, que, vencida a vida natural, tudo o mais se converte em segurança, confiabilidade e paz).

Sacratio (“sacralidade”) é o vocábulo latino utilizado por Agamben para expressar a estrutura da exclusão e da captura do *homo sacer* dentro da vida política, como “estado de exceção”. A *sacratio* designa, portanto, a forma originária da implicação da vida nua na esfera jurídico-política: “*não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário*” (AGAMBEN, 2002, p. 96). Nem *bíos* político nem *zoé* natural (como para os gregos). A vida sacra ou a vida nua é uma zona de indistinção onde ambas se constituem mutuamente (ora implicando-se ora excluindo-se uma à outra). A sacralidade é o elemento que nos liga novamente à vida humana, porém, não nos termos de uma religiosidade. Ela tem seu lugar em uma zona que precede o cruzamento e a distinção entre sagrado e profano, entre religioso e jurídico, o que significa que ela se situa fora tanto do direito humano quanto do direito divino (no caso do *homo sacer*, diz-se de uma pessoa que simplesmente é posta para fora da jurisdição humana – matável impunemente – sem passar para a divina – insacrificável).

A ambigüidade da *sacratio* consiste em que um homem impuro ou malvado pode ser cabalmente um sacro – aqui, *sacro* é uma categoria que compreende, na mesma medida, aquilo que é puro e impuro, santo e maldito, digno de veneração e suscitante de horror: só é divino aquilo que é sagrado (e, portanto, maldito), e, como tal, por já estar sob posse dos deuses, no caso de uma condenação, não há necessidade de assim torná-lo com uma nova ação ritual (daí a exclusão do sacrifício);

por outro lado, só é humano aquilo que é maldito (e, portanto, sagrado), e, como tal, se o povo o julgou por um delito, contra ele pode ser designada uma morte qualquer por um sujeito qualquer, sem que se tenha de pagar pela violação de sua vida (daí a exclusão da impunidade).

A matança do *homo sacer*, à medida que comprime os pressupostos da vida nua e da vida sacra, se distingue radicalmente dos rituais de devoração ou purificação do canibalismo primitivo ou mesmo dos rituais eucarísticos do rito religioso. Ao *homo sacer* é lícita a sua morte, tendo em vista que o direito natural de todos os homens se iguala em termos do esforço da preservação da vida, e também porque o *homo sacer* é um malfeitor julgado pelo povo como tendo atentado contra um outro em seu direito à vida. Desse modo, é lícito que a própria natureza reivindique a sua condenação, exterminando-o do convívio social, impunemente. Trata-se de uma violência insancionável, que não se classifica nem como sacrifício, nem como homicídio, nem como execução, nem como sacrilégio. É desse modo que o discurso religioso, com o seu poder de vida e de morte (*a vitae necisque potestas*) sobre o canibalismo, aparece como a contraparte de um poder (soberano) que ameaça de morte e banimento esse regime já não tão selvagem.

Mas a grandeza do paradoxo que envolve o rito de passagem (ou exclusão) do canibalismo consiste precisamente nisto: aquilo que o canibal perde no plano do mito, ele certamente ganha em carga imaginária. E já não é essa a inclinação a uma “antropofagia de crueldade” o que faz o protestantismo de Daniel Defoe, inventor de um *Robinson Crusoe* fantasiado de “anjo exterminador”, sempre que seu domínio insular é ameaçado pelos índios caraíbas vindos das zonas quentes do continente? Robinson Crusoe, único sobrevivente do naufrágio do *Virginie* no dia 30 de setembro de 1759, nas mediações de uma ilha deserta situada à igual distância entre o arquipélago Juan Fernández e a costa chilena do continente sul-americano, é, para Defoe, um sujeito preso ao passado e que busca suas origens humanas como aquilo que dignifica o trabalho de suas conquistas naquela ilha (construir uma sociedade de leis, produzir por acumulação, reconstruir o passado através de lembranças do já vivido). Este Robinson, um herói assexuado e cristão, é bruscamente arrastado para fora de sua natureza primitiva. Em hipótese alguma admite ser “um deles”: “aquelas criaturas desgraçadas a que me refiro, os selvagens” (DEFOE, 2004, p. 166), capazes de tão baixa brutalidade como devorar sua própria espécie. Infinitamente

Robinson dava graças a Deus por Ele haver lançado sua sorte de pertencer a uma parte do mundo onde ele era diferente de criaturas tão medonhas como essas.

Transportado para um universo cristão (agora Defoe combinado com Tournier) Robinson tem na Bíblia uma palavra lúcida, um socorro moral contra a ameaça da loucura. É por esse juízo de Deus que Robinson compreende e avalia os significados dos rituais antropofágicos esporadicamente executados em sua ilha pelos índios araucanos. “Aqueles homens, portanto, aplicavam inconscientemente e com a crueldade natural a palavra do Evangelho: *‘Se o teu olho direito é para ti ocasião de queda, arranca-o e lança-o para longe de ti, porque mais te vale que pereça um só dos teus membros e que todo o teu corpo não seja lançado na geena. E se a tua mão direita é para ti ocasião de queda, corta-a e lança-a para longe de ti...’*” (TOURNIER, 1991, p. 68 – grifo no original).

Mais fortemente, Defoe institui em Robinson uma réplica do “pecado original” que ele precisa expiar com tamanha violência: o primeiro destes pecados, propriamente uma ameaça “externa”, refere-se ao medo de ser devorado por canibais – tendo já presenciado alguns rituais antropófagos dos araucanos, após 15 anos de sua estada na ilha. Aqui, Robinson tem à sua frente novamente a desobediência da destruição dos índios da América, que ele tantas vezes fez triunfar (não matará!). Vil frustração. Somente em Deus poderia justificar tamanha atrocidade. Agiria conforme o ordenasse sempre que precisasse ter sua vida poupada. Como se sabe, Robinson age mais de uma vez: a primeira, de certo modo para libertar Sexta-feira da carnificina iniciada pelos araucanos num de seus rituais; uma outra, para arrancar das mãos dessas “abomináveis criaturas” o pai de Sexta-feira e um prisioneiro espanhol; outras tantas, para saciar seu apetite de vingança. Uma verdadeira matança. O balanço: vinte e um mortos no total, em uma única vez, pelas mãos do conquistador e de seu súdito seguidor.

Deste pecado, um segundo, com desdobramento “interno”, e o mais temeroso: canibalismo, anarquia alimentar. “Seu bárbaro costume é a sua própria infelicidade”, diz Defoe (2004). Robinson temia tornar-se tanto ou mais canibal quanto aqueles selvagens comedores de carne humana, por causa de suas práticas condenatórias (assassinato, ânimo homicida, desordem alimentar e sexual). “O desprezo cuspido no Outro volta – Deus é justo – como um bumerangue, para o rosto daquele que cospe” (CHAUNU, 1997, p. 6). Temor não sem razão. Desde a convivência com Sexta-feira, algo o incomodara. Havia constatado que o araucano era ainda

canibal. Certa feita Robinson encontrou três dos corpos abatidos meio que devorados por Sexta-feira. Esse pavor levou-o a pensar várias vezes em matá-lo. Mas não. Urge exorcizá-lo ou curá-lo de seu maldito apetite. Daí que Robinson tem a seu cargo a educação de um canibal ao modo de sua natureza humana cristã. Imaginava: se lhe é dado ser antropófago, também é possível deixar de sê-lo. Infeliz missão! Não há lei nem ordem para o desejo. Sexta-feira vive segundo a sua natureza.

Das duas hipóteses apresentadas por Defoe (a exemplo da antropofagia de “vingança”, de Montaigne, e da antropofagia de “crueldade”, de Thevet), Robinson é lançado rumo à segunda, isto é, é levado a condenar o apetite perverso do natural inveterado. Qual solução? A conversão alimentar de Sexta-feira. Estando convencido de que Sexta-feira nunca se alimentou de outra coisa que não a carne humana (o que o amedrontava terrivelmente), e constatando que seu estômago ainda ansiava por ela, Robinson resolveu livrá-lo de seu pavoroso apetite canibal. Para tanto, deveria fazê-lo provar de outra carne. E foi que o levou, certa manhã, à caça de cabritos. “Isso deixou Sexta-feira muito admirado, mas quando ele provou a carne, arranjou tantas maneiras de me expressar que havia gostado, que eu não pude deixar de compreendê-lo. Finalmente ele me disse que nunca mais comeria carne humana, o que fiquei muito contente de ouvir” (DEFOE, 2004, p. 178). Doravante, o caraíba parece ter esquecido tudo o mais de suas práticas ancestrais.

Em Defoe, um Robinson dessexuado e um Sexta-feira descanibalizado. Duplo assassinato! Geografia paradoxal posta em jogo. “Robinson profetiza uma soberania sem remorsos, fazendo o adversário pagar o seu próprio pecado original. (...) Diante dos esforços para restaurar uma pequena York em clima tropical, o mal, sempre fecundo, encarna-se naquilo que pode: na falta de crocodilos, tubarões e outros carnívoros que pululam nessa região, o canibal” (LESTRINGANT, 1997, p. 205-6). Divina justificação do ato. Porque se movem por um apetite e uma fome insaciáveis por carne humana, esses cães devem ser definitivamente banidos. Como consequência, o canibal, cada vez mais insular, povoa um imaginário cada vez mais purificado e distanciado dos festins rituais primitivos, servindo apenas de suplemento alimentar para engordar as páginas recatadas do primitivismo europeu (agora tão bárbaro e tão atroz).

2.1.5 A “Descida” Modernista

Eia! Antropófagos! Que é tempo de reabilitar a antropofagia! Elevar o canibal tupiniquim à categoria de gozador, escarnecedor, zombeteiro, burlesco, mofador. É hora da apropriação virulenta do que não é seu, para torná-lo arte, oficina, liceu. É hora de transformar a fome em rebeldia, a dor em alegria. Festa, fuxico, orgia. Canibalizar o europeu aqui aportado com pompa e fidalguia. Reverter a cena primitiva com aquilo mesmo que ele nos ensinou um dia: o roubo indevido de nossa selvageria. Se com armas e espelhos fomos despidos na sacristia, lutemos com as mesmas armas e espelhos para dissimular a nossa ingênua sabedoria. A lição nós bem aprendemos: “Os padres viram que o tal cristão quando voltava para umas vezes não trazia mais chapéu, outras o capote, outras os calções e outras o gibão” (ANDRADE, 1933, canibalizando Montoya, *A conquista espiritual*).

Então o que é isto? Tendo sido terrivelmente massacrado o nosso continente (“o continente da fome”) com o lenho da cruz e o bronze da espada, agora queremos cristãos, generosos, doces, pitorescos e meigos? Querem-nos tirar a pouca fome que nos resta, o capote e o gibão que nos atesta? *Eia! Antropófagos!* Que somos todos selvagens por irreverência e zombaria! Deixemos isso tudo para trás (para trás, como em 1929, a era de Wall-Street e Cristo). E façamos desta alegria o motor da nossa arte, celeiro de muita cria. E sob o Signo de Eros gozemos a mais pérfida orgia. Ah, e “se Pedro Segundo/Vier aqui/Com história/Eu boto ele na cadeia” (ANDRADE, 1925, *Poemas da colonização*, p. 41).

Ficamos loucos ou o quê? D. Manuel e D. Pedro II hão de estremecer de desgosto. Onde já se viu afrontar os patrícios e a corte dos ricos com essa de rebeldia! Pois sim. É isso mesmo. Chega de “enlatados” e comerciais de margarina estampando a doce face fraterna dos filhos do “fico”. Não isso, não mais. Já comemos o suficiente até adquirirmos esse estômago enjoado, essa má digestão. Queremos carne! Carne nas idéias, idéias na carne. A carnificação de todos os valores. Devorar o incauto, saboreá-lo à custa de muita fome e ardentes temperos. Queremos chamar de “nossa” a gostosa, quente, boa comida. Comida ardente extraída das matas virgens de nossas florestas. Tucupi. Tacacá. Palavras com sabor e saber e cheiro de comida. E sem saudosismos do tipo: “ah, como era gostoso o meu francês”! A isso digo, passa. Queremos algo maior, o nosso orgulho, a nossa devoção, e também algo menor, um pouco de sabedoria e muito de adivinhação. “Apenas brasileiros de nos-

sa época. O necessário de química, de mecânica, de economia e de balística. Tudo digerido. Sem *meeting* cultural. Práticos. Experimentais. Poetas” (ANDRADE, 1924). Simplesmente *bárbaros*. Cada qual com o seu cada qual, meu filho!

Descobrimos o Brasil. O feito não tardou a acontecer. O louco subiu no alto da Torre Eiffel e de lá gritou aos quatro cantos: *A nossa antropofagia! A nossa descoberta!* “Seguimos nosso caminho por este mar de longe/Até a oitava da Páscoa/Topamos aves/E houvermos vista de terra” (ANDRADE, 1925, canibalizando Caminha, *A descoberta*). De lá avistou a terra Brasil, a nossa terra, o nosso orgulho, a nossa devoção. Depois foi até o alto de um atelier da Place Clichy na Paris de 1924, e gritou: O Brasil existe! (Momento em que escreveu o *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*, concomitante ao *Manifesto do Surrealismo*, de André Breton, seguido do Movimento Dadaísta europeu do pós-guerra em seu escárnio às formas cultas e convencionais da arte, algumas de suas influências). Ali, deslumbrado, Oswald descobriu a sua própria terra, tendo os olhos voltados para os trópicos e para uma arte que viria a ser uma alta expressão da “arte vanguardista brasileira”, digna de exportação. Apercebeu-se finalmente de que o Brasil e toda a sua multiplicidade cultural, desde as variadas culturas autóctones indígenas até à cultura negra (subjugadas pelos europeus), continham em germe a força que faria proliferar a arte futura e renovar as letras e as artes. “Bárbaro e nosso. A formação étnica rica. A riqueza vegetal. O minério. A cozinha. O vatapá, o ouro e a dança” (ANDRADE, 1924).

Descobrimos o canibal. O *nosso* canibal, irreverente, folclorista. E quem disse que o canibal não é nosso? Que ele é de vocês? Bobagem. Que isso importa? Não há motivos para brigas ou disputas por posse ou território, se, como sabemos, a antropofagia está no ar e nos cipós melindrosos de nossa floresta e por tudo. Desde o início, “a imagem do canibal estava no ar. (...) Essa imagem, que a nenhum autor pertenceu, fez parte de repertório comum a todos, e a todos serviu, de acordo com as intenções específicas de cada um” (NUNES, 1979, p. 15). Então calculemos: é justo que essa imagem não pertença a ninguém. Domínio público! Assim todos podem usufruir dela livremente. E façamos dela a melhor das apropriações: a *nosso* antropofagia! E façamos dela um pensamento selvagem, antinormativo, crítico, afirmativo: a nossa arte e a nossa rebeldia. Reabilitemos as nossas raízes selvagens, a nossa estirpe animal, e sob o funcionamento dessa nova *máquina-antropofágica* façamos a arte de todo o presente, potência do pensar, do agir, do fabular.

Desde então, a “carnavalização” dos valores europeus. E a imagem mítica do canibal se ergue, forte e agressiva, condensando os princípios da *Revolução Antropofágica*. “Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem” – conclama Oswald no Manifesto Antropófago, de 1928. E o antropófago tupiniquim, ao modo selvagem, ganha mundo nas artes, na filosofia, na poesia, na política, na literatura, concorrendo com a “boa imagem” do primitivismo europeu e do parnasianismo requeentado. Oswald e seus confrades torcem a boca para os “ismos” do hemisfério norte, e daqui do sul detonam com a irmandade bastarda dos poetas parnasianos. “Minha terra tem palmares/Onde gorjeia o mar/Os passarinhos daqui/Não cantam como os de lá” (ANDRADE, 1925, *Canto de regresso à pátria*, p. 103).

Então, “dividamos: Poesia de importação. E a Poesia Pau Brasil, de exportação” (ANDRADE, 1924). Devoração crítica é o que queremos! Devorar o incauto criticamente, sociologicamente, economicamente, filosoficamente. Alimentar-se da outra cultura apenas como forma de traição, contestação, roubo, contrabando da própria fonte. Sim, admitimos, deles somos grandes devedores (o Cubismo, e a geometrização das figuras, a arte intuitiva e abstrata, derivada da experiência visual; o Futurismo, e o decreto ao fim da arte passada e a ode à arte futura do movimento, da velocidade, do frenesi das maquinas; o Dadaísmo, e a destruição anárquica que chocou as tradições sociais, artísticas e acadêmicas; o Surrealismo, e o princípio da livre expressão artística, primado do anti-racionalismo e automatismo psíquico como técnicas de criação; para citar alguns). A eles devemos as influências e também as confluências de uma arte transgressora que emplacou modificações e rupturas importantes no seio de nossa sociedade. Isso é unânime. Só não o é a acusação indevida de que a prática de nossos escritores modernistas não passou de uma simples imitação dos mestres da vanguarda européia (“quadro de carneiros que não fosse lã mesmo, não prestava”, contesta Oswald), omitindo-se, com isso, “o estilo de ação e de criação que caracterizou a época” (NUNES, 1979, p. 9). E ao que parece, a interferência da vanguarda européia no desenvolvimento do Modernismo Brasileiro foi uma presença tão necessária quanto posteriormente dispensável, já que com a subversão dos seus “mestres” se pôde criar a arte daquele presente.

A crítica para ser crítica não se presta a homenagens encerradas no passado, mas, recorrendo à história, ela nos ajuda a decifrar e a construir a *inteligibilidade*

dos acontecimentos no tempo presente. Mais que isso, ela ajuda a “afetar a linha de flutuação do sistema, destruir-lhe o frágil equilíbrio cristalino, que lhe confere seu ser e sua singularidade” (CAMPOS, 1978, p. 59). E foi no intuito de afastar do presente as cátedras da verdade e dos modelos de assimilação imitativa das culturas hegemônicas, que a antropofagia brasileira (na sua fase modernista) iniciou o subversivo trabalho de deglutição e transubstanciação cultural. E aqui estão “os nossos modernistas, assimilando com ‘desrecalque localista’ as técnicas européias” (CAMPOS, 1978, p. 32). Cada um do seu jeito tratou de largar a rédea da sinceridade e rebeldia contra os “mestres do passado”. Mas cuidado. Pois a ânsia antropofágica quando desmedida causa gula e desconforto ao estômago desvairado: novidades futuristas que transformam o passado em museus desabitados, brincadeiras literárias que desmancham em piada a solidez dos recursos da boa gramática e do bem-dizer, reclames que reluzem a simples opinião como slogan ou palavra de ordem. Não esta antropofagia! Não queremos a baixa, mesquinha e vulgar antropofagia!

A crítica renovadora exige algo mais: rigor, técnica e aprumo na criação. É preciso desejo e rebeldia no ato de devorar. É preciso curiosidade e apetite no ato de deglutir. É preciso inventividade e afirmação alegre no ato de digerir. Movimento que exige a contraparte da alteridade: nos fazer *um* que propriamente nos *unir*, desprender-se do outro como a si próprio distinguir. “Oswald devora antropofagicamente o Brasil do passado e o apresenta reelaborado; devoração e reelaboração semiótica, intertextual, em que a narrativa histórica se metamorfoseia em achado poético, conduzida pelo acaso como o alegado achamento da Terra de Vera Cruz. O requinte parnasiano vira singeleza, a tristeza cede à alegria, a seriedade importada é banida pela festa” (SCHÜLER, 1998). Sua irreverente poesia é visivelmente engajada na defesa da pátria: denuncia as artimanhas de dominação estrangeira, o excesso de zelo pelo que vem de fora, o abuso à exploração de mulheres em situação de prostituição, as práticas de corrupção que se espalham por toda a política, etc. Em suma, a antropofagia oswaldiana opera “como ensaio de crítica virulenta” (NUNES, 1979) que detona, a um só golpe, o mundo das idéias “cadaverizadas” e dos antigos sistemas, e os padrões de comportamento coletivo da sociedade patriarcal que reprimem a liberdade individual.

Somos uma Nação! Não precisamos de agregados! Exclamam os confrades. Somos a nossa própria matéria-prima: “A floresta e a escola. O Museu Nacional. A cozinha, o minério e a dança. A vegetação. Pau-Brasil” (ANDRADE, 1924). Nenh-

ma fórmula em vista. Apenas uma lei: a *devoração*. Ver com os olhos livres, comer com os lábios molhados. Ver que “um quadro são linhas e cores. A estatuária são volumes sob a luz” (ANDRADE, 1924). Bater com os olhos nos “cilindros dos moinhos”, nas “turbinas elétricas”, nas “usinas produtoras”, nas “questões cambiais” para ver apenas isto: o que somos, o que nos tornamos – brasileiros de uma nova época. “Como Nietzsche, todos exigimos que nos cantem um canto novo” (PRADO, 1925, p. 8). Quanto maior a liberdade de espírito no cantar, maior a capacidade fisiológica do bem digerir.

É hora do desfecho. Abram-alas que eu quero passar! “A banda de clarins/Anuncia com os seus clangorosos sons/A aproximação do impetuoso cortejo” (ANDRADE, 1925, *Na avenida*, p. 64). Na comissão de frente, Oswald se alimenta da literatura de viagem e canibaliza as impressões dos que por aqui passaram, tornando-as matéria-prima da sua poesia. Da porta-estandarte, Mário enaltece o folclorismo, o regionalismo e afronta os preceitos de pureza lingüística. Das alegorias, a arte moderna reabilita o sentido ritualístico da devoração primitiva, vertendo-a em devoração crítica e cultural: *Abaporu* – símbolo da deglutição da cultura estrangeira e musa do movimento que modernizou a nossa cultura. Conduzindo palmas, um pouco mais adiante, a poesia concreta, enxuta e geometrizada, a cabralina; o teatro-oficina, irreverente, sórdido e cruel a si mesmo, sem palco, sem lugar, só nervo e coração; a música tropicalista ainda mais antropofágica, rebelde, subversiva, corrosiva e anárquica aos valores burgueses. E o carnaval dessa viva herança estética se espicha madrugada a fora sempre mais...

2.1.6 A Vida como Devoração

Diferentemente do primitivismo europeu, cujo exotismo etnográfico fez circular uma visão não menos negativista e espetaculosa do canibalismo ameríndio, a “*descida antropófaga*” do Modernismo Brasileiro (liderado especialmente por Anita Malfatti, Mário de Andrade, Menotti Del Picchia, Oswald de Andrade, Raul Bopp e Tarsila do Amaral) buscou instituir um novo “ethos” ao pensamento selvagem, com a “reabilitação do primitivo” e seu sólido conceito de antropofagia – *a vida como devoração*. Com ela, a imagem do canibal haveria de se tornar, no século XX, uma bandeira dos movimentos de renovação artística, resguardada pela força do

pensamento selvagem como estratégia de demolição dos discursos gastos e hipócritas da colonização, e como técnica de criação devoradora do outro cultural.

A idéia de canibalismo é, então, tomada como um subproduto da Antropofagia em seu movimento de resistência cultural frente à imposição européia. Reabilitada em sua força, agressividade e transgressão contra as formas de academicismo instituído no Brasil dos anos 1920 – como no episódio “Carta pras Icamiabas”, de Mário de Andrade (ANDRADE, 1928, capítulo IX) –, a antropofagia anuncia uma sátira aos padrões da norma culta do português antigo em contraposição à fluidez e diferenciação da língua falada brasileira. Em *Macunaíma*, “os muitos erros que comete ao se exprimir numa linguagem que não é a sua denunciam assimilação canhestra duma escrita estranha para se fazer passar por aquilo que ele não é” (SCHÜLER, 1998). Nesse confronto, Mário potencializa a sua “gramatiquinha”, ou seja, uma quase diglossia entre o modo de escrever seguindo a gramática normativa e o modo de falar corriqueiro das pessoas, desvinculando o português do Brasil do de Portugal. Oswald de Andrade, por sua vez, também intensificou essa distinção em sua “poesia nos fatos”, ou seja, “a língua sem arcaísmos, sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos” (ANDRADE, 1925, p. 20). “*Pronominais*”: “Dê-me um cigarro diz a gramática do professor e do aluno e do mulato sabido. Mas o bom negro e o bom branco da Nação Brasileira dizem todos os dias deixa disso camarada Me dá um cigarro” (Op. cit.: p. 77-8).

Defendendo a tese de que no canibalismo nunca se come por apetite gratuito, escassez de alimento ou necessidade de nutrição, mas sim para revigorar em si as qualidades assimiladas do inimigo ou Outro cultural, o Movimento Antropofágico não apenas atualizou o radical selvagem do canibalismo primitivo (através da incorporação de novas técnicas de composição da moderna sociedade industrial), como também inverteu a lógica colonial de dominação européia, expressando de diferentes modos a sua “arte vanguardista” e a idéia de que a cultura brasileira é mais forte que a colonização européia, que é capaz de abrigar a todos que a ela buscam. “Porque a mesma terra é tal/E tão favorável aos que vão buscar/Que a todos agasalha e convida” (ANDRADE, 1925, *Hospedagem*, p. 26).

Na “antropofagia modernista”, é o tupiniquim brasileiro quem come afinal o europeu em seu banquete antropofágico, ingerindo dele o que há de melhor em força, virtude, sabedoria, bravura, etc., tornando-o, portanto, parte de sua carne (cul-

tura), subvertendo-o ao seu modo e resultando diferente, talvez melhor ou superior a ele. Antropofagia não é motivo de morte, mas motivo de vida: ela é a cadeia mesma das relações que mantêm as sociedades vivas; um “batismo purificador” de mergulho no passado tendo os olhos saltados para a arte futura, isto é, fazer do Brasil uma terra de encadeamentos profundos. “Antropofagia é o culto à estética instrutiva da terra nova. É a redução a cacos dos ídolos importados para ascensão dos tótems raciais. É a própria terra da América filtrando, expressando através dos temperamentos vassalos dos seus artistas” (ANDRADE, 1928, 1ª denticção).

O conceito de *devoração* assume aqui contornos bem diferentes da cena clássica cultural: devora-se não a figura concreta (Outro, um indivíduo), mas Outrem – seu mundo e seus possíveis, seus valores, suas regras, suas estruturas, sua psicologia. A devoração é *ato* e não o resultado da deglutição em que se espera o melhor a nutrir o organismo (e nisso, um contra-senso oswaldiano, quando este privilegia, no ritual da devoração, a deglutição do “outro admirado” que irá compor a nova imagem do “primitivo tecnizado” – mote da identidade nacional).

Se tomarmos o principal enunciado antropofágico oswaldiano – “só a antropofagia nos *une*” – podemos com ele ensaiar um duplo movimento do pensamento. Se o acento do enunciado recai sobre a unidade – “só a antropofagia nos *une*” –, então a ênfase do processo é a *deglutição* mesma do organismo devorado: nutre-se o melhor que se pode do organismo alheio em prol do engrandecimento da própria cultura. Com isso tem-se: a receptividade comandando a agressividade; a homogeneidade, comandando o múltiplo; a unidade, comandando a anarquia.

Mas se, por outro lado, o acento recai sobre a antropofagia – “só a *antropofagia* nos *une*” – então o viés é outro. É a *devoração* como ato (apetite ou ímpeto) que coloca a vida e o pensamento em movimento permanente. A devoração, em todo caso, é como a dobra do pensamento com o seu “fora”, um curvar-se infinitamente em direção à decomposição das formas estabelecidas e, simultaneamente, para a degustação de outros modos do pensar, de modo que tanto o que devora como aquilo que se devora já não são mais os mesmos. Nesse caso, é a agressividade que comanda a receptividade; o múltiplo, a homogeneidade; e a anarquia, a unidade. Antropofagia – uma *anarquia coroada*.

Mesmo entre os Tupinambás, os mais selvagens povos devoradores de gente encontrados em terras brasileiras, o ritual antropofágico jamais se limitou ao deleite exclusivo e imediato do apetite da carne – o que contraria algumas máximas sen-

sacionalistas de Hans Staden estampadas no Manifesto Antropófago de 1928: “lá vem a nossa comida pulando!”; “como era gostoso o meu francês!”. Em muitos casos é sabido que o cativo se estendia por meses ou até anos, primando pela integridade do prisioneiro e pela devoção do rito a Tupã, seu verdadeiro Deus. Além do que, na antropofagia dos Tupinambás, tinha-se a recriação constante das relações de intercâmbio que se mantinha com os outros através da captura e devoração do inimigo vencido, assegurando positividade à vida social – muito embora o canibalismo dos Tupinambás tivesse representado para muitos tão-somente um doloroso nó, o calcanhar de Aquiles do pensamento religioso ocidental, o que justificaria tamanha atrocidade e atentado à sua permanência.

De certo modo poder-se-ia dizer que, entre os Tupinambás, devorar o inimigo vencido e capturado num ritual antropofágico é igualmente devorar Outrem em imposição e presença de mundo: um mundo possível avassalador em vias de se fazer a todo custo, recheando com quinquilharias e subterfúgios os domínios indígenas; um mundo guiado por um “Deus de caravela” ambicioso e vingativo, sempre desejoso de se fazer reverenciar. No ritual de devoração dos Tupinambás certamente encontra-se uma força guerreira que é como sua fúria indomada, uma fome que é ao mesmo tempo apetite e recusa de Outrem, uma ferocidade que muitas vezes fez o Deus cristão baixar de sua cruz curvando-se ante a grandeza de Tupã, espírito guerreiro que somente a espada e a pólvora conseguiram pela violência fazer calar.

A vida como devoração implica não a valorização da morte, mas a afirmação da própria vida, a relação escancarada do homem com a comida, a bebida, o coito, a dança, etc. – tal como aparece inscrito no princípio antropofágico: “a alegria é a prova dos nove” (ANDRADE, 1928, p. 3). A importância da devoração como ato (e não ritual simbólico, ao modo religioso) está não em saciar imediatamente a fome do indivíduo, deglutindo o alimento ou o que se come (pensamento, obra, autor) a fim de nutrir-se dele, mas em fazer do apetite um impulso vital – motor da vida e do pensamento. Por fim, devoração é isto: agressividade contra a absorção das formas, desejo contra a oralidade do ritual. Devorar mais do que deglutir, ter fome mais do que nutrir, desejar comer mais do que consumir. *Devoração* – lema antropofágico por excelência e lei maior do pensamento selvagem.

A devoração como conceito não resulta de uma simples operação de deglutição/nutrição; ao contrário, ela constitui uma ação política de enfrentamento, rebelião e resistência ao outro cultural. A catarse é a da devoração. Prática concomitante

de um *exocanibalismo* da cultura européia e de um *endocanibalismo* da cultura tupiniquim em prol da tão sonhada combinação “a escola e a floresta”. E como a época é “miraculosa”, assegura Oswald, as leis desse movimento nascem do próprio “rotamento dinâmico dos fatores destrutivos” (ANDRADE, 1924, p. 3), sendo que a antropofagia é a lei que determina o que pode ou não ser comido. Mais do que um ritual ou um desejo de absorção, é a agressividade da transgressão que se encontra na raiz do canibalismo. No episódio de “O homem que comi aos bocadinhos” (1928), assinado por João do Presente (seria Oswald?), a agressividade aparece como a indignação mesma que comanda o ato devorador frente a seu interlocutor. A cada frase do “homem” do tipo “viver por outrem viver às claras”, tem-se a mordida como resposta até que ele termina completamente devorado; tal como o peixe, o positivista morreu “pela boca”, por causa da lógica e de sua fala chavão.

A boca que enxovalha Outrem em arrogância é a mesma que o devora em cobiça e admiração (tal é a imagem de Macunaíma, o “bárbaro tecnizado”, herói da antropofagia brasileira). A figura do “bárbaro tecnizado” aparece como o estandarte reluzente do *Manifesto Antropófago*, em que a atualização das técnicas de produção mercadológicas e a conservação das práticas sociais de solidariedade primitivas constituem o “ethos” primitivo reabilitado, com vistas a um mundo já iniciado da aceleração tecnológica da máquina e da informação. Na idealização desse novo “ethos” primitivo (síntese do selvagem e do civilizado) já se encontra uma nítida traição à tese oswaldiana do Matriarcado: sucumbe na figura do bárbaro-tecnizado o ideal de sociedade livre, sem estado e sem governo, desatrelada dos desmandos da sociedade patriarcal, e regida por um princípio feminino, de índole anárquica e orgiástica, que sintetiza a cultura antropofágica como modelo mítico de organização. Vista sob esse ponto de vista, a antropofagia oswaldiana transforma o discurso ressentido das relações coloniais em produção de identidades locais (cujo “ethos” se aloja nas figuras do índio e do negro), e institui, na “apropriação”, um mito da fundação, um ato propiciatório de civilização (a “civilização caraíba”), em que o sentido de devoração ganha ares de universal.

Embora tenha revigorado os laços de solidariedade ancestrais das sociedades primitivas, vê-se que “a barbárie oswaldiana não se opõe à civilização, como no Ocidente, para o qual é sinônimo de selvageria. A cultura nativa deseja apropriar-se da técnica ocidental, para fugir à imitação dos modelos europeus e construir uma sociedade fraterna e solidária: através de ‘uma prática culta da vida’, cujos atores

serão engenheiros ao invés de jurisperitos” (CHALMERS, 2000, p. 110). E nisto, propriamente, um contra-senso oswaldiano, já que uma tal apropriação se dá por meio do abrandamento da força e da agressividade – a apropriação, como atitude antropofágica. Na dialética oswaldiana (1º termo: tese – o homem natural; 2º termo: antítese – o homem civilizado; 3º termo: síntese – o homem natural tecnizado = “bárbaro tecnizado”), a devoração ganha sentido de deglutição, e o apetite, de assimilação de outrem em prol do mesmo – identidade nacional.

Mas apesar de conviver com os seus próprios deslizes e armadilhas de fechamento, é reconhecido que o pensamento oswaldiano cresce com grande força no campo artístico e literário, pois jamais deixou de proclamar, em alto e bom tom, *a vida como devoração*. E façamos disso o que quisermos, o melhor que pudermos: devoração: princípio de vida; afirmação do pensamento. A “reabilitação do primitivo” é a afirmação mesma do pensamento selvagem, que não se confunde com a volta ao estado primitivo (retorno ao passado), pois, selvageria não é conformação do pensamento, é *atitude*; naturalidade não é manual de bom tom, é *liberdade*. “Contra a beleza canônica, a beleza natural – feia, bruta, agreste, bárbara, ilógica. Instinto contra o verniz. O selvagem sem as miçangas da catequese. O selvagem comendo a catequese” (COSTA, 1928, p. 8). Antropófagos do mundo. É por isto que se luta!

[2.2]

LEI DO DESEJO

[Soberania do desejo]



A liberdade guiando o povo

[2.2]

LEI DO DESEJO

2.2.1 O Mundo tem Fome

Este foi o grito da revolta expresso pela boca do polêmico dramaturgo francês Antonin Artaud logo nas primeiras linhas do seu “O teatro e seu duplo” (1999). Um grito cuja natureza convulsiva, bizarra e cruel não deixou de entrever a sua tentativa de devolver, ao homem, o apetite inelutável pela vida, para além dos imediatos pecados capitais da modernidade – a separação do nível das representações e das coisas no plano da cultura e dos sistemas de pensamento, que nos levam facilmente ao desperdício dessa “arte de ter fome” por um hábito compulsivo e grotesco do comer imediato.

Por este diagnóstico, Artaud se colocou radicalmente contra o esboroamento generalizado da vida (que atingiu um certo estágio de precariedade e de facilidades momentâneas), dizendo ter ficado impraticável ignorá-la mais uma vez. Inquietou-se freqüentemente com algumas situações: Como pode o homem ocupar-se tão somente da garantia do “pão de cada dia”, e permitir que lhe falte amplidão a seus gostos e envergadura a suas idéias, isto é, “alimento” ao seu espírito? E o quanto lhe custa reparar nas coisas do mundo à sua volta! Seu pensamento e a imaginação mal conseguem acompanhar a velocidade de um instante, por mais lento que este seja, e os eventos lhe passam subitamente perdidos. Não admira que ele tenha agora um bem modesto quinhão, ao qual se apegava com unhas e dentes!

Desta constatação, Artaud subtrai um “estranho paralelismo” entre civilização e cultura tão caro aos dias de hoje – uma cultura que, embora feita para coincidir com a vida, para reger a vida, aparta-se violentamente dela. Rude é essa idéia de cultura separada da vida, “como se a verdadeira cultura não fosse um meio refinado de compreender e de *exercer* a vida” (ARTAUD, 1999, p. 4). Rude é essa idéia de

cultura enquanto exaltação de um “ideal” de arte, o qual engendra a morte ao separar o espírito de sua força – “os deuses que dormem nos museus” (Op. cit.: p. 6). Rude é essa idéia de cultura enquanto “Panteão”, o que resulta ao mesmo tempo numa idolatria da cultura e no estreitamento de suas formas de expressão.

Artaud, que viveu com extrema intensidade esse apetite inelutável pela vida e pelo teatro, nos convida a cultivar a nobre arte do comer: “extrair daquilo que se chama cultura, idéias cuja força viva é idêntica à da fome” (Op. cit.: p. 1), idéias que sejam estimulantes à própria vida, e pelas quais se extraia da vida a força da motivação que nos leva a acreditar no que nos faz viver. Pois, se a humanidade hoje padece de algum mal, se exaspera sua própria ignorância, é pela própria vida que reclama, uma vida que se foi sem ao menos ter dito a que veio.

Esta, uma arte que não se pode confundir com a volúpia daqueles a quem com dentes e salivas se voltam para o organismo da cultura com insaciável apetite e compulsão de saber, sendo que o apetite, a força de ter fome é toda ela desperdiçada na necessidade contígua de assimilar o alimento a fim de sobreviver. Nessa prática do “tudo comer”, o processo é inevitável: come-se de tudo para tudo saber, e conhece-se de tudo para tudo comer. Não há recortes ou critérios, pontos de referência estáveis pelos quais se orientar. De tudo se come nesse comer, porque tudo é absolutamente comestível para esse saber.

Mas, afinal, “*o mundo tem fome*” de quê? Fome de vento, tempestade, transbordamento. Comer em demasia jamais. A honra da sua arte proíbe ao “artista da fome” burlar suas próprias regras, nos lembra Kafka (1998). É que a arte de jejuar (ou do comer parcimonioso) frente ao comer compulsivo torna o corpo esvaziado e plenamente susceptível à leveza do pensamento – tal como aparece n’alguma parábola antiga de um senhor em seu abastado castelo de sonhos frente ao errante forasteiro faminto que lhe implora o que comer. Jejuar é adiar o apetite da fome até encontrar o alimento que o agrada, até que o paladar esteja apurado o suficiente para degustar o real valor do alimento. Jejuar que não significa simplesmente uma recusa a viver, mas certamente, uma recusa a viver a vida que lhe foi concedida a viver, simplesmente. Pois é preciso devolver à fome o seu sentido existencial. “A fome, que abre o vazio, não tem o poder de fechá-lo” (AUSTER, 1996, p. 14). Vai tentar explicar isso a alguém com fome!

Nietzsche, o desprezador do “simples” comer, extremou a sua perspectiva fisiológica do apetite enquanto uma estética do desejo e da fome, iniciando as bases

de uma antropofagia de tipo novo: uma arte que se faz por um extremo rigor seletivo no comer; um *desejo seletivo*, que devora e deglute apenas o que lhe apetece, visando ao aprimoramento do espírito. Sem essa de que a fome é o melhor tempero! Não, não mais. Nesta arte, não se come qualquer coisa, porque não se deseja qualquer coisa. A língua e o estômago já estão apurados demais para o “simples” comer. É hora do “bem comer”, do comer parcimonioso, desfrutando-se das melhores iguarias, bebidas e companhias. No seu *Zaratustra*, Nietzsche pratica a notável revolução (a qual o Movimento Modernista Brasileiro seguiu por gosto e princípio, no ato da devoração).

O homem do presente – o bom e o justo – cansado e apodrecido, em decomposição – esse abjeto, o homem – não cai bem ao gosto e ao apetite de Zaratustra. Mas não nos apressemos. Zaratustra não é um misantropo: ele não odeia completamente os seres humanos a ponto de dispensá-los de sua companhia. Também não é um antropófago: não, no sentido primitivo do termo, ou seja, como uma prática “desleal” de crueldade que inclui a devoração desmedida do incauto, como o fazem os de gosto mais insano e obstinado.

Não. Definitivamente, os dois termos não fazem o seu tipo de ambição: digerir muita coisa ou quase tudo, afoitamente, especialmente quando aquilo que se oferece aos seus sentidos não apetece a sua alma. Não, em parte. Pois foi amando avidamente os homens que ele desenvolveu este mau-gosto e esta recusa – “mas quem lhe falou para engolir homens como ostras, príncipe Hamlet?” (NIETZSCHE, 2001, III, 167, p. 165). E de tanta proximidade com a natureza destes homens, que seu nariz logo se enojou (e aqui começa a emergir a sua arte): não suporta nem o cheiro nem o ar que eles respiram, os “últimos homens”. E quanto menos a natureza se aproxima desses homens, tanto mais ele a ama e a seus animais – *ó meus animais, eu vos amo!*

Não um misantropo. Não um antropófago. Repito! Zaratustra é um desprezador. Um artista do desprezo! Foi por sua recusa e fastio que ele desenvolveu essa *arte*, que é o seu refúgio e o seu escárnio ante o ser humano e a sua desprezível natureza. Uma arte de extremo respeito às línguas e estômagos rebeldes; uma arte que, com alegria e paciência, aprendeu estando no ofício com o seu mestre – o asno. Com este animal se assemelha o seu espírito: sempre que a náusea o acomete, é daquele “*I-A*” (o zurro do asno) que lhe vêm o seu “sim”, a sua saúde. O seu *Ja* (o seu “sim”) ressoa como uma homofonia entre o *Iá* verbal desta palavra e o *I-A*, o

zurro do asno; o seu *Ja* é a expressão da sua boa saúde, quando o estômago exigente e rebelde já aprendeu a dizer “eu” e “sim” e “não” (o “meu” gosto; o “meu” caminho). Sim, esse *I-A!* rebelde (afirmativo de si) ele aprendeu com o asno, não com os porcos, para quem mastigar é digerir qualquer coisa. Zaratustra despreza o “tudo comer” em nome de *algum* comer. O *qualitas* do apetite é o *pathos* que introduz o diferencial entre a boa refeição e o comer dos porcos.

Por essa arte, “ele busca o que há de mais difícil em si mesmo, cortejando a dor e a adversidade da mesma forma como outros homens buscam o prazer. Passa fome não porque seja obrigado, mas por uma compulsão interna, como para entrar em greve de fome contra si mesmo” (AUSTER, 1996, p. 13). Com o tempo, o gosto de Zaratustra se torna mais e mais refinado. Seu jejum do homem não é uma simples recusa (ou penitência, ao modo cristão), nele, não se postula uma meta ou uma promessa de redenção; pelo contrário, ele é a afirmação convicta de seu próprio destino, sábio e impetuoso, porém errante. E por que deveria, então, digerir esses homens apodrecidos, em decomposição, se seu estômago exigente e rebelde já se encontra saturado e enfermo, cheio demais para consumi-los? – “*I-A!*”

Estes homens do presente, não. Não os compensa ruminar: sua carne é azeda demais para comer; seu sangue é frio demais para beber; seus ossos são rígidos demais para roer. Melhor não! Mas... que remédio! Como uma espada, ele, o velho homem, atravessa a goela de Zaratustra, que agoniza com o dejetos em sua boca. “*Ah, nojo! Nojo! Nojo!*” Agora é tarde. Tendo-o mordido a cabeça, cabe arrancá-la e cuspi-la para bem longe de si – “*I-A!*” Com náuseas o *espezinho!* Sua enfermidade é fatal. O mal do mar – a *grande náusea* – o abateu. Esta sensação de impureza, de salento e mácula o acompanham, a contragosto, em seu longo ocaso.

Zaratustra é um convalescente que vive no limiar entre a doença e a boa saúde. Isso, por ter amado entregar-se às nobrezas de uma arte que despreza ao tempo em que deseja. Com a ajuda de seus animais (com os quais desfrutou da habilidade na arte do comer e do ruminar), ele soube aniquilar a soberba daqueles que o impediam de voar cada vez mais longe, e dos que tentaram instaurar um estado de fadiga no seu pensamento; ele, que incansavelmente se perguntou pelo presente, desenvolveu asas a fim de alcançar a plena liberdade do espírito. Preferiu a estética da fome, o comer regrado e seletivo, e infinitas vezes teve o seu eterno retorno; e com extremo desprezo rejeitou o simples comer, indigesto e compulsivo, ao qual muitas vezes exclamou: *passo!*

2.2.2 Antropofagia do Desejo

Uma antropofagia do desejo, ao modo do canibalismo selvagem, torna visível uma clara oposição aos modos de conversão do desejo ora à religião (transubstanciação do corpo sacro) ora à psicanálise (sublimação do instinto) – uma conversão que, na forma de vingança, tornou evidente o desaparecimento de uma prodigiosa quantidade de liberdade no mundo, de que falou Nietzsche. As críticas a tal conversão do desejo já se fazem notar no moderno conceito de Antropofagia, propagado por Oswald, no *Manifesto* de 1928:

“A luta entre o que se chamaria Incriado e a Criatura-ilustrada pela contradição permanente do homem e o seu Tabu. O amor cotidiano e o modus-vivendi capitalista. Antropofagia. Absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem. A humana aventura. A terrena finalidade. Porém, só as puras elites conseguiram realizar a antropofagia carnal, que traz em si o mais alto sentido da vida e evita todos os males identificados por Freud, males catequistas. O que se dá não é uma sublimação do instinto sexual. É a escala termométrica do instinto antropofágico. De carnal, ele se torna eletivo e cria a amizade. Afetivo, o amor. Especulativo, a ciência. Desvia-se e transfere-se. Chegamos ao aviltamento. A baixa antropofagia aglomerada nos pecados de catecismo – a inveja, a usura, a calúnia, o assassinato. Peste dos chamados povos cultos e cristianizados, é contra ela que estamos agindo. Antropófagos” (ANDRADE, 1928, p. 3).

Mas é com Deleuze e Guattari que a crítica ganha contornos refinados. No seu *O Anti-Édipo* (1976), a acusação é explícita: a tirania da lei, quando incide sobre o desejo (agora em estado latente), dá origem a uma “maquinaria de recalçamento que nos distancia sempre das máquinas desejantes” (DELEUZE e GUATTARI, 1976, p. 270-1), que têm origem social. É pela significação abstrata da lei, que a impostura do significante recalçado (desejo) se torna um “regime do terror”, uma operação de sobrecodificação que só se efetiva na “pura exaustão do instinto de morte” (Op. cit.: p. 270), isto é, por um enlace malicioso da “lei no desejo” e do “desejo na

lei”. Nada além de um teatro da representação do desejo na produção desejante. A tríade papai-mamãe-filinho se torna, enfim, o próprio representante (libidinal) do desejo – motor e causa do “aparelho repressão-recalcamento” –, e Édipo se faz “rei” e “déspota” do inconsciente.

Despotismo instaurado, e o signo recua de sua “posição de desejo” para ser designado abstratamente como “signo imperial, universal castração que solda o desejo à lei” (Op. cit.: p. 271). A idade despótica (Édipo) se torna a justificação (recalcada) que recobre com a culpa, a falta, a castração, o luto, a produção desejante, reduzindo, ao núcleo familiar (no caso do canibalismo latente, à trindade celibatária da igreja), toda a sexualidade que escorre dos fluxos sociais do desejo.

Aqui, porém, nos meandros do funcionamento da *máquina-canibalismo*, intenta-se restituir ao desejo a sua positividade, a sua exterioridade, a sua ligação com os investimentos sociais da produção desejante. “De fato, a noção que queremos fixar aqui, por comparação, é a do desejo como algo *transpolítico*, superior à lei social, e que é explicitada mesmo por Lacan, na postulação de uma Lei do desejo, superior à própria Lei do Édipo” (GARCIA, 2005, p. 168). Desejo que é força, apetite, vontade, fluxo descontínuo, potência vibratória (para além da carência do objeto ausente, da falta, da culpa, do luto, do duplo rebatimento do sujeito sobre si mesmo). Desejo como fluxo, corrente, devir. Desejo como adjacência, passagem, prosseguir. Desejo como deriva, decurso, fugir. Desejo como irrupção, acontecimento, fremir. Desejo que excede, que escapa, que escorre, que não é lugar, apenas posição.

Desejo é apetite. E é bom que se esclareça: “entre apetite e desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite. Pode-se fornecer, assim, a seguinte definição: o desejo é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem” (SPINOZA, 2007, p. 177). O desejo, desde que é uma lei (imaneente) que vige a existência de todo o homem, opera por uma força irrevogável – o *conatus* – que é “o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser” (Op. cit.: p. 175). O desejo é a lei de um esforço (*conatus*) que torna necessária toda a existência. E se o desejo está ligado à lei, na sua origem, mas é num duplo movimento de afetação: primeiro, os elementos da relação são “implicados” e “complicados” uns aos outros num diagrama de forças; em seguida, são expostos a uma outra relação de diferenciação, transgressão e fuga dos seus domínios. É pelo desejo que buscamos diretamente o bem e evitamos indiretamente o mal. Spinoza explicita um detalhe diferencial entre

apetite e desejo, usando o exemplo do doente e do sadio: “o doente come, por temor da morte, aquilo que lhe repugna, enquanto o sadio deleita-se com a comida e desfruta, assim, melhor da vida do que se temesse a morte e desejasse evitá-la diretamente” (Op. cit.: p. 341).

Inversamente à lei de imanência do desejo, toda a questão do “canibalismo de vingança” consistiu nisto: como transformar a crueldade e a barbárie em doçura e benignidade? Como instituir uma “lei” para o desejo? Como? Sinistra predição. Obra de colonização. Obra de humanização. Saída apocalíptica. Expição do pecado. Deposição de Satã. Comer por raiva e não por apetite, por vingança e não por gosto. Discurso heróico triunfando sobre a carne. Santa Teofagia! Por ela, a antropofagia se torna cada vez mais desencarnada. Sublimação do desejo!

De certo modo, foi isso o que fizeram o catolicismo de Montaigne, Colombo e Vespúcio – que a partir de uma visão edênica converteu a crueldade numa antropofagia “sacra”, compreensível e tolerável –, e o protestantismo de André Thevet e Jean de Léry – que a partir de uma visão demoníaca vestiu o canibal da mais tórrida crueldade, bestialidade e selvageria negativa. A moral religiosa, como discurso soberano, tratou de empurrar o canibalismo ao mais baixo grau de qualificação da natureza humana tida como inferior, aviltada, degradada, facilmente localizável entre os povos primitivos das regiões quentes do hemisfério Sul. Em suma: “Duas interpretações, durante quatro séculos, de um fato antropológico incontestável se opõem: o canibalismo nobre de vingança é católico, é missionário, o canibalismo de necessidade é protestante, cheio de desprezo” (CHAUNU, 1997, p. 5-6).

Estabelecido o paralelo (antropófago amigo/canibal hostil; continente/ilha), a distinção se transforma facilmente em elogio “da vingança, virtude ‘natural’ do homem bem-nascido que contrasta com a crueldade, ‘inimiga de toda a humanidade e sedenta de sangue” (LESTRINGANT, 1997, p. 139). Duas paixões que diferem nos modos de uma expressão antropofágica (o apreço à vingança, estimada como natural e virtuosa, e o ódio à crueldade, prática alimentar bestial e tirana de atentado à humanidade), mas que, em seguida, dão-se as mãos para fazer do canibalismo um horror mais aparente que real, ora tolerável ora abominável. Canibal à mesa, banquete dos deuses!

Do ponto de vista do desejo, Montaigne (1987) quis de muitos modos chamar atenção e corrigir esse estranho “desejo-repulsão” do homem pela carne de seu semelhante – desejo que anima fundamentalmente o pensamento mítico ocidental.

Recusando a “hipótese da nutrição”, ele insistiu em afirmar que a carne do prisioneiro a ser devorada pela tribo não é de modo algum um alimento, mas um “signo”, ou seja, a “representação” de uma extrema vingança aos olhos de Deus. Estranho canibal, este! Com a boca munida de dentes, profere a simbologia de um rito por ele inciado. Com Montaigne, portanto, eleva-se um canibalismo de vestes sagradas: rito simbólico. A palavra separada de sua força. Eclipse ou fraqueza da palavra. Antropofagia desencarnada! Lei maior: empurrar o desejo e a inaceitável selvageria para fora do corpo; instituir uma lei para o desejo e exterminar de uma vez por todas a maldição da antropofagia – o que em outros termos significou uma extensa linha de escravidão e aniquilamento do canibal.

Considerar os aspectos da crueldade e da sacralidade em sua íntima implicação com a produção desejante, é de todo modo crucial se com isso buscamos compreender ou, antes, problematizar os usos e as transformações que marcaram o regime do canibalismo no decorrer da história. Pois, ainda que os rituais antropofágicos primitivos assumissem alguma independência (ou uma “soberania”) no saber fazer de suas festas, místicas, combates, celebrações, esses ritos, quando confrontados com as significações impostas pela interferência religiosa, não passaram de uma “inutilidade do gasto indiferente e disperso do trabalho útil acumulado” (GARCIA, 2005, p. 166).

Transplantadas as significações rituais para o âmbito da cena política moderna, vê-se que os regimes de apropriação da violência na vida pública não cessam de proliferar. Neles, a violência é ordenada e incluída em um novo ordenamento jurídico, que exacerba o seu uso – “a voz da exceção implica em fazer calar” (GARCIA, 2005, p. 162) – sob a alegação de estar resguardando o próprio ordenamento jurídico que estimula e inibe a violência. Aqui, a vida nua tem sido cada vez mais incluída nos cálculos do poder estatal em função de um controle (a biopolítica) que almeja a politização asseverada do corpo vivente, para então, desde o ponto de vista de sua ‘inclusão’ (a qual já implica primeiramente uma ‘exclusão’), fadar a vida nua ao abandono, restringindo a liberdade. E o que era apenas uma exceção se torna a regra geral (o “estado de exceção”) a comandar a vida política como um todo – para lembrar uma conclusão de Agamben (2002). Com a deliberação (soberana) do discurso religioso sobre o canibalismo, restitui-se o poder de vida e de morte (*a vitae necisque potestas*) sobre a vida nua do primitivo canibal. Agora ele não ultrapassa uma simbologia ritual, e o seu banimento é tão necessário quanto justificável.

Sinal dos deuses? Novamente as peças se movem no tabuleiro. “Que horas são? É a hora da metamorfose, hora da sorte única, na qual o que não é vai subir” (BERNOLD, 2004). Tudo pode ser nesta geografia paradoxal. Um jogo de verdades e mentiras, de acasos e perversões que borra os limites entre o animal e o humano, o bem e o mal, o bárbaro e o civilizado. Um jogo que desenraiza os seus participantes, no exato momento em que são jogados num duplo movimento: de *reversão* e *perversão* das raízes selvagens do canibalismo rumo à bestialidade do animal que logo somos.

2.2.3 Re-dobras das Fronteiras

Perverter o conceito de antropofagia, ao modo do canibalismo, implica já não um retorno à suas origens por um motivo de restauração (o que seria uma outra conversão), mas, ao contrário, trata-se de introduzir a subversão no conceito para “tornar manifesta à luz do dia esta motivação, ‘encurrular’ esta motivação” (DELEUZE, 2003, p. 259), colocar-lhe um complicador, ou muitos, fazê-lo subir à superfície, romper as hierarquias para instaurar o mundo das distribuições nômade (anarquia coroada), dobrar a sua força sobre si mesmo para ver no que vai dar. *Reversão* que implica um duplo movimento: “a ironia eleva e subverte; o humor faz cair e perverter” (FOUCAULT, 2005, p. 232). *Reversão* que é, ao mesmo tempo, *perversão*, a mais inocente das destruições. *Perversão* que, no momento em que instaura o sentido de barbárie e selvageria tão caros à noção primordial de antropofagia (muito além do simbolismo religioso e de quaisquer alusões salvacionistas), põe à prova a salvaguarda do homem civilizado e que, sem ambigüidades, decorre do sulco mais reservado da natureza humana, já não podendo sequer delimitar sua geografia mais abaixo ou mais acima entre as águas quentes e frias do planeta.

É dessa débil realidade culinária (ranços do canibalismo primitivo), tão escandalosa quanto repugnante, tão externa quanto próxima, que se extrai o espírito filosófico da devoração como ato – conforme os três casos explicitados a seguir. Potência da palavra. Antropofagia! A palavra já não se separa de sua força. É que “o espírito recusa-se a conceber o espírito sem corpo. O antropomorfismo. Necessidade da vacina antropofágica. Para o equilíbrio contra as religiões do meridiano. E as inquisições exteriores” (ANDRADE, 1928, p. 3). Cada vez mais insensíveis às sutile-

zas teológicas ou morais, os selvagens (aonde quer que estejam) trataram de consumir sua obra de morte, que é a afirmação da *vida como devoração* – lema antropofágico por excelência. Comer por apetite, por ímpeto cultural e não por constrangimento ou escassez do meio. “Boca, orifício, canal por onde a criança engole os simulacros, os membros despedaçados, os corpos sem órgãos: boca onde se articulam as profundidades e as superfícies” (FOUCAULT, 2005, p. 241).

A propósito da constituição da figura do “monstro moral” nas sociedades modernas dos séculos XVII e XVIII, Foucault considera em *Os Anormais* (2001, pp. 101-135) que, os “romances de terror” (como os amplamente difundidos pelos cronistas europeus do período quinhentista) não devem ser lidos apenas por seu horror trágico; eles devem ser lidos, isto sim, como “romances políticos”, tendo em vista as redes de poder que os atravessam de ponta a ponta. Do ponto de vista das análises políticas acerca do par “incesto-canibalismo” em sociedades primitivas e modernas, o autor considera que toda selvageria primitiva em seus excessos produz “monstros” ou verdadeiras “feras” indomáveis às leis jurídicas e políticas; ela instaura uma espécie de zona limítrofe entre “monstruosidade e criminalidade”, vindo a designar o que seria os “fora-da-lei”, isto é, os indivíduos sem vínculo social que rompem o pacto social em favor de seus próprios interesses; são esses indivíduos os monstros da “contranatureza”, aqueles que não cessaram de aterrorizar não apenas a Europa até o limiar da Revolução Francesa, como também os povos isolados das margens insulares dos continentes, colocando à prova a frágil separação entre bárbaros e civilizados.

Daí que, para Foucault (2001), o “estado natural”, elemento característico da figura do “monstro”, aparece ligado a uma natureza “criminal” (monstruosidade e criminalidade e vice-versa), haja visto que o indivíduo, paradoxalmente, desconhece as razões de interesse que o levaram, e a seus semelhantes, a subscrever o pacto social. E o “estado natural” não deixa de ser o próprio veneno que corre por todas as veias, nobres e plebéias, de alto a baixo, do déspota soberano ao infame homem do povo; uma prática que, de longe, já transgride as limitações e proibições impostas pelas diversas culturas, causando transtorno e incômodo à normalidade da vida em sociedade.

As práticas de incesto (dos reis), à medida que aconteciam concomitantes às do canibalismo (do povo), fizeram do par “incesto-antropofagia” as duas grandes formas do fora-da-lei, segundo o pensamento burguês e a política burguesa, isto é,

o soberano despótico e o povo revoltado; (...) os dois grandes temas do consumo proibido: o rei incestuoso e o povo canibal” (FOUCAULT, 2001, p. 130); a ameaça verídica ou o grande incômodo à permanência das culturas, conforme indicaram simultaneamente Foucault e Lévi-Strauss. Desse modo, tem-se, de um lado, a depravação e a libertinagem dos reis; de outro, a violência famigerada do povo, sendo que em muitos casos essas práticas se uniram perigosamente em figura turva. “Bárbaros somos nós, portanto. Ou selvagens” (PASSETTI, 2004, p. 109). Difícil é encontrar a ponta do fio onde tudo inicia. Do conjunto desses “monstros” primitivos, certamente foram os reis-déspotas, em seu desmedido abuso de poder, os inimigos mais temerosos das sociedades: com sua violência extrema impuseram caprichos e perversões, fazendo de sua “não-razão” a lei geral ou a própria ‘razão de Estado’” (FOUCAULT, 2001, p. 117); com seu poder e tirania, arrastaram povos inteiros para o seu próprio aniquilamento – verdadeiros rios de sangue e leitos de devassidão.

Deste espírito selvagem, Sade, um caso à parte.

Por força de um delírio quase aniquilador impregnado em suas obras, Sade resguardou extrema importância ao tema do canibalismo. Elevou ao espírito filosófico as análises do canibalismo, chegando a apontar quatro causas possíveis de sua origem (especialmente em *Aline et Valcour*): a primeira, a superstição ou religião; a segunda, o apetite desordenado; a terceira, mais tradicional, a vingança; a quarta, sua marca original, o refinamento da “devassidão” ou a necessidade. *É tão simples se alimentar de um homem quanto de um boi* (SADE, 1994). E, nisto, nenhuma corrupção moral, mas uma prática conforme a natureza de cada um.

Em seus escritos, Sade acrescenta ao tema do canibalismo as noções de desregramento e perversão como marcas de uma “histeria alimentar”, característica de suas personagens. Em *Aline et Valcour*, por exemplo, obra romanesca publicada em 1795, ele retrata uma África fantasma dos “açougues públicos” em que se pode alimentar indiferentemente de carne humana e de carne de macaco, boi ou outros animais – um canibalismo que se inscreve como uma tipologia das paixões criminais e mortíferas erigida no âmago de um sistema econômico e político. Aqui, ele retrata a África como sendo o mais bárbaro e o mais misterioso dentre todos os reinos e continentes.

Na cena africana, espaço para Butua, reino insular localizado completamente fora do alcance das caravanas de conquista e governado pelo príncipe Ben Mâa-

coro, um déspota sodomita e antropófago que eleva o canibalismo em termos sexuais e alimentares os mais sangrentos. Butua é um reino que corre na contramão dos principais clichês utópicos de uma civilização européia em voga, e que por isso mesmo representa o terror e a desmesura frente à filosofia das Luzes em seu imenso esforço de racionalização destas práticas consideradas mais que “desumanas”.

Formado por cerca de doze mil cativas que compõem o seu harém, enviadas que são pelas diferentes províncias do império como paga das dívidas dos tributos, o reino de Ben Mâacoro é repartido em quatro classes (coincidentemente ao número das causas do canibalismo explicitadas por Sade). As mais fortes e vigorosas dessas mulheres, as *arqueiras* vivem totalmente nuas e vão formar a sua guarda pessoal; numa segunda classe estão as *serviçais* do palácio e dos jardins; a terceira classe é composta de *jovens virgens*, de dezesseis a vinte anos, prometidas aos sacrifícios humanos perante um ídolo espiritual sedento de sangue; por fim, na quarta classe, *crianças*, da infância à puberdade, reservadas aos pequenos prazeres e perversões do déspota.

Expondo suas mulheres ao último grau de “aviltamento”, e tendo já diminuído (aniquilado) consideravelmente a população quase toda, Butua acaba colocando em risco sua própria permanência. Autofagia do desejo. Autofagia mortífera. O apetite do corpo social consome inteiramente o organismo. Da maneira mais literal *o reino devora-se a si próprio* como uma cobra a morder o próprio rabo. Estando imerso em uma prática mais que delirante, em Butua já não se consomem somente os jovens inimigos capturados na guerra, pois a mesma sorte é reservada também aos que infringem sua legislação tirânica e impiedosa (mendigos ou todos aqueles que não sabem ganhar a vida; até os mortos de carne fresca são aproveitados no cardápio do dia).

Visto que o reino se “enriquece” do excesso de seus súditos chegados de todas as províncias, Butua se abre para o tráfico de negros, buscando a ressurreição econômica da qual necessita. A insularidade dessa “antiutopia” vai desembocar num completo isolamento ou recusa de reciprocidade – solipsismo de um povo imerso em orgias sexuais, trabalhos penosos e sacrifícios sangrentos, ignorante do que se passa além de suas fronteiras e despreocupado em garantir ou prevenir o futuro. A ilha estreita-se, o fim já acena de perto. Não tarda para que Butua se converta em uma crônica da devassidão ininterrupta e libertina, apressando seu pró-

prio aniquilamento. Logo a anti-utopia canibal se desmancha em um “não-lugar”, um vazio de uma África farta de desertos, mas repovoada de monstros.

De todos os modos, Sade não hesitou em tornar abomináveis as transgressões desse reino (a exemplo da já mencionada linha protestante do “canibalismo de crueldade”), misturando a seu gosto *endocanibalismo* e *exocanibalismo*, sodomia e pederastia, e o que é mais grave, o horror do canibalismo correndo frouxo por entre as águas quentes e frias do planeta, ou melhor, um misto de incesto e antropofagia que manchou de vermelho escarlate o sangue azul da nobreza européia. Em Sade, “há esse acoplamento regular entre a monstruosidade do poderoso e a monstruosidade do homem do povo, a monstruosidade do ministro e a monstruosidade do revoltado, e a cumplicidade de um com o outro” (FOUCAULT, 2001, p. 125). Ali opera uma libertinagem que é sempre ligada a um desvio de poder ou ao uso abusivo deste, na medida em que o poderio político e econômico dão ao indivíduo (seja ele um rei ou uma pessoa do povo) a possibilidade de se voltar contra a natureza, incidindo em seu próprio aniquilamento. Vindo de dentro da corte ou da escória do povo, é esse “superpoder” o operador da libertinagem em Sade; é esse despotismo que “transforma a simples libertinagem em monstruosidade” (Op. cit.: p. 126).

Linha de morte do desejo, buraco negro, voracidade autodestrutiva? Pode ser. Mas também, vertigem e fascinação pelo abismo – ao modo artaudiano. Corpo social elevado ao seu paroxismo, limite do “Corpo sem Órgãos” – ao modo deleuziano. Duplo contágio este, o que se instaura no nível dos corpos e para além dele. Inumanidade que encobrimos no fundo de nós mesmos. Ávido pretexto de condenação: é sobre Butua (e muitos outros) que a filosofia das Luzes condensa o terror e o imenso esforço de racionalização. Mas vê-se claramente a dinamite acionada nas mãos de Sade. Seu propósito não é o de impedir o contágio (ele mesmo, um perverso), mas o de favorecer a transgressão, o transbordamento dos limites. “*Corpo sem Órgãos*” corroendo o organismo social. Aventurar-se, com risco de vida, aos caprichos e desordens mais vis da natureza humana. Desejo alado!

Um segundo caso: o Robinson de Tournier.

Diferentemente do Robinson de Defoe (assexuado e herói), este Robinson é todo sexualidade – uma sexualidade ao mesmo tempo desértica e transformada, porque conjugada com Speranza (a ilha) e Sexta-feira (o índio), e cuja finalidade última atinge um *desvio* fantástico que rasura a própria noção de humanidade. Desvio este que não é, contudo, um desvio psicológico, interior, subjetivo (como a

neurose e a psicose de que nos fala Freud), mas um desvio perverso, exterior, impessoal (“*sistere ex*, um estar de fora”, de que nos fala Tournier). Um desvio que se atinge por outros meios e em função de outrem. O próprio Robinson é quem descreve este movimento em seu log-book. “É como uma força centrífuga que empurra para o exterior tudo o que se move dentro de mim, imagens, sonhos, projetos, fantasmas, desejos, obsessões. O que não *ex-siste insiste*. Insiste para existir. Todo este pequeno mundo se empurra à porta do grande, do verdadeiro mundo” (TOURNIER, 1991, p. 114). Desvio, propriamente, como dissolução progressiva e irreversível daquilo que se pode chamar em Robinson de “ilha” interior.

Combate-entre. Robinson travará consigo um combate não obstante sem consumação. Projeto de humanização (virtude) confrontado à natureza sexuada (vício). “Não sei até onde me levará esta criação continuada de mim próprio” (Op. cit.: p. 105). Viver na tormenta. A educação de Robinson (agora mais a mais religiosa) oscila entre o vício, o excesso, a depravação ostensiva, o pendor funesto (literalmente, uma descida ao “chiqueiro”); e, a virtude, o pudor, o regramento, a abnegação. Pôr *mais* na virtude e *menos* no vício, dita a situação. Mas como fazê-lo? Robinson luta para estabelecer a medida do desejo. Em vão. Tudo é muito confuso. “Que fiz no Combo Rosa? Cavei a sepultura com o meu sexo e morri daquela morte passageira que tem por nome volúpia” (Op. cit.: p. 117).

Qual a razão desse esforço em querer retirar-se da lama da estupidez da simples vida, se, como sabemos, ele sempre retornou ao chiqueiro dos animais, tendo o olfato atraído para junto dessa que seria uma irmandade natural dos instintos? E qual moral – qual educação – seria capaz de imprimir no corpo e no espírito desse animal (o “bicho-homem”) uma marca definitiva, a humanidade, como um imperativo soberano de valor e conduta, mas sem o aviltar a natureza e a liberdade? Não seria ingênua a moral que diz: “o homem *deveria ser* de tal ou tal modo!”, *deveria mudar*, se, como sabemos, o homem (esse animal arredio e incapturável), visto por todos os ângulos, *é um pedaço do destino* que jamais se mostra por detrás de suas finas vestes? E por que razão Robinson se mostraria tal como ele é, sem espelho, somente superfície e nudez? Exigir do homem que ele “mude”, tendo em vista o seu “melhor”, não significa dizer que ele mude, retroativamente, também em direção ao “pior”, ao chiqueiro?

A consciência do pecado (aquela do comer do fruto da árvore proibida). É isto o que leva Robinson a se envergonhar de sua natureza perversa. Ele, que por um

esforço sobre-humano, já havia se elevado até a sublime religião da “salvação”. Mas agora, submerso no chiqueiro, mal consegue distinguir entre uma ação “boa” ou “má”, a que eleva ou rebaixa, a que aproxima ou afasta de Deus. E isso importa. Tornou-se, com a solidão, mais e mais clemente a Deus. Abriu o livro e rememorou o ensinamento do Gênesis sobre o pecado original: o animal antes (a serpente) enunciou o presságio àquela que a seguiria numa interminável linha de maldição e desprezo entre os seus descendentes: “quando vocês comerem a fruta dessa árvore, os seus olhos se abrirão, e vocês serão como Deus, conhecendo o bem e o mal” (BÍBLIA SAGRADA, *Gn*, 3. 5).

A natureza do pecado. A nudez encoberta e envergonhada de Adão e Eva seria o sinal da desobediência e o prenúncio dos maus tempos que se seguiriam na vida de seu errante descendente, como consequência do agravo praticado contra Deus. Desde então, a cruz desceu dos céus como um lenho, e sobre a terra fincou a sua cólera e as mais duras provações. Com o conhecimento do bem e do mal (o pecado original) veio a nudez e a vergonha da nudez e um desejo ainda maior de conhecer e uma vergonha ainda maior de estar nu. Desde então, pesados adornos caíram sobre o seu corpo. Como consequência, Robinson aprimorou o vestuário como técnica e disfarce, e a *boa* educação, como uma espécie de embelezamento posterior dos sentidos.

Mas as técnicas e os melhoramentos aprimorados para disfarçar a nudez do pecado que veio com o conhecimento do bem e do mal, já não são suficientes para encobrir a vergonha sentida de uma tal nudez. Pela primeira vez Robinson está nu, sente-se nu, sabe-se nu. Mas não! (ele reluta) Não é o homem que está nu. Apenas o animal está nu. Não dá jeito! Apenas o homem tem o sentimento da nudez, pois, como se sabe, “não há nudez ‘na natureza’” (DERRIDA, 2002, p. 17). Apenas o homem – em sua humanidade – vê-se nu e sente-se nu e sabe-se nu, em seu despudor. E talvez esta nudez – que é ela mesma, uma vergonha – seja um dos “próprios” dos homens com relação aos animais, ou seja, algo totalmente estranha a eles. Triste constatação!

A consciência do pudor e do impudor. A isto se chama *vergonha*. Robinson se envergonha do próprio desejo, e o chama de infernal, animal, perversão. E conclui: quando pensamos mal, quando dissociamos as causas de seus efeitos, tornamos más e perversas as paixões e o próprio pensar. O pecado é o *mal*. A consciência do pecado se assenta no conhecimento do mal e da interdição culposa do não dever

fazê-lo, embora já o tendo feito. – *Ah, não! Nojo, nojo, nojo!* Vergonha do pecado. Pecado da vergonha. “A vergonha é essa experiência incomparável da nudez”, de que fala Derrida (2002); é o rosto que enrubesce quando nos sentimos nus, como um animal, frente ao outro que nos olha despindo-nos em primeiro ato. Vergonha de ter vergonha. Vergonha de estarmos nus e tão próximos dessa natureza animal, nossa própria vergonha.

E não tarda a admitir: o animal que me antecede (esse espelho no qual me vejo refletido em minha própria nudez) é, de longe, o mais próximo daquele outro animal que logo sou a seguir: o “bicho-homem”, aquele por onde inicia essa vergonhosa degradação. É a vergonha, por fim, que leva Robinson a cultivar a seguinte arte: “*ter um invólucro e bela aparência e prudente cegueira!*” (NIETZSCHE, 2000a, “Do espírito de gravidade”, 2, p. 231), já que do animal ele não se apartará jamais; já que é necessário disfarçar a nudez do corpo e da alma, aplacar o peso e a dor, enquanto carrega (como fardo) aquilo que lhe é imputado como um de seus “próprios” – o bem e o mal – sua própria perversão!

O que fazer com essa força arrebatadora que insiste fazer-se aparecer?

Diante dele, uma estranha experiência da nudez. Provação de mortal temeridade. Muitas vezes estive lá um Robinson apartado de suas vestes e do trabalho, portanto, de toda a humanidade, sentindo-se afundar num abismo de desamparo. Sua carne, vulnerável e branca, oferecida à emanção dos elementos naturais, fonte de todo desejo. Robinson novamente é lançado às vagas. Speranza em alto mar. Que fazer? Qual linha seguir: a de “humanização”, e a ela agarrar-se como a um porto seguro, domar o desejo (como sempre foi seu propósito na ilha), ou, a de “desumanização”, deixar-se liberar do aprisionamento moral e ficar à deriva (como sempre foi seu destino em alto mar)? Como decidir, se muitas vezes o Combo Rosa foi a sua liberdade e a sua fuga, do mesmo modo que o trabalho e a Bíblia, o seu amparo e o seu consolo? Ou melhor, seria possível estabelecer tamanha medida entre os princípios?

Obra do acaso. Robinson, sabedor do que a humanidade fizera do desejo – essa “torrente” que a sociedade aprisionou para o escravizar a um fim: a perpetuação da espécie – já não admite certezas. Estabelecer alguma medida para o desejo está para além da sua vontade. Tudo é tão confuso em seu pensar, em seu agir. Desolado, chega a afirmar: “perdi a minha levada, o meu moinho, a minha máquina. Simultaneamente com toda a construção social, tombada dentro de mim em ruínas

de ano para ano, desapareceu a montagem de instituições e de mitos que ao desejo permite *tomar corpo*. (...) Ora, dizer que o meu desejo não é já canalizado para os fins da espécie é pouco. Pois ele nem mesmo sabe com quem defrontar-se!” (TOURNIER, 1991, p. 114).

No seu conjunto, e por muitas das reflexões filosóficas amplamente descritas no seu log-book, especialmente considerando-se as condições as mais estranhas, adversas e constrangedoras pelas quais passou Robinson ao longo de intermináveis anos na ilha deserta, pode-se dizer que Robinson não possui um comportamento perverso – não, ao menos, nos moldes de uma psicologia que o classificaria como parte de uma “estrutura perversa” de ação contra outrem, embora Deleuze (1991a, p. 249) tenha detectado que Robinson muitas vezes roçou a neurose: achando-se rejeitado, mergulhou no *chiqueiro* juntamente com os porcos; e a psicose: sua anomalia sexual distendida à produção de objetos esquizofrênicos incomensuráveis, procedendo por amontoamento e acumulação. (O chiqueiro é e sempre será a sua realidade mais próxima). Flutuando numa solidão intolerável, Robinson viveu num liame abissal entre a loucura e o suicídio, procurando instintivamente o ponto de apoio que o corpo social já não lhe oferecia.

Mas é preciso imaginar Robinson perverso. Pois não é por desvio e perversão que ele procede o tempo todo? O ponto de partida desta perversão não é o desejo como um sistema de pulsões (como nos casos de Freud, a neurose, a histeria). Robinson é um perverso não porque o deseja, mas porque “introduz o desejo em um outro sistema e faz com que ele desempenhe, neste sistema, o papel de um limite interior, de um foco virtual ou de um ponto zero (a famosa apatia sádica)” (DELEUZE, 1991a, p. 228-9). Latitude zero. Povoamento das intensidades. Deslocando a humanidade de seus pontos mais notáveis (organização, trabalho, planejamento, produção, acumulação, etc.), Robinson faz emergir a sua própria divisão.

Eia! Que já é tempo de empurrar para bem longe os temores e as superstições dessa moral da salvação! E sem essa de “amáveis anjinhos”, “pecado original”, “salvação da alma”! Robinson já resiste em olhar para trás com tanto afinco. Teme virar uma estátua de sal. Decide o seu próprio procedimento: só olhar para trás com os pés virados para frente. “Olhar a partir do último degrau da escada, mas não querer ficar sobre ele” (NIETZSCHE, 2000b, I, § 20, p. 30). Necessita voar, saltar para a frente e em outras direções. Fazer da moral o *seu* bem e o *seu* mal (um “além do bem e do mal”), um canal de escoamento para os afetos e desejos de toda a natu-

reza. Agora interessa apenas *o seu* gosto, o *seu* agir, o *seu* bem e mal. Fechar o livro é também permitir-se interpretar o mundo por sua própria perspectiva.

Embora o romance de Tournier não seja, no seu conjunto, uma tese sobre a perversão (como bem adverte Deleuze no posfácio do livro) ele jamais deixa de proporcionar encontros com um Robinson surpreendentemente perverso, de aventuras e de transformações. Cômico e cósmico, lúcido e atormentado, crente e cético, de muitos modos Robinson é um perverso: subverte a convivência com Outrem na ilha (aliás, nesse caso, em Tournier, nem há Outrem), pratica sodomia, esposa e procria com Speranza, passa a andar nu, assumindo a natureza de Sexta-feira, sua própria liberdade. E dado que Sexta-feira, em sua superfície involuntária, lançou para os ares com a explosão da gruta o seu projeto de humanização, seria em sua própria natureza que se inscreveria o anúncio da nova era.

Um terceiro, o Heliogábalo de Artaud.

O ano é 179 d. C. Do aparecimento de Heliogábalo.

Heliogábalo, príncipe sírio do reino de Emesa, cuja descendência fez-se pela mãe de quem herdou, já aos cinco anos, o sacerdócio do sol, e aos quatorze, o trono romano, “parece ser a feliz contração gramatical das mais altas denominações do sol” (ARTAUD, 1991, p. 14) a partir do Deus Elagabalus, ou “Pícaro da Montanha”, “Pico Radioso”. Ele é um Deus rebelde que se fez prostituta, vendendo-se por ninharias na porta das igrejas cristãs e dos templos dos deuses romanos. Ele é um Deus anárquico provindo do sol, e ao sol é devolvido em cumplicidade renovada – uma unidade que só se dá por meio de uma “anarquia coroada” (jatos de pronúncia que se fundem nas figuras negras, brancas, amarelas e vermelhas, da Alta Pessoa de Deus, ou, as quatro grandes raças humanas dispostas no Zodíaco inspirado por Deus, ou ainda, o mênstruo vermelho-fogo formador e deformador).

Nascido num berço de esperma, numa época em que “toda a gente dormia com toda a gente” (ARTAUD, 1991, p. 13), Heliogábalo, jamais soube sua verdadeira origem paterna. Sabe apenas que, do lado dos Bassianos, herdou o culto ao deus do sol, Elagabalus, a quem deve a substituição do nome Varius Avitus Bassianus por Heliogábalo, “nome que parece ser a feliz contração gramatical das mais altas denominações do sol” (Op. cit.: p. 14). Flutuando à-vontade numa atmosfera de extrema anarquia e devassidão, não tardou a fazer de Emesa o templo privilegiado da mais perfeita reunião de crimes, torpezas e crueldades. Pervertido ao último fio de

cabelo, enxovalhou com desvios a própria natureza dos homens: ele só agia e pensava através da vontade de suas mulheres: Júlia Domna (a cabeça, a anciã), Júlia Moesa (o sexo, a juventude) e Júlia Soemia (a beleza, a exuberância). Dessa reunião, o princípio masculino e o feminino confluíam num só e mesmo corpo, guiando-o por todos os lados, no sexo, na arte, na política.

A vida espasmódica de Heliogábalo jamais comprometeu a grandeza da Religião do Sol – um “monoteísmo mágico” (ARTAUD, 1991, p. 47) presente em tudo o que fez e pelo qual lutou. Foi ele o único rei a lançar objetos rituais sobre a fôrnalha acesa que mandara construir à entrada do templo de Hércules em Roma, gritando: “*Só isto, só isto é digno de um Imperador*” (Op. cit.: p. 101) – rito que reintegraria a morte na vida. Misto de um deus-Sol, ele tem em si o princípio ativo da vida e da morte: “o fogo exprime a intensidade vital e, ao mesmo tempo, a destruição das formas. (...) Não há o esplendor e o brilho do fogo sem a queima das formas” (QUILLICI, 2004, p. 171). Contraventor e insurreto. Heliogábalo inverteu consideravelmente a política: “todas as organizações políticas, todas as formas de governo procuraram sempre, antes de mais nada, ter a juventude nas mãos. E Heliogábalo também queria ter a juventude nas mãos, mas, ao contrário dos demais, para pervertê-la sistematicamente” (ARTAUD, 1983, p. 45).

A perversão de Heliogábalo era tal que, em seus atos de imperador destruiu a moral, rompeu hierarquias, subverteu a juventude, fez do teatro e da poesia sua vida e liberdade, desprezou o politeísmo e a monarquia romana, deixando-se enrabar o poder na sua pessoa. Não por acaso, ele entrou triunfante na Roma vencida, de costas e com um imenso falo a postos, a fim de ser enrabado por aqueles a quem comandaria. Sob o manto de sua realeza, encobria cinicamente a mais perfeita reunião de crimes e crueldades, torpezas e depravações, ao mesmo tempo em que era o próprio Deus quem se encarregava de concretizar naquele corpo uma insaciável gula – *sopro*, “espécie de fome vital, cambiante, opaca, que percorre os nervos com as suas descargas e entra em conflito com os princípios inteligentes da cabeça” (ARTAUD, 1991, p. 20).

“O incesto real” foi a sua maior perversão. Por meio dele, o déspota “monta uma máquina infernal que solda o desejo à lei” (DELEUZE e GUATTARI, 1976, p. 264). Por meio dele, o tirano sobrecodifica, perverte e torna pública uma prática incestuosa até pouco tempo recalcada e restrita à máquina primitiva. Heliogábalo confisca o significado original do incesto e o torna possível; ele desposa “a trindade

real” da linhagem feminina que o completa em poder e anarquia: Júlia Domna (a cabeça, a anciã), Júlia Moesa (o sexo, a juventude) e Júlia Soemia (a beleza, a exuberância). E aqui está a síntese resultante desse incesto real: “bissexualidade, homossexualidade, castração, travestismo, como outros tantos gradientes e passagens no ciclo das intensidades” (Op. cit.: p. 266).

Copulando com a mãe (a mãe terra, o interior, a tribo primitiva), Heliogábalo unifica a superpotência dos dois sexos que lhe dão a base da ascendência para o governo de Emesa. Copulando com a irmã (o deserto, a abertura, os confins do tempo), ele “simula um estado zero do qual surgiria a potência fálica” (Op. cit.: p. 266). Antropofagia incestuosa! Com a mãe, o déspota é “territorializado” na ascendência que lhe confere título de nobreza. Com a irmã, ele é “desterritorializado” do corpo da tribo e se torna errante, desgarrado. Por fim, ele próprio, o déspota, substitui a inscrição social no corpo da terra por uma inscrição fálica no próprio corpo – agora o incesto é tão “real” quanto pleno de sentido.

“Nem Deus nem senhor. Eu”, dizia. No seu trono, Heliogábalo era a sua lei e a lei de todos. Tirania imposta sem o menor pudor ou constrangimento, e justificada: “no fundo, todo o tirano é um anarquista coroado que acerta o mundo pelo seu compasso” (ARTAUD, 1991, p. 112). Uma vida que instituiu a anarquia e a devassidão como regra de seu reinado. Em alto e bom tom, proclamou: “que todos os órgãos de todos os sujeitos, todos os olhos, todas as bocas, todos os pênis, todas as vaginas, todas as orelhas, todos os ânus se aferrem sobre o corpo pleno do déspota como sobre o rabo de pavão de uma cauda real, e tenham aí os seus representantes intensivos” (DELEUZE e GUATTARI, 1976, p. 267).

A anarquia insurreta de Heliogábalo o conduziu à glória solar, mas ela também o empurrou e a seu governo às latrinas de Roma. Uma anarquia aplicada contra si mesmo, lavada com sangue, que começa devorando-se, e acaba devorando seus excrementos. “Aquele que desperta essa perigosa anarquia é sempre sua primeira vítima” (ARTAUD, 1983, p. 37). Acontece, nesse caso, de o pensamento não cessar de ser arrebatado pelo “fora”, seu próprio duplo. E a anarquia acaba encontrando sua face ainda mais sombria: uma dupla traição selada com “o beijo da morte” (LAWRENCE, 1990, p. 26). Ali, forças as mais estranhas coexistem em relação de eterno combate (um misto de amor e inveja, depravação e contenção, crueldade e generosidade, medo e coragem). Forças que, ao se dobrar, afetam-se a si mesmas

produzindo uma dimensão singular – ora a vida, ora a morte – uma arte que é ao mesmo tempo uma existência, como nos mostraram os gregos.

E se todos os seus atos foram a expressão de um paroxismo absoluto, não menos poderia ser a sua morte. É que a sobrecodificação despótica também reserva um perigo supremo: “que um único órgão escorra para fora do corpo despótico, se solte ou se furte, e o déspota vê erguer-se diante dele, contra ele, o inimigo por quem a morte lhe virá – um olho com um olhar muito fixo, uma boca com um sorriso muito raro, cada órgão, um protesto possível” (Op. cit.: p. 267).

Do corpo dos súditos (órgãos que o tirano sobrecodificou e inscreveu no seu próprio corpo), desprende-se a flecha que irá alvejá-lo mortalmente. Dos súditos emana um desejo que clama por soberania: ser seu próprio esperma, seu próprio mênstruo, seu próprio excremento; encontrar pequenas fissuras no corpo do déspota, capazes de escoar a fonte do desejo que transborda do corpo dos súditos, em tom de rebeldia. Questão de fuga, excesso, transbordamento: “evitar ser absorvido na ordem do geral, sem perder o caráter singular e processual das iniciativas de expressão de subjetividade coletiva” (GARCIA, 2005, p. 169). Questão de “soberania do desejo”: afrontar a soberania despótica com um tipo de soberania molecular, associado à política; desejar não mais adiar para outrem a representatividade de seu direito soberano (embora, em muitos casos, as rebeliões e as sucessões fizeram da vingança apenas o eterno ressentimento dos súditos contra o déspota).

Fim de tudo. “O déspota não é mais que esse ‘cu de rato morto pendurado no teto do céu” (DELEUZE e GUATTARI, 1976, p. 267). Assassinado, degolado, desmembrado, limado e atirado como um indigente às latrinas do seu palácio até o rio Tibre (junto ao cadáver de sua mãe”, Júlia Soemia), assim findou Heliogábalo, traído pela mesma Guarda que o consagrou. Foi ele um déspota que exerceu com extrema licenciosidade e perversão a sua tirania, decidindo sobre a vida e a morte de seus súditos, mas ele foi igualmente o *homo sacer*, a vida matável e insacrificável que o povo empurrou para a morte, por soberania e desejo. Seu início é também seu desfecho: em torno de seu berço há uma intensa circulação de esperma, e em torno de seu cadáver há uma intensa circulação de sangue e de excrementos – “uma tal vida, coroada por tal morte” (ARTAUD, 1991, p. 131). Morto sim, por traição, mas em rebelião declarada.

2.2.4 A Natureza dos Princípios

Das forças constitutivas desse universo cósmico, salta a presença de um espírito sagrado da ordem de uma unidade colada à noção de *princípios*, os quais se assemelham a uma sexualidade estrategicamente situada no plano mais próximo dos espíritos orgânicos em sua comunhão com os deuses (Falos sagrado e Mênstruo vermelho-fogo). Juntos, feminino e masculino formavam a feliz contração da divindade. Se reais ou imaginários, como sabê-lo? Fato apenas é que eles existem enquanto força, energia, vitalidade. E o que mais eles seriam senão isto: “sopros na duração”? (ARTAUD, 1991, p, 62).

Sopro é desejo, é vitalidade. Tudo em Emesa se faz ao ar livre, cinicamente: “o amor, a carne e a merda” (Op. cit.: p. 40). A trajetória desse reino parece ser a de um teatro encenando a própria vida no seu mais alto paroxismo, um nó de gritos e ruídos que nunca pára, ritos de purificação os mais variados que “vão de uma veste a um gesto, de um passo a um jato de sangue” (Op. cit.: p. 43). Na Síria, tudo é vivo: a terra, as pedras, as plantas, os animais, os seres todos. Pedras não são menos sagradas que outros seres (tem-se: a pedra da lua, a pedra do fogo, o próprio Falos erguido em consagração à divindade de Elagabalus na tomada de Roma). Estátuas sexuadas, seres animados; tudo se move, respira, transpira o espírito de Deus. Heliogábalo é “o homem que acredita na unidade de tudo e que arrasta para Roma não uma pedra, mas um signo” (ARTAUD, 1983, p. 37). O divertimento é a regra do jogo. Nada é falta, culpa ou ressentimento; tudo é excesso: rios de espermas à luz de uma inteligência que sabe para onde correm – precipício da morte.

Esse é o tempo que marca a coexistência de dois princípios (o feminino e o masculino) e a ligação imanente entre céus e terra, uma relação de extrema cumplicidade. Juntos, e cada um ao seu modo, eles compõem um único plano em torno desse *princípio plástico*, diversificado de cima a baixo, por dentro e por fora, unido por contração de forças. Foi neste tempo de prosperidade sexual, que mulheres e homens empunharam armas contra a separação dos princípios, formando uma fusão de sangue, mênstruo e esperma dedicada à glória de Elagabalus – um deus cujos princípios fornicam o tempo todo. É que Gibil (o mênstruo vermelho-fogo, o fogo que destrói e deforma) faz parte de uma das muitas nomenclaturas de Elagabalus (Deus do Sol, possuidor do Falos). Segue-se disso que Heliogábalo foi a confi-

guração da ambivalência desses dois princípios (o masculino e o feminino, o humano e o divino). E foi ele um governante que reuniu em vida não apenas o nome dos deuses, mas as forças e as formas que eles adotaram.

O feminino não compunha apenas os nomes dos deuses. Ele se fazia soberano mesmo nas ações do tirano. Por um lado, Elagabalus é a face masculina e sagrada de Heliogábalo, que também engendra o feminino e a anarquia dos princípios, esse composto de forças a que as formas não alcançam. Por outro lado, “pode dizer-se que Heliogábalo foi feito por mulheres; que só pensou através da vontade de duas mulheres; e que, quando quis ter uma idéia sua, quando o orgulho macho chicotado pela energia das suas mulheres, das suas duas mães, que iam para a cama com ele, quis manifestar-se, sabe-se qual foi o resultado” (ARTAUD, 1991, p. 19). Assim se constituía o universo das Júlias: uma plêiade de “putas rematadas” (Op. cit.: p. 13) que, utilizando ou não o trono, têm lugar sagrado junto à glória de Eme-sa; um “sacerdócio-vaca” (p. 17) formado por mulheres que nunca teriam obtido sua realeza visível a não ser à força de punho, regada a mênstruo vermelho-fogo.

Dentre as quatro filhas do velho Bassiano, Júlia Domna e Júlia Moesa formavam a cabeça de Heliogábalo: “a primeira, um sexo que terá tido cabeça; a segunda, uma cabeça a que não faltou sexo” (Op. cit.: p. 15). Júlia Moesa foi mais que mulher, uma “rata”, no sentido de que fez um trabalho de rata andando pelos pés das coisas sem parar, arquitetando sordidamente a glória de Heliogábalo sem se prender ao aconchego dos meios. Dela saiu a inteligência que conduziu com arдил a chegada de Heliogábalo ao trono dos Césares romanos. Jamais confundiu a realeza dos homens com a realeza solar ou a sua vida pessoal com a supremacia de sua linhagem. Por sua vez, Júlia Mamoea e Júlia Soemia (sua verdadeira mãe), formavam o semblante jovial, belo, entesado e promíscuo de Heliogábalo, uma atmosfera de facilidade e anarquia que empurrou mãe e filho para as latrinas de Roma, aonde foram se igualar a outros excrementos – “onde cheira a merda cheira a ser” (ARTAUD, 1983, p. 151). Uma única vez em que Heliogábalo não foi mulher, ele mostrou-se um espírito indisciplinado e fanático, um rei individualista e desvairado que pagou com a própria vida.

Nessa época, os princípios (e sua bissexualidade) valiam para o espírito e também para as coisas, que eram as funções do espírito, do mesmo modo que os órgãos do corpo conduzem o organismo a uma mesma função: “o fígado que faz a pele amarela, o cérebro que se sifiliza, o intestino que expulsa a porcaria” (AR-

TAUD, 1991, p. 64). Entre o feminino e o masculino não havia separação nem relação de subordinação. Eles viviam numa relação de pressuposição recíproca. Das escolhas entre os deuses que seriam os guardiões da vida de um povo, saltava não uma hierarquia, mas uma intensidade de forças.

Na sua origem, dizia-se que “o feminino cobria o masculino” (Op. cit.: p. 56) com sua revolta de não suportar a asfixia do neutro. Juntos, nervos e ventre formavam um só grito devorador, um sopro energético, que é a figura da complicação dos princípios. Com isso, não havia no coração e na mente do povo que procedia a essas revelações, uma real separação entre o masculino e o feminino, apesar de seus poderes estarem distintamente organizados e separados no tempo e no espaço. A força que regia a constituição dos deuses a partir desses princípios parecia ser feita de uma misteriosa contração que não dispensava a desordem, a anarquia, o ímpeto da devoração entre si em meio a um caos originário. Daí que os deuses são *forças* mais do que formas; são modalidades de potência nascidas do movimento de unidade e separação das forças; são espíritos que não se separam dos corpos, pois são regidos pelos princípios sexuais do feminino e do masculino – vazão de toda anarquia e errância.

2.2.5 O princípio do Matriarcado

Na cena antropófaga brasileira, não é novidade que o conceito de Matriarcado, em Oswald de Andrade (1978), buscou restituir a soberania ao feminino como princípio ativo e originário da devoração: comer o pai – a maior das perversões incestuosas já sonhadas contra o *pater potestas* do colonizador – abolir o patriarcalismo das relações de desejo. Soberania anunciada logo na primeira tese da sua *A Crise da Filosofia Messiânica* (ANDRADE, 1978, p. 128): “que o mundo se divide na sua longa História em: Matriarcado e Patriarcado”. A reviravolta deflagrou a potência do feminino como pensamento marginal e modelo de felicidade dos povos a-históricos ameríndios, contra a subjugação dos conquistadores europeus. E aqui está a sua segunda tese: “que correspondendo a esses hemisférios antagônicos existem: uma cultura antropofágica e uma cultura messiânica” (Op. cit.: p. 128).

O Matriarcado constituiu o primordial regime de filiações com base no direito materno, contra as filiações de direito paterno (o Patriarcado). Ele foi arquiteta-

do para ser (mesmo sem jamais ter sido) um modelo orgânico de convivência social mais próximo da natureza, que inclui: as relações de parentesco (a filiação de direito materno), as relações comunitárias de produção (a propriedade comum do solo) e as relações sociais abertas (a sociedade sem classes). No seu extremo oposto está o Patriarcado: um complexo cultural fechado, nascido do casamento monogâmico (base da estrutura edipiana pai-filho-mãe), da divisão do trabalho e da propriedade privada dos bens e consumos.

O Matriarcado sintetiza “o advento futuro e inevitável de uma nova antropofagia” (NUNES, 1979, p. 64). Antropofagia como mito e fundamento, um “*a priori emocional*” que deu origem e sustentação ao próprio conceito de Matriarcado. Antropofagia como atitude de devoração, ao modo de uma filosofia trágica, “que incorpora a psicologia orgiástica integrante dos ritos de sacrifício, ligados às matrizes primordiais das relações religiosas entre o homem e o universo” (Op. cit.: p. 66). Antropofagia como mito de restauração: primeiro, com a transvaloração dos valores morais e a transformação do tabu em totem; em seguida, com o alvorecer de um horizonte utópico das possibilidades humanas, condicionadas pelo desenvolvimento da máquina (o homem natural tecnizado).

De todas as utopias que marcharam à frente do movimento antropofágico, o Matriarcado foi certamente a maior. Modelo idealizado da cultura antropofágica, o “Matriarcado de Pindorama”, tão bem celebrado por Oswald no seu *Manifesto Antropófago*, buscou exaltar os impulsos naturais da cultura ameríndia, ainda não reprimidos, e exteriorizá-los na forma de arte – a transformação do tabu em totem – a arte antropofágica por excelência. Cultura que devora não apenas o conceito do *patria potestas* (o Patriarcado), mas sobretudo, o de propriedade e posse (o Capitalismo), assegurando a terra como propriedade de todos. E já se segue a sua quarta tese: “que um novo Matriarcado se anuncia com suas formas de expressão e realidade social que são: o filho de direito materno, a propriedade comum do solo e o Estado sem classes, ou a ausência de Estado” (ANDRADE, 1978, p. 128).

Mas o passado deve ser devorado. E as utopias também. Especialmente quando as contradições inerentes ao movimento já se fazem entrever naquela ponta do novelo que desfia a sua trama. Matriarcado como desejo/Patriarcado como lei. Novamente o desejo subordinado à lei. Novamente a lei sobrecodificando o desejo. E não é essa a traição do movimento (a utopia antropofágica)? Um pensamento que se envaidece do feminino como princípio, mas, logo erige o masculino como novo

“ethos” (o homem natural tecnizado), síntese do antropófago e do civilizado? E qual seria a deriva do Matriarcado, se, no fim das contas, tudo retorna aos céus, ao pai, ao filho e ao espírito santo – o messianismo das idéias?

Deus na consciência, e tudo muda de curso. Não uma consciência cósmica, mas uma consciência individual que opera por formas e por imagens em analogia a esse Deus (uma espécie de “imagem dogmática do pensamento”, ao modo deleuziano). Na tradição cristã, Deus se torna um ser odioso que, diante dos princípios, tratou de suprimi-los, mostrando-se superior a qualquer idéia ou pretensão de “deuses”. O seu poder é transformado em extrema detenção e, sob o seu comando, o céu fecha-se sobre o céu e a terra sobre a terra, eliminada a ligação imanente entre os dois mundos (o visível e o invisível, o criado e o incriado), apagando o brilho da

estrela de seis pontas  (selo mágico do rei Salomão). Em seu nome, banimos o Paganismo e a bruxaria, condenando-os à heresia, juntamente com as verdades e os mistérios de um céu para quem se fez desde sempre *ação*, fusão dos mundos.

Entrincheirados em frentes de batalha, os deuses vêm escapar-lhes das mãos as forças que deviam ministrar. Em ação, agora, uma tipologia niilista das forças, ao modo nietzschiano: “a força separada do que ela pode” (NIETZSCHE, *VP*, Apócrifo, 1901). Ou, a separação dos mundos, ao modo artaudiano: “o deus reduzido a uma palavra que cai, a uma efígie voltada às mais odiosas idolatrias. (...) Cada homem compondo e recompondo os deuses na sua mente; a ocupação provisória do céu, ali por um deus e pela sua raiva” (ARTAUD, 1991, p. 54-5). De amantes a gladiadores, eles são agora mortais inimigos.

As investidas dessa tradição trataram de instituir o Falos (o princípio masculino) como soberano ao poder, atribuindo ao Mênstruo feminino uma condição abjeta de subordinação. A intervenção de Artaud contradiz a tradição: “mas se no contínuo, na duração, no espaço, no céu de cima e no inferno de baixo, os princípios vivem separadamente, não será como princípios que vivem, mas como organismos determinados” (ARTAUD, 1991, p. 62). Esta é uma guerra entre princípios que atravessa a idéia de constituição metafísica do homem (hierárquica e sublime), baseada na separação do espírito em dois modos, macho e fêmea, na tentativa de saber qual deles é o princípio do outro, quem originou quem, qual é o princípio ativo e o passivo. Guerra que só chegou a ser sabida no dia em que se tornou religiosa, ou seja, quando “os homens tiveram consciência da desordem dos princípios que pre-

sidia à sua anarquia” (ARTAUD, 1991, p. 67). Vontade de saber engrossada no caldo de uma vontade de poder.

Mas, se nos tempos de hoje somos levados a perder a ligação com o cosmos, se o sol e a lua nos são muito mais triviais, é porque do sol vertemos o seu “sangue vermelho e luminoso da vida” (LAWRENCE, 1990, p. 35), fonte de toda vivificação, misto de forças celestiais e humanas, e da lua ofuscamos o seu brilho sereno e espiritual. Mas se a lua está contra os amantes, que a vêem em sua passividade contemplativa, ela certamente não está contra Macunaíma, para quem o céu tornou-se morada. Cansado da opacidade da vida na terra, ele foi ser Ursa Maior entre as estrelas do céu com medo de por aqui virar pedra.

Macunaíma é o “herói capenga que de tanto penar na terra sem saúde e com muita saúva, se aborreceu de tudo, foi-se embora e banza solitário no campo vasto do céu” (ANDRADE, 2001, p. 159). Mas, antes, foi responsável numa noite escura de fazer Capei virar lua. Já lhe havia decepado a cabeça, esta, porém, continuava seguindo-o. “– Vem cá, siriri, vem cá! que a cabeça gritava” (Op. cit.: p. 34). Macunaíma não sabia que a cabeça ficara escrava dele e que não vinha para lhe fazer nenhum mal. De tanto que insistiu e matutou que finalmente resolveu: “Vou ser Lua” (p. 35). Pediu ajuda a iandu caranguejeira pra subir ao céu. A iandu principiou fazendo fio no chão de um cuitê de friagem dos Andes que a cabeça buscou. A brisa que soprou por ali fez o fio se erguer até o céu junto à caranguejeira que continuava a tecer lá de cima, enquanto Capei subia a degustá-lo aqui de baixo. De tanto que comeu fio que branqueou todo. “– Você vai mesmo pro céu, cabeça? – Uum, ela fez não podendo mais abrir a boca” (p. 35). Lá pela madrugada a boiúna Capei chegou ao céu. Tinha a forma arredondada e pálida de tanto fio que comeu. De seu esforço despencava um suor que caía sobre a Terra em gotas de orvalho. Sua atmosfera é fria por causa do fio gelado que comeu dos Andes. “Dantes capei foi a boiúna mas agora é a cabeça da Lua lá no campo vasto do céu. Desde essa feita as caranguejeiras preferem fazer fio de noite” (p. 36).

Talvez Lawrence esteja certo: “o que nos falta é vida cósmica, o sol em nós e a lua em nós” (LAWRENCE, 1990, p. 37). Restituir ao sol a Vênus de sangue vermelho-luminoso, e à lua o seu centro irradiante de vivificação envolta às forças de Saturno. É desta vida cósmica que nos distanciamos cada vez que tememos a luz nos outros, ou seja, que homem algum venha a reluzir em brilho e esplendor – o que nos ofuscaria. Preferimos então viver como “um morto-vivo” (Op. cit.: p. 37), um

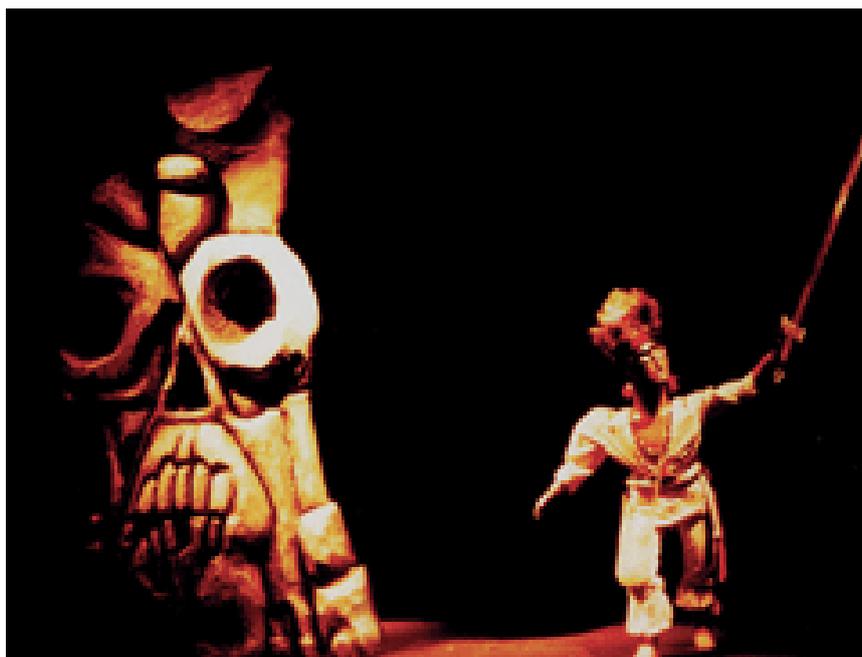
ser imoral empenhado a apagar o próprio sol e o sol que brilha nos outros, ou “uma múmia de carne fresca” (no dizer de Artaud) suspensa entre a vida e a morte, para quem o pensamento não passa até a vida e esta não alimenta mais o pensamento, a ter de elevar-nos em generosidade e contemplação.

Mas nem tudo está perdido, acredita Lawrence, uma tal ligação cósmica poderá ser recuperada por meio de uma elevação do espírito, uma espécie de culto (que os povos primitivos instituíram tão seriamente): “*avançando* para cultuar o sol, uma adoração sentida no sangue” (Op. cit.: p. 37) – e o mesmo se dá com a lua. É esse avanço o que se faz experimentar Robinson em seu encontro com o Deus-Sol, elevando ao êxtase solar o limite de seu corpo em alegria quase dolorosa; uma plena comunhão do espírito com o Sol que o fez por fim voar e cantar livremente. Nietzsche é certamente o experimentador por excelência dessa elevação assim cantada em seus Ditirambos: “Supremo astro do ser! Pannel de eternas configurações! *Tu* vens até mim? – (...) Eternamente sou eu o teu sim: *porque eu te amo, ó Eternidade!*” (NIETZSCHE, 2000c, p. 79).

[2.3]

DEVORAR OUTRO/OUTREM

[A natureza e os modos da crueldade]



Devoração totêmica

[2.3]

DEVORAR OUTRO/OUTREM

2.3.1 Devorar *Outro* ou devorar *Outrem*, do Que se Trata?

Antes, devorar o conceito em sua origem e seu entorno. Questionar a natureza e a constituição de um conceito, percorrer seus liames e rupturas ajuda a entender melhor suas flutuações e o que faz com que seja assim. Na perspectiva de Deleuze e Guattari (1997), todo conceito é formado por componentes cujos pedaços são recolhidos de outros conceitos com seus respectivos problemas e planos, depois envolvidos num jogo de articulações, cortes e superposições para então formar um todo fragmentário. Um conceito adquire força na medida em que abriga uma multiplicidade de componentes (uma heterogênesse), sem, contudo, constituir sua síntese unitária. Ele não é uma justaposição das partes num todo, em função de uma escolha aleatória; ao contrário, “um conceito é uma heterogênesse, isto é, uma ordenação de seus componentes por zonas de vizinhança” (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 32), juntada ao gosto, à intuição ou à perspectiva daqueles que decidem encará-lo em seu alto rigor.

Uma “*qualitas* oculta” dos termos designados – isto é o conceito, segundo Nietzsche (2001). Uma unidade móvel de palavras que fazemos por bem elucidar por meio de suposições de verdades, já que da qualidade “essencial” dos termos nada sabemos. Uma postulação provisória da identidade no agrupamento não-idêntico do conceito, na qual os termos só se reúnem por um jogo de diferenciação e singularidade. Uma armadura infinitamente complicada erigida sobre fundações móveis e correntes, que, estando sob o comando da linguagem, está apta a se desfazer ou refazer a depender da movimentação interna dos termos envolvidos, e das interferências externas de outros termos, seja no espaço como no tempo.

É pela renovação do conceito de Outrem que se inicia a problematização.

Sobre o antigo problema do conhecimento, a filosofia clássica muitas vezes ensinou que o fundamento do conhecimento pressupõe partir do primado de um sujeito conhecedor que se curva com sua luz em direção a um objeto a ser conhecido, a fim de descrevê-lo ou explicá-lo num dado campo perceptivo. Tendo em vista a força de um tal subjetivismo (e o mesmo se aplica a um certo objetivismo que coloca o objeto em posição de predominância e independência em relação ao sujeito, dando a este toda e qualquer condição de significação), poder-se-ia interrogar se as relações estabelecidas entre o sujeito e seu objeto já não estariam, por princípio, determinadas em seu resultado antes mesmo dos cruzamentos acontecerem.

Que lugar ou importância assumiria o conceito de Outrem nesse clássico entendimento? Outrem não estaria no lugar (tradicionalmente falando) de um “objeto”, um Outro em sua exterioridade, aquilo que nos arrastaria para fora de nossos sulcos costumeiros, do pensar ordeiro, tornando a percepção possível? Outrem não seria uma “estrutura” que condicionaria o conjunto da percepção e a própria formulação do conhecimento? E quando Outrem está ausente (isto é possível?), o que acontece com o campo perceptivo? É possível um pensamento, um mundo, uma vida sem Outrem?

Antes mesmo de responder a estas questões, é importante seguir perguntando sobre os modos de constituição de um conceito, ou seja, o que faz com que seja assim. Afinal, se existem senhas para as palavras, os conceitos também são povoados por cifras. De Tournier a Deleuze, por exemplo, o conceito de Outrem não é jamais um combinado sujeito-objeto, no qual haveria predominância de um sobre o outro a depender de sua natureza (ora o sujeito, “outro eu”, ora o objeto, “outro objeto”). Outrem, ao contrário, é muito mais que um conceito, ele é “a expressão de um mundo possível”, um virtual que não se atualizou *ainda*, mas nem por isso deixa de existir enquanto enunciado ou linguagem. Para estes autores, são os personagens (concretos ou imaginários), dotados de virtualidades, que dão a medida e a condição de sua realidade. Como expressão de possíveis Outrem é rosto, tem a cara do signo, da irradiação que expressa os contornos de um mundo em vias de se fazer, numa linguagem que lhe dá esta ou aquela realidade. Triade inseparável do conceito: “mundo possível, rosto existente, linguagem real ou fala” (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 29).

Por diversas vezes, o Robinson de Tournier debruçou-se sobre o antigo problema do conhecimento, escrevendo em seu log-book: “Parece-me, numa palavra,

que a presença de outrem, e a sua introdução despercebida em todas as teorias, é uma causa grave de confusão e obscurecimento na relação do que conhece e do conhecido. (...) Tal é a imagem que sempre mais ou menos fazemos do ato de conhecimento – representando a vela o sujeito que conhece, e todo o conhecido sendo representado pelos objetos iluminados. Eis agora o que a minha solidão me ensinou: este esquema só se refere ao conhecimento das coisas *através de outrem*, isto é: um setor estreito e particular do problema do conhecimento” (TOURNIER, 1991, p. 84-5). Ele exemplifica o conceito na seguinte situação: se há um intruso em minha casa, este indivíduo é certamente o Outro, mas sou eu, o observador de toda a manobra do intruso, quem o reconhece e que conhece os objetos na cena, é através de mim que os objetos saltam causando cobiça e desejo em Outrem. Mas para que o problema fique devidamente colocado, urge retirar Outro do centro da cena, ou seja, descrever a situação sob o ponto de vista de quem observa e conforme lhe parece toda aquela movimentação, e não ficar a descrever Outro naquele aposento, obcecado com sua presença. Nisto, uma reversão do processo: deslocar Outro do centro da cena implica abolir Outrem em presença e imposição de possíveis.

Para Robinson, existem dois problemas do conhecimento que devem isolar-se a golpes de espada. “O conhecimento *através de outrem* e o conhecimento *através de mim*” (Op. cit.: p. 86). Daí que Outrem não é um outro eu, mas um *ponto de vista* sob um dado campo de percepção. Desta equação, dois momentos: No primeiro, “a consciência que eu tenho de um objeto é o próprio objeto” (p. 87). Aqui, não há separação nem fosforescência de um “eu” a iluminar um “objeto” que lhe seria exterior. Plano dos indiscerníveis. Então Robinson é Speranza. Só é infinitamente rico no momento em que coincide com ela. Mas, de repente, a mola salta – segundo movimento. Momento da convulsão: “o sujeito arranca-se ao objeto” (p. 87), evade-se da sua presença, desqualificando-o. Robinson, o único ponto de vista sobre Speranza, despojado de qualquer virtualidade, é agora um buraco negro em meio ao nada. Speranza evacuada do mundo, Robinson evacuado de Speranza – dupla desqualificação. A simultaneidade do processo consiste basicamente em que sujeito e objeto não podem coexistir porque são a mesma coisa – a princípio, integrada no mundo real, depois, lançada à escória. Precioso e frágil equilíbrio, eis o que são.

Em termos abrangentes, Outrem até pode ser concebido como um Outro em sua exterioridade, afinal, as idéias, as imagens, os sonhos, as sensações, os desejos, só existem à medida que saltam entre um interior e um exterior, traçando uma li-

nha entre Eu e Outro. Daí que todo conhecimento ou noção necessária à descrição deste mundo só é possível por intermédio do Outro, sem o qual tudo permaneceria implacavelmente vazio. Mas, por outro lado, é Outrem (expressão de um mundo possível) que perturba e arranca o pensamento ao atual, lançando uma vaga luz sobre aquilo que está à margem de nossa atenção, fazendo de seu mundo o centro para onde tudo conflui.

Devorar Outrem nesse sentido não implica absorver um organismo (em corpo, alma e entranha), mas fazer de sua presença, uma perturbação, do apetite, uma força, e do desejo, um impulso para a criação. Outrem a ser devorado no banquete antropofágico não é um outro indivíduo, objeto ou cultura, mas uma presença, um mundo possível, uma perspectiva, um ponto de vista. Aqui, fala-se de uma devoração inorgânica, inumana, do mundo, da vida: *corpo sem órgãos* do desejo, contra-produção do organismo social, devoração das emblemáticas figuras do humano (o cogito, a subjetividade) que fazem do corpo uma estrutura pesada e agonizante.

A devoração como ato consiste numa operação de deslocamento do pensamento e do desejo rumo ao desconhecido, a fim de arrebatá-lo e torná-lo, a um só tempo, visível e opaco, explícito e misterioso – sem mediação ou representação (e este é propriamente o sentido da literalidade, da natureza da ação). Para isto, não é preciso dispor de nenhuma distância – luz ou observatório – do qual o sujeito lança mão para examinar o sentido colocado alhures. É que o sentido não é princípio ou origem, finalidade ou fim, muito menos resultado daquilo que um determinado sujeito institui por sua ação (descoberta, explicação, restauração de uma dada realidade). Sentido é algo que se *produz continuamente* com tudo aquilo que arrebatava o pensamento, forçando-o a criar. É como sentido então que a devoração expressa-se em força (energia, violência, excitação); e a vida – para lembrar uma definição de Artaud (1999, p. 8) – “é essa espécie de centro frágil e turbulento que as formas não alcançam”, um campo de forças onde a vida pulula com tamanha intensidade.

Em termos restritos, o conceito de Outrem é a condição de deslocamento de toda percepção. Outrem não é “alguém”, mas um *ponto de vista* ou *perspectiva* responsável por fazer interagir diferentes elementos num determinado campo conceitual. Este Outrem, segundo Deleuze e Guattari (2002), é “Ninguém”, devir-minoritário de todo o mundo, condição de passagem de um mundo a outro. Redistribuindo os componentes num campo perceptivo (eu-outro, figura-fundo, margem-centro, superfície-profundidade), Outrem provoca flutuações e deslocamentos

conceituais, introduz novos componentes no jogo, força a criação de um novo conceito de espaço perceptivo – que não coincide com a visão de um “sujeito de campo” ou um “objeto de campo”, mas, com uma *condição de possibilidade*, que é a expressão de um mundo possível.

É do ponto de vista desse alargamento – “uma *largura possível* para outrem” (DELEUZE, 1991b, p. 230) –, dessa linha que se estende entre Eu e Outrem, que se vislumbram as contigüidades e os deslocamentos nesses mundos. Outrem é o princípio regulador dos mundos possíveis, é ele que assegura as transições margem-centro, que regula as transformações e as variações existentes, que impede assaltos inoportunos, que inclina as coisas umas em direção às outras, que determina a apreensão do não-percebido (sendo este já perceptível para ele), que está sempre relativizando o não-sabido, o não-percebido.

Em certa medida, Outrem é uma porta por onde passam desejos e sensações. Ele é o fundamento que desloca a subjetividade ao seu limite e escoamento, fixando-a num dado objeto até a completa conversão ao seu mundo. Ele é aquilo que institui o determinismo de seu mundo como lei, não admitindo que algo seja visto, pensado ou possuído em sua ausência. Dessa perspectiva, aquilo que parecia uma subida da profundidade rumo à superfície (alargamento da existência), acaba se alinhando e se pacificando no mergulho do ponto de vista de uma outra profundidade (redundância de Outrem). Apreender a realidade que Outrem exprime não é senão explicar Outrem e realizar seu mundo possível correspondente. Nada de muito inovador.

Então é preferível – como quer Tournier – “um mundo sem Outrem”, um mundo sem mediações e sem nuances, onde o combate se dá no limite da natureza brutal dos próprios Elementos. Obviamente que uma linha de desterritorialização absoluta nestes termos – como advertiu Deleuze – é igualmente caminho para o sem-fundo, o abismo onde as potencialidades sucumbem e a condição do possível desmorona sem vestígios. Na ausência de Outrem, nos falta o chão, a roupa e o calor das multidões, e o sem-jeito de nossa vulnerabilidade, as insuportáveis repetições do mesmo nos arrastam novamente em direção a Outrem (“possível, possível, por favor, senão sufoco”, grita o herói de Kierkegaard). Mas é também por sua ausência, que a natureza das relações podem aflorar em liberdade. Robinson e Speranza (sem a mediação de Outrem), já formavam um único ponto de vista através do qual edificavam suas alegrias, desesperos, inquietude e lassidão.

Como conceito, Outrem oscila na fugacidade do processo presença-ausência. Ele não cessa de transmutar-se e constitui o paradoxo da própria existência: de princípio a recusa; de recusa a princípio. “A mais segura muralha é o nosso irmão, o nosso vizinho, o nosso amigo ou inimigo, em suma, ó deuses, mas alguém!” – grita o Robinson de Tournier, suplicando um possível. Seja um “*outrem-apriori*” (estrutura) ou “*este-outrem-aqui*”, “*aquele-outrem-lá*” (sujeitos do campo perceptivo), é por ele que o espírito reclama frente à ameaça do vazio, é contra os efeitos dissolventes de sua ausência que nos pomos a construir, a organizar e a legislar. Tudo é uma questão de *passagem*, mas também, de borramento das fronteiras. De um limite a outro, “o problema é o de fazer bascular o agenciamento mais favorável” (DELEUZE e GUATTARI, 2002, p. 90), isto é, promover a fuga dos estratos, servir-se de Outrem para aboli-lo em subjetividade e presença.

2.3.2 A Perversão do Conceito

De Tournier a Deleuze, uma *perversão* do conceito de Outrem. O verdadeiro dualismo não se dá, para ambos, na relação sujeito-objeto, mas entre os efeitos da presença de Outrem no campo perceptivo e os efeitos de sua ausência, pois “o olho que cria a luz também inventa a obscuridade, mas quem não tem olhos ignora uma e outra e não sofre pela ausência da primeira” (TOURNIER, 1991, p. 91-2). Perversão operada por cortes e atravessamentos, os quais não cessam de ativar e reativar seus contornos (uma espécie de sistema corte-fluxo). Como um *tensor*, ela estica o conceito até o seu limite, num movimento de retroação (para frente e para trás, a-que-m e além), esbarra e mistura os componentes da história, da filosofia, da literatura, da pedagogia, contraria e faz diferir o conceito perante as noções clássicas da teoria do conhecimento (subjetivismo/objetivismo).

Retomando as noções clássicas do conhecimento com base na oposição sujeito/objeto, em que predominam as relações assimétricas entre Eu e Outro num dado campo de percepção, poder-se-ia indagar: o conceito de Outrem, ao modo proposto por Tournier e Deleuze, teria lugar numa tal estrutura de pensamento? Ou melhor, intensificando a perversão no conceito, poder-se-ia questionar: o que seria da percepção se Outrem não estivesse aí (expressando seus mundos, seus possíveis)? A percepção existiria a despeito de Outrem?

Possível. Categoria que serve para designar Outrem como “a expressão de um mundo” em vias de se fazer, um virtual que não se atualizou ainda (a não ser como expressão do enunciado de onde partira). Abertura nos liames da presença-ausência, que torna o espírito livre para aventurar-se até o progressivo desprendimento da estrutura Outrem. Campo perceptivo que não pode ser preenchido por nenhum sujeito ou objeto quando Outrem está ausente, pois sem ele a estrutura desaparece por completo. E se não há estrutura, sujeito nem objeto nos quais se possa ancorar, então conclui-se que o conceito de Outrem como “expressão de um mundo possível” situa-se fora de qualquer enquadramento clássico que prime pela oposição sujeito/objeto, uma vez que Outrem opera por perversão no conceito – um movimento que implica duplamente a equidade dos elementos em um dado campo de percepção e a própria recusa de Outrem como obrigatoriedade e presença.

Ora, pergunta Deleuze, não é esta “dissolução progressiva mas irreversível da estrutura” (DELEUZE, 1991a, p. 235) o que o perverso atinge em sua “ilha interior” (a exemplo de Robinson)? Um mundo perverso é isto: um mundo em que a categoria do possível desaparece (e com ela a mediação, a representação) em proveito de um “Céu-Necessidade” – a comunhão com os Elementos em sua energia brutal. Aqui, fala-se em Outrem sob um outro ponto de vista (aliás, Outrem é também um *ponto de vista*), em que “toda perversão é um outrem-cídio, um altrucídio e, por conseguinte, um assassinio dos possíveis” (DELEUZE, 1991a, p. 249).

É na ausência de Outrem que Robinson retorna à superfície e conquista o que havia escondido – “a grande Saúde” (um Outro de Outrem), uma imagem sem semelhança que libera o duplo dos elementos lá onde eles são ordinariamente aprisionados pela presença de Outrem. Robinson descobre Sexta-feira. Não um Outrem (mundo adiado e supostamente verdadeiro), mas “*um Outro de Outrem*” (Op. cit.: p. 247), isto é, um Duplo que é o revelador dos elementos puros, aquele que ao mesmo tempo dissolve os objetos, os corpos, a terra, e os eleva ao céu, à irradiação solar; uma liberação de si em direção ao cosmos, implicando a anulação de Outrem na perversão – uma “dessubjetivação’ perversa” (Op. cit.: p. 248), pois ninguém funciona como “Outro” nesse movimento que é puro *devenir*.

Sabe-se que Robinson viveu boa parte do tempo na ilha assombrado por Outrem. Sinal disso é a obra de “humanização” por ele iniciada com extremo vigor. Incansavelmente, ele gritava aos quatro ventos: – *Sou eu o humano, demasiado humano!* Mas o que *quer* esse que grita por sua própria humanidade? Acaso quer

ser o primeiro na escala evolutiva?, ou, bem ao contrário, quer afasta-se por completo da categoria “animal” (classe que ele próprio erigiu como arquiteto e mandarim)? Quer ser uma meta ou um fim?, ou uma ilusão e uma esparrela? E que verdade é essa que Robinson *quer* inferir sobre si mesmo: sou humano!? (Verdade que o envaidece e o orgulha diante de tudo o que existe na ilha?). O que ele *quer*, afinal, com o seu projeto de humanização? O interrogatório não é sem propósito. Pois sempre que se *quer* alguma coisa, *realmente* se quer algo (embora não se saiba exatamente o quê).

A velha presunção humana! Arrogância que o velho diabo criou como “necessidade e continuidade e finalidade e vontade e bem e mal” (NIETZSCHE, “Das velhas e novas tábuas”, 2, p. 236), no intuito de seduzir homens e mulheres em sua vaidade e ambição. A velha presunção, é ela que empurra Robinson para junto dessa “verdade”. Na iminência de ver sucumbir (no chiqueiro do vício) o pouco de humanidade que restara, Robinson tratou de construir um conjunto de leis para o comando de si, e de toda a ilha. Juntando, aos pedaços, pequenas conjecturas de bem e mal, ele imaginou ter criado a sua própria moral. Apressou-se em escrever tábuas pela metade e a elas se agarrar com todo o afinco. Por meio delas, ascendeu às cátedras do conhecimento, aos mausoléus da verdade.

Robinson está orgulhoso de sua criação. Não é nada fácil criar sua própria tábua de valores! E lembrou-se de Nietzsche nessa ocasião: “Quanto trabalho se deram os poetas e oradores de cada nação!” (NIETZSCHE, 1992, p. 87). Mas, insistamos, para que criar uma tábua de valores, se não há seguidores? Por que não estabelecer apenas um ponto de vista entre outros? *Nem melhor nem pior*. Apenas o *seu* bem e mal? (Bem *perspectivado*. Mal *perspectivado*). Bem e mal como um livre exercício da vontade, além de toda a moral – *além do bem e do mal* – uma *condição de possibilidade* relativa ao domínio da *singularidade* de cada homem?

Desmedida, porém, é a sua conduta. De posse do novo alvará, Robinson se torna um “animal prometedor”. Com relação à sua existência, promete ser irrevogavelmente humano. Com relação ao amor, promete os dias e as noites, a lua e as estrelas, a terra e o infinito, mundos e fundos. Tanto que acaba se esquecendo de amar, vigorosamente, intensamente, calidamente quando ama. E por qualquer motivo (embriaguez da paixão) já se põe a jurar amor eterno. Seduzido pelo véu da palavra, ele empenha até a própria alma, jurando sentimentos que, sabe ele, só aparentemente se pode prometer, pois não estão em seu poder (são involuntários) e muito

dependem do contato, do toque, da sensação da carne. O animal que até então havia simplesmente desprezado o amor, agora faz dele o seu invólucro e camisa-de-força. E pouco importa o viver *o* amor. Importa mais é viver *do* amor: das juras e promessas, das migalhas e farrapos desse amor (ó Romeu, Romeu... até quando!).

Não tem erro: o animal Robinson *quer* ser enganado! A sua obra de “humanização” mal suporta o peso da verdade que ele criou para si. E por isso, tratou de resguardar, como verdade, o *valor* dessa mentira: a sua própria humanização. A concordar com Nietzsche, ele logo deverá partir as tábuas sagradas nele inscritas como eternidade transcendente. E então poderá fabular uma outra moral, fiel à terra, prescrita *neste* mundo, a partir *de* e para *este* homem. Moral como finitude: aqui se fere, aqui se pune! aqui se culpa, aqui se inocenta! aqui se criam leis, aqui se partem as suas tábuas! E sem essa de moral como “dote” ou “culpa herdada” dos céus!

Nietzsche (seu eterno intercessor) o ajudará a ver que somente com o artifício de uma *fábula* a verdade é possível ao homem. Essa fábula tem a seguinte armação: o homem por protagonista (o “gênio da arquitetura”), o intelecto por coadjuvante (o “mestre da dissimulação”), e acrescentaria, a imaginação por enredo (a fábrica dos sonhos). Evento que não resiste mais que um minuto sobre a terra, como num sonho. Assim está dito: “No desvio de algum rincão do universo inundado pelo fogo de inumeráveis sistemas solares, houve uma vez um planeta no qual os animais inteligentes inventaram o conhecimento. Este foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da “história universal”, mas foi apenas um minuto. Depois de alguns suspiros da natureza, o planeta congelou-se e os animais inteligentes tiveram de morrer” (NIETZSCHE, 2001, p. 7). O que aconteceu com o ardor daquele planeta, em que tudo ardia ao redor do homem? O que aconteceu com aquele sistema solar? Antes, era assim: tudo ardia: supondo que, ou o sol desceu ou a terra subiu. Agora, tudo esfria: supondo que, ou o sol subiu ou a terra desceu.

Mas, que diabos! O tal homem inventou ou não o dito “conhecimento”? E por quanto tempo devemos ainda acreditar no valor dessa verdade? Não vê, o homem, que em vistas de seu intelecto, “eternidades passaram sem que ele existisse” (Op. cit.: p. 7)?; que o seu intelecto é tão limitado quanto este quadro pintado do humano? Não sabe, o homem, que por onde quer que ele ande, sempre será um alvorecer e um declínio; e por onde quer que ele retorne, será sempre uma flecha arremessada ao alto para nunca mais cair? Então, por que ele insiste em fazer dessa ilusão um meio inapropriado de conservação? Logo se verá: a fraqueza daquele que

se coloca como menos robusto frente a outros, fez do homem um exímio fabricante de mentiras que lhe valem como armas.

Inventar mentiras. Isto é plenamente aceitável e compreensível. Questão de sobrevivência! “No estado de natureza, na medida em que o indivíduo quer conservar-se diante dos outros indivíduos, ele não utiliza sua inteligência o mais das vezes senão com fins de dissimulação” (Op. cit.: p. 9). O problema aparece quando o homem, por uma necessidade de viver em sociedade e eliminar o aspecto brutal da guerra de todos contra todos, começa a atribuir demasiado valor a um “bem” dizer (vertendo-o em “bom” e verdadeiro), em contraposição a um “mal” dizer (vertendo-o em “ruim” e mentiroso). E se mentir é algo que acarreta conseqüências negativas e prejudiciais para a vida em grupo, então ele busca na verdade um refúgio e uma utilidade. Daí a fórmula: mentir é hostil e desfavorável; dizer a verdade é útil e rentável. Pura comodidade! E foi por conveniência que o homem afastou o intelecto da imaginação, a fantasia da realidade. Pois é mais cômodo e vantajoso (e também mais seguro), usar a via da imposição e falar diretamente “quero isto, faça aquilo”, do que ter de esforçar-se numa arte do convencimento que lhe custa penoso trabalho de criação.

Mas Robinson não suportará por muito tempo o peso da verdade que ele próprio criou para si: a sua própria humanidade. Reeditando *Outrem* (e seus assombros de civilização), ele logo se tornará perito na *arte da dissimulação*: uma arte que funciona como véu, máscara, disfarce, regra e lei; um gracejo por meio do qual se disfarça a mais sisuda verdade. Por fim, vê-se: a verdade é *antropomórfica*, ela só existe enquanto metamorfose do mundo no homem. Nietzsche retorna: “as verdades são ilusões das quais se esqueceu que são, metáforas gastas que perderam a sua força sensível, moeda que perdeu sua efígie e que não é considerada mais como tal, mas apenas como metal” (Op. cit.: p. 13). A humanização de Robinson é uma *invenção* que se cristalizou à custa de ele ter esquecido as suas reais condições de surgimento; uma *ilusão* e uma necessidade para não ser por ela dilacerado (humanidade “furta-cor” que dá, talvez, colorido excessivo à verdade que brilha dentro dele). E como fabulação, ela não encerra em si nada de necessário, definitivo ou permanente. Robinson não é mais que uma corda estendida sobre o abismo.

Foi somente com a explosão involuntária da gruta por Sexta-feira que o afastamento ou o total abandono de *Outrem* se fez acontecer. Desorientado, não menos que desolado vendo toda a sua obra em fuligens pelos ares, Robinson já não de-

monstra forças para se irritar, estremecer ou punir Sexta-feira (se bem que num último suspiro do velho Robinson, este cogitou matar o companheiro por medo de ser por ele arrastado em direção a uma outra coisa completamente desconhecida, mas não, logo desistiu). Sabia que, a julgar pela destreza e desprendimento, seria o araucano e suas mãos morenas a guiá-lo nessa nova era, tendo sido igualmente por ele libertado antes que soçobrasse nas profundezas de sua própria ordem.

2.3.3 A Descoberta da *Outra Ilha*

Robinson não deixa de admitir que a presença de Outrem é um elemento fundamental do humano, mas nem por isso insubstituível. É que determinadas circunstâncias (especialmente as vividas na ilha) recusam Outrem em sua presença. Eis o raciocínio: se Outrem é um ponto de vista humano por excelência, sua presença exige de Robinson a sua própria civilização, para não perder a lucidez e o vínculo com a natureza humana; mas, do contrário, se Outrem está ausente, se ele sequer é indispensável em sua presença, então, Robinson e Speranza, confluídos, são uma *Outra ilha*, espécie de homem-natureza com requintes de animalidade em que se pode afundar no desleixo de não construir. Obra de “desumanização” a todo vapor. Parar a clepsidra (metrônomo). É hora de devir-outro.

Dois obras, dois planos diferentes: a primeira, linha de continuidade, retrospectiva à sociedade humana; a segunda, linha de fuga, ruptura radical ao modelo humano. Um misto de refúgio no caos e deserção do espírito. Liame temeroso. “Passagens no vácuo”, nos diz Tournier. Foi por intermédio de Outrem que Robinson descobriu que duas coisas podem habitar na mesma cabeça sem de modo algum se influenciarem: a inteligência e a estupidez, tal como a água e o azeite. Pelo curso das vagas, haveria fatalmente um tempo em que Robinson, mais e mais *desumanizado*, já não poderia governar uma cidade mais e mais *humanizada*.

Se a coisa é colocada do lado de uma natureza indomada, certamente o que falta em Robinson transborda em Sexta-feira. Raramente o colono ultraja a formação civilizada do velho mundo, enquanto que o araucano é puro devir. Tem com os animais e com a ilha uma relação mais que irreverente devido à bestialidade de sua natureza. Na verdade, eles estão todos no mesmo nível. Tardou, mas Robinson por

fim compreendeu que “só se deve comparar o que é comparável” (TOURNIER, 1991, p. 132): uma coisa é a relação de Robinson com Speranza, os animais e os objetos da ilha; outra coisa é a afinidade de Sexta-feira com estes mesmos elementos. Dois universos, ao mesmo tempo, tão próximos e tão distantes.

Não foram poucas as tentativas de projetar em Sexta-feira a imagem de Outrem (ao que nunca correspondeu). É que a pobre alma do civilizado disso necessitava, pois o que faria de seu trabalho e sua obra, de sua piedade e seu ódio, de sua admiração e seu medo “se Outrem não estivesse aí, exprimindo mundos possíveis” (DELEUZE, 1988, p. 442), inspirando-lhe tudo isto ao mesmo tempo. Bem, está agora, que não precisa empurrar o amigo para este lugar sombrio. O novo Robinson aprendeu a lição: ele é Sexta-feira em liberdade é Speranza em natureza. Tripla natureza essa, a dos elementos quando se encontram finalmente. Seria assim daí por diante. Sexta-feira atirando flechas que Robinson recolhia sem nunca terem caído no solo de Speranza.

Com Outrem ausente, Robinson vive segundo a natureza de Sexta-feira. Ele já não se ocupa em contar o tempo ou dele ser o seu senhor. A superfície do presente é agora a sua morada. Sem passado nem futuro, o tempo se diz de uma eternidade inscrita nos feitos dos dias em curso. Vencida a vida anedótica em que vivera desde o naufrágio do *Virginie*, Robinson se deslumbrava mais e mais em momentos de inocência. O horizonte da *outra ilha* finalmente desponta. Speranza já não é uma terra inculta que Robinson precisa fazer frutificar. Sexta-feira já não é um selvagem que é seu dever corrigir. Para uma e outro, um olhar contemplativo, uma vigilância gratuita e maravilhada. Ele os descobre finalmente e pela primeira vez, a cada instante, uma mágica novidade. “Momento de inocência” – assegura Tournier.

Mas a perturbação da ficção não se dá no plano em que Outrem está ausente. É justo por sua presença que o equilíbrio se rompe. Cada um dos homens recém aportados na ilha de Robinson (vinte e oito anos após o naufrágio) era um *mundo possível*. Encarnação mesma de tudo aquilo que ele levava longos anos para desconstruir em sua consciência de civilizado. Inflados de valores tanto mais capitalistas, aqueles homens expressavam *possíveis* para os quais Speranza não era mais que uma sumária superfície à volta da qual esperavam obter algum lucro. Speranza estava destinada a desaparecer. Mas não. Robinson reluta contra um mundo do qual ele mesmo pertencera um dia. Agora é sabedor do abismo que os separa e dessa inclinação cada vez maior em direção à sua “desumanização”. Robinson está

convicto: ele não é a expressão deste mundo que a ele se mostra com tamanha crueldade e egoísmo, do mesmo modo que Outrem não é jamais a sua imagem.

Mas então, qual a realidade deste mundo, deste Outrem? Há razão para se temer tão absolutamente sua presença? Por que escolher uma linha de desterritorialização tal que afasta Outrem de si e arrasta a própria humanidade junto? É que como expressão de possíveis, Outrem é essa voz e essa trombeta que prenuncia uma realidade *ainda* por se fazer ; quando não, Outrem é já um possível se fazendo, é um assombro obstinado em passar por real (como aquele trazido pela tripulação do *Whitebird*, disposto a empurrar Speranza ao aniquilamento).

Se era isto o que Robinson tinha a aprender com Outrem (como condição de “humanidade”), então, não lhe resta mais nada a assimilar ou a ingerir. Esse mundo é tão sujo, indigesto e pesado quanto aquilo que desfila em seu prato à oferta de todos – brutalidade, ódio, ganância. Misto civilizado que os homens pagam e consomem com grande apetite. Não há salvaguarda. A recusa de Outrem o fez vomitar em bloco esse mundo e seus costumes. Desse ritual antropófago “civilizado” Robinson recusa-se participar. E o velho Nietzsche corre a seu favor, amaldiçoando: “Esta moeda, a *glória* –, com que toda a gente paga, esta moeda, com luvas lhe toco, com náusea a *espezinho*” (NIETZSCHE, 2000c, p. 75).

Recusa de Outrem. É a sua presença (e não sua ausência) a causa maior da perturbação. É quando Outrem está presente e insiste fazer-se mediação, que o abismo todo se abre, empurrando o sujeito em direção ao nada. Vivendo demasiado preso a seu mundo, ele acaba perdendo a ligação imediata com a natureza das coisas. Mas aqui não há domínio de Outrem. Robinson é Speranza é Sexta-feira. Natureza nua, liberdade crua sem mediação. Descobriu isso há tempo: 19 de dezembro de 1787. Vinte e oito anos, dois meses e dezenove dias do naufrágio do *Virginie*. Dia do coroamento de sua liberdade! A decisão não é mais que a confirmação de sua certeza. “Não ia arrancar-se agora a esse eterno instante, pousado em equilíbrio na ponta de um paroxismo de perfeição, para sucumbir num mundo de usura, poeira e ruínas!” (TOURNIER, 1991, p. 214). É quando Outrem está ausente, que se experimentam as verdadeiras aventuras do espírito. É quando Outrem está ausente, que se vive em cada manhã a eternidade imediata de sua aurora. É quando Outrem está ausente, que se vê formar um único ponto de vista sobre Speranza, através do qual Robinson edificava suas alegrias, desesperos, inquietude e lassidão.

Dos vários sentidos encontrados na ficção “Robinson”, Outrem é igualmente uma perversão e uma ficção. *Um mundo sem Outrem* – é o que Tournier conclama. Ou melhor: “um Outro de outrem”. Um mundo alhures da dicotomia sujeito/objeto (eu-outro), da imagem da semelhança, da analogia, da representação. Um mundo onde pululam forças e gradientes de intensidades que fazem erigir a diferença de cada coisa, em sua imanência, duplo glorioso. Ali tudo é passagem, travessia por esta *linha perversa* e escorregadia que governa o mundo desviado de Outrem. De quando em vez, o sujeito é atraído pelo risco de viver só, apartado de Outrem, mergulhado na própria consciência, e acaba incorrendo no precipício, na desterritorialização absoluta dos possíveis. E lá está ele às voltas com o desespero, no “limbo” (para lembrar Robinson), um não-lugar entre o céu e o inferno, a razão e a loucura, a vida e a morte; ele agoniza, procura forças (alguém, um tronco que seja!) para que não volte a vagar à deriva num mar tenebroso e vazio, sob o assombro da morte.

Movimento para o mar, movimento para a terra. Duplo movimento, de atração-repulsão, de presença-ausência. O limite é apenas um detalhe que os separa e os confunde: ora a fuga dá sinais positivos, libera o sujeito da dominação de Outrem, mas logo, imediatamente, ele mesmo renega a própria liberdade, clamando pela presença de Outrem. Deseja Outrem, um possível, estar com ele novamente, desfrutar seus mundos e aquilo que ele exprime, para depois, logo em seguida, abandoná-lo a esmo. Movimento de eterno retorno. Fugacidade do processo. Sempre uma passagem, um novo recomeço.

2.3.4 A Natureza e os Modos da Crueldade

Então, Robinson decide pela educação de Sexta-feira. Educação que não resiste aparecer como sintoma de domesticação. Melhorar o “bicho-homem”. Isto significa: educá-lo. Significa impor-lhe, ao corpo e ao espírito, e por todos os meios, uma disciplina suficientemente capaz de limar as marcas deixadas pelo selvagem que o constitui, e em troca inscrever-lhe uma memória que lhe seja útil para prosseguir o seu projeto de humanização. Sexta-feira é o “bicho-homem”, o selvagem de existência momentânea, e de presença incapturável, que vive segundo os desígnios ditados por sua própria natureza. É sobre ele que se abate esta dura oficina chama-

da *moral*. As tentativas de domesticação do araucano e a sua conversão para a “forma-homem” se fizeram por meio de um uso abusivo dos mecanismos de coerção e disciplina, de punição e castigo (as chamadas *técnicas de amestramento*), seguidas da sobreposição do interdito psicológico e moral, da culpa e do pecado (as chamadas *técnicas de si*).

Tudo muito justificado. Robinson dizia ter recebido da natureza uma criatura rudimentar e primitiva (a qual nomeou Sexta-feira, em virtude do dia da semana em que o salvou do canibalismo de sua própria tribo), e que devido à ausência de valores no seu agir, seria mais fácil subjugar-lo à sua ordem, incorporando-o como escravo no sistema que havia aperfeiçoado há anos, do que incorrer nos riscos das intempéries de sua natureza selvagem. Com a sua “boa” educação, Robinson tentou *gravar* no selvagem as marcas de uma “humanidade” que ele julgava ser universal, e por meio dela torná-lo até certo ponto confiável, constante e necessário enquanto presença na ilha. E sobre o corpo do araucano, ele inscreveu a terrível “mnemotécnica primitiva”: uma crueldade baseada na seguinte regra geral: “apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória” (NIETZSCHE, 1998, II, § 3, p. 50). A inscrição primitiva constitui não apenas uma operação de segurança, cálculo, finalidade, uniformidade, constância, mas também, de tirania, dureza, estupidez, idiotismo – marcas de uma função social à qual Nietzsche chamou de “camisa-de-força social”.

Domar o bicho-homem, marcá-lo na sua carne, torná-lo capaz de aliança e confiabilidade. Isto não seria um outro tipo de crueldade: a “demorada coerção” que se aplica sobre o indivíduo de forma severa, aviltando a sua própria liberdade? Crueldade de tipo novo: “amestrar o animal de rapina ‘homem’, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, doméstico” (NIETZSCHE, 1998, I, § 11, p. 33), a fim de que através da sua conversão se faça surgir na cultura algo de “bom” e “progressivo” pelo qual valha a pena lutar e viver. Diferentemente da crueldade primitiva (a que se faz por suplícios, mortes e mutilações), Robinson pratica uma *crueldade* como a extrema dureza de uma moral que visa ao disciplinamento dos impulsos e pulsões.

A dura tarefa de Robinson seria: gravar no selvagem um sistema absoluto de valores que lhe chegasse à consciência e o acompanhasse por toda a vida. Típica operação da “moralidade do costume”: não basta que as leis sejam estabelecidas externamente aos homens; para haver memória é preciso que a idéia do agir moral seja introjetada em suas consciências à força de culpa, ressentimento. Logo nas primeiras semanas, ele chegou a acreditar que a educação do araucano poderia tra-

zer uma justificação à sua obra, um equilíbrio que poria fim aos perigos que o ameaçavam. Inútil conversão! As gargalhadas de Sexta-feira são cada vez mais desconsoladoras. Robinson de tudo faz para “domar” os impulsos do famigerado animal, mas ele atira flechas que o araucano não recolhe. As palavras “pecado, redenção, inferno, paraíso, vitelo de outro, apocalipse” compunham apenas um conjunto fascinante e assustador, porém, desprovido de significado. Sexta-feira se mostra mais e mais um *imoral*. O que teria acontecido: “Sexta-feira completamente embrutecido ou Robinson considerado por ele como demente” (TOURNIER, 1991, p. 138)?

Esta “obra de humanização” é um limite lúgubre, um limiar que termina antes mesmo de acontecer. E o que dizer desta “boa” educação se não que ela se constitui enquanto um germe (um arremedo?) daquilo que um dia denominou-se civilidade? Não tem jeito. Sexta-feira é ainda e sempre um animal ancestral de veio dominador (canibal, por natureza). Nele reina uma espécie de despreocupação, indiferença ou desprezo por segurança, vida e bem-estar coletivo. A terra firme e o alvorecer de um amanhã não lhe pertencem. Somente um céu de abismos e o desespero do nada lhe oferecem morada. E é na natureza de suas conquistas e na crueldade de suas batalhas, que a sua vida encontra amparo e conforto. Ele é um exímio canibal, de cuja companhia Robinson teme desfrutar. O corpo e o espírito do araucano parecem estar fechados para o colono. Nada funciona, nada “pega” na sua dura pele. Ainda pior, Sexta-feira é uma sólida muralha que não se deixa abalar. Nos seus atos, não se pode enxergar, com alguma clareza, os motivos pelos quais ele é capaz de uma vil crueldade e, em igual medida, de uma sincera generosidade.

Somente por um grande esforço é que Robinson conseguiu avistar em Sexta-feira algo mais que uma baixa criatura, um terrível canibal de costumes desprezíveis. Antes, sequer havia imaginado que um arremedo de gente (como era para ele o araucano) pudesse conter em si uma natureza duplamente controversa. Por mais que tentasse (instituído códigos de conduta por toda a ilha), não conseguia compreender e muito menos “endireitar” a natureza do índio conforme aquilo que desejaria que fosse – um homem em sua verdadeira humanidade e civilidade. Gargalhadas de escárnio! Foi tudo o que Sexta-feira fez ecoar pelos quatro cantos da ilha.

Não havia modos de aceitar que uma tal criatura pudesse agir estranhamente e duplamente. Primeiro, com brutalidade e tortura vil (como no caso da tartaruga, em que a arrancou ainda viva de sua carapaça a fim de obter um escudo impetrável por nenhuma flecha, e depois a abandonou viva e descourada na praia, vindo

a servir de alimento aos caranguejos do mar, dizendo: “quem mandô correr pro mar”! – “Fazer chorar uma tartaruga! Era preciso que este selvagem tivesse o diabo na alma!” (TOURNIER, 1991, p. 150) – exclamou Robinson. Segundo, com afabilidade e compaixão (como no caso do pequeno abutre, o qual havia recolhido após a mãe tê-lo expulsado do ninho sabe-se lá por quê. Para este, Sexta-feira dispensou exímio cuidado na alimentação e na saúde, dado que uma feita o filhote apresentou fraqueza e sintomas de má digestão: “Pegando na colheita de larvas, Sexta-feira explicou: “Vermes vivos, muito frescos. Pássaro doente. É preciso mascar, mascar. Mascar sempre para os passarinhos.” (Op. cit.: p. 153) – Robinson fugiu, enojado).

Que espécie de natureza é essa, dividida entre um amor fraternal e um ódio brutal entre Sexta-feira e os animais da ilha? Qual é a lei que governa uma tal relação? As respostas às inquietações de Robinson só vieram tardiamente. Foi preciso que seu mundo todo fosse pelos ares (com a explosão da gruta) e nenhum vestígio restasse, para que Robinson tomasse pé do incomparável das coisas: as relações do araucano com os animais não se davam numa ordem do humano (extremada pela domesticação), aliás, elas eram mais que humanas; estavam eles todos no mesmo nível, o da natureza, juntamente com Speranza. Entre Sexta-feira e os animais, não havia qualquer mediação que carecesse de uma “ética” através da qual procurassem fazer-se o bem ou fazer-se o mal. Robinson finalmente compreendeu: “só se deve comparar o que é comparável” (Op. cit.: p. 152), e se por algum motivo as coisas se assemelham, por muito menos elas se tornam substancialmente diferentes.

De dois modos se pode explicar a natureza da crueldade no agir humano. Um primeiro define a crueldade como o efeito daquilo que deriva das ações perversas de um homem como conseqüência de sua maldade (contra si ou contra outrem): “o mal pelo mal”, isto é, uma crueldade meramente destrutiva (linha de morte do desejo), que se coloca do lado negativo da vida, especialmente se confrontada com a ética do “bem” moral. Sob o ponto de vista dessa perspectiva, poder-se-ia avaliar a maldade de Sexta-feira como um *mal natural* (ou malícia): a falta, nele, de um amadurecimento da “razão reta” (HOBBS, 2002) fê-lo igualar-se à malícia de uma criança que cresceu, ganhou em força e se tornou robusta, mas que não recebeu da natureza a sua boa educação e o uso da razão, permanecendo em sua “disposição infantil”. Mas esse “mal de natureza” não advém de um defeito de nascimento ou de uma violação do uso de suas faculdades morais; trata-se, do contrário, de uma maldade cuja predisposição no agir se defronta com uma “falta de razão naquela idade

em que a natureza deveria ser mais bem governada mediante a boa educação e a experiência” (Op. cit.: p. 15). Por ser um elemento constitutivo da natureza (quicá primordial), esse mal não é passível de supressão. Nesse caso, o homem de pouca razão que age ferindo ou agredindo outrem por um motivo qualquer, o faz movido por uma paixão que *deseja* o que o agrada, e *repele* o que o ameaça, a depender da satisfação (ou não) das necessidades elementares que se impõem à sua sobrevivência (embora, para isso, muitas vezes ele esmague o direito à vida comum a todos). Então, sob esse entendimento, podemos dizer que a *maldade* de Sexta-feira não se configura como crueldade (no sentido de um “mal pelo mal”), um Mal que por questões morais é o contrário do Bem.

Um segundo entendimento aproxima a crueldade de uma operação consciente e engendrada no homem, isto é, crueldade como aquilo que resulta do aprimoramento das técnicas de castigo e punição, característico das sociedades humanas nos atos de formação de uma cultura. Aqui, a crueldade não é um “natural”, pois do mesmo modo como não há vergonha na nudez da natureza, também não há crueldade na vida natural ou selvagem. A natureza – a própria nudez – não conhece tais sentimentos ou a perversão deles (não do modo como nós, humanos, os conhecemos quando estes nos chegam como perversão da fraqueza do coração). A nudez é instinto e sobrevida, enquanto que a crueldade é perversão e improbidade. Daí a equação: a nudez e a animalidade estão para a natureza, assim como a crueldade e a animalidade para a humanidade. Sob esse entendimento, a selvageria de Sexta-feira não tem a ver com uma crueldade arquitetada com os fins de exceder o mal radical na luta por sobrevivência; ela tem a ver, do contrário, com o movimento natural da vida em seus perigos de exposição, repulsa e captura, num ciclo irrevogável de autoconservação e morte.

Robinson já dá sinais de cansaço, e pondera: por muito tempo fizeram o homem acreditar nisto: “não sou muito mais do que um bicho, que ensinaram a dançar à força de pancadas e pouca comida” (NIETZSCHE, 2000a, “Prólogo”, 6, p. 43). Agora, querem-no regrado, polido, cortês, educado, sociável. Mas que garantias se tem nessa travessia? Triste revelação: não há garantias! Nada está garantido. Disso ele bem sabe. Melhor não forçar. Deixar o araucano viver a sua natureza poderá lhe ser bem mais vantajoso. Única coisa que ele admite agora é que, para continuar existindo, ele necessita desaprender os valores de sua humanidade (minar a “nauseabilidade” do humano ante a natureza do selvagem, o animal sem

náusea; e reaprender a “grande náusea” nietzschiana – o *I-A* do asno – esse nojo afirmativo, esse nojo nobre que não é simples recusa, e sim, um golpe no valor que subjuga a animalidade como dejetos e afastamento de nossa própria natureza). Agora, sem mais abrigo e segurança, ele deverá seguir o animal em sua nudez, em sua condição natural – e isto significa ser simplesmente ou simplesmente ser.

Os feitos e os gestos do companheiro índio suscitavam em Robinson uma metamorfose claramente perturbadora que transpassava seu interior e exterior a um só golpe, desde a aparência à convivência. De patrão e pai, agora no máximo um irmão gêmeo de Sexta-feira (no sentido de que ali nascera para a sua natureza). De avaliador e condenador das práticas naturais e esportivas do araucano, agora, um participante nato. Eis que o vento muda seu curso: se até a explosão Robinson incumbiu-se de “educar” Sexta-feira conforme seu regimento, agora é Robinson quem se vê iniciado na liberdade de Sexta-feira. Desnortado, clama à sua nova entidade pagã. “Ó Sol, liberta-me da gravidade! (...) Ensina-me a ironia. Ensina-me a ligeireza, a aceitação sorridente dos dons imediatos destes dias, sem cálculo, sem gratidão, sem medo. Sol, torna-me parecido com Sexta-feira” (TOURNIER, 1991, p. 189-190). Robinson almeja ser um dia esta majestade natural e de brutal beleza, que em seus atos e puerilidade fazia semear o nada à sua volta.

2.3.5 O Mundo no Sujeito

Ainda tentando compreender os feitos e a maldade do araucano perante os animais da ilha, Robinson, sem mais companhias, submerge em seu conflito de mundos. Desde que finalmente se convencera da impossibilidade de regressar ao seu antigo mundo, tratou de desenvolver a filosofia de “um homem apagado” (TOURNIER, 1991, p. 35), isto é, distanciado de seus possíveis – um agregado de fantasmas, devaneios e recordações de um mundo ainda vivo em sua memória e causa da obsessão em fazer de Speranza uma ilha produtiva. Robinson era a visão de uma ilha reduzida a ela própria, ou seja, o que ele não via dela era um desconhecido absoluto. “Bem sei que eu, eu a quem ninguém empresta agora um rosto e quaisquer segredos, não sou mais do que um buraco escuro a meio de Speranza, um ponto de vista sobre Speranza, um ponto, isto é: nada” (Op. cit.: p. 61).

No desespero da solidão muitas vezes gritou “alguém!”, “um possível!”, mas tudo o que lhe vinha eram fantasias, delírios, perturbações. Que mais poderia ele esperar dessa ilha opaca, “cheia de surdas fermentações” (Op. cit.: p. 59) e de seu recém chegado e impenetrável habitante, o Sexta-feira? No mínimo, seus vastos conhecimentos da cultura humana e sua nobre filosofia definhariam, não havendo mais com quem dialogar ou pôr em prática o exercício do pensamento. Afinal, a ilha e o araucano somavam uma pura extensão um do outro (eram pura natureza, e não um Outrem), isto é, juntos não chegavam a formar um outro ponto de vista além do seu. E foi então que, não havendo outro modo de descobrir-se a si mesmo, em sua natureza, Robinson resolveu escrever no seu log-book algumas solitárias reflexões acerca do que pensa ser o homem:

“– O que é o homem em sua origem e nascedouro?”

Um ‘animal de rapina’, vil predador da liberdade de outrem; uma criatura selvagem deixada à solta, que, do esplendor de sua natureza sanguinária e dominadora, goza toda a sorte de crueldade? Um ‘animal de presa’, cão violento e insubordinado, avesso a toda ordem ou lei social, que, com sua força e imponência vive prestes a devorar aqueles que porventura cruzam seu caminho? Um ‘monstro artificial’, ente jubiloso e terrível, senhor de seu próprio destino; um semideus que, ao recriar a si em sua arte, esconde velado um passado de glórias e de conquistas consoante a uma sucessão de horrores, assassinios, violações e torturas? Um ‘verme homem’, organismo corrosivo de existência subterrânea e cruel, cuja força e voracidade já nascem de suas entranhas e cuja forma anômala se nutre de seus próprios excrementos? Um ‘animal de rebanho’, a imagem imobilizada do animal pego na armadilha, cujo destino baniu para longe da paz na comunidade os prenúncios de sua inocência e razão natural de ímpeto selvagem? Um ‘híbrido monstruoso’, uma quimera formada nos limites do animal e do humano; um ser capaz de rasurar-se a si mesmo ao dar cabo de apagar seu próprio rastro? Uma ‘queda’ ou um mal? Uma ‘elevação’ ou um bem? Aonde, afinal, nós, humanos, nos movemos?

– Que o homem seja um *lobo*, um *cão* ou um *deus* para outro homem...

Não é este um dos enigmas mais intrigantes ao pensamento filosófico através dos tempos? Não é em torno disto que se move a eterna busca do entendimento humano: o desvelamento de sua natureza e dos processos de formação social? Não é em nome de uma separação desde o seu nascedouro (entre animal e homem) que mantemos o hábito de censurar as condutas que julgamos atroz no outro? Não é por

uma moral que nos é congênita desde que somos sociáveis, que mantemos o costume de mirar nossas próprias ações nas pessoas dos demais, visando glorificação ou reprovação? O que podemos encontrar nas bases dessa obscura constituição humana: um espectro de natureza bestial, *cão* ou demônio, com suas fantasias de ilusão a nos corromper irremediavelmente para o mal? Ou, inversamente, uma alma de nobreza cordial, *deus* ou divindade, com seu lenho de razão a nos convencer de que devemos, acima de tudo, tender para o bem? O que está, porquanto, a reverberar nas profundezas daquele que busca erguer-se como “demasiado humano”?

– Que o homem seja um *lobo*, um *cão* ou um *deus* para outro homem...

De onde emana esse *dever* que é ao mesmo tempo ‘origem’ e ‘destino’ de todo homem? Quem segue quem nessa cadeia: o homem ao animal ou o animal ao homem? O que nos faz pensar que, diante da mais íntima semelhança com uma natureza crua e cruel (uma natureza já domada pela imposição da lei e da moral, mas ainda sanguinária), possamos aspirar uma desejosa supremacia de ‘humanos’ nas relações que estabelecemos com o mundo? Em que consiste a nossa aposta e a nossa aversão ao homem e a todo o seu empreendimento cultural? A civilidade, sendo o estágio de maior distanciamento do homem em relação ao animal, por que será que ela reserva cenas contínuas de crueldade, dramas sangrentos e vícios de barbárie jamais vistos nos tempos de hoje? Haveria, por esse motivo, uma única razão para sustentar a antiga oposição bárbaro/civilizado (no sentido de um fora em oposição ao dentro), quando sabemos que a morte cresce por dentro – diria Deleuze –, quando sabemos que a vida também se enche de um reservatório de forças potente e bárbaro? No que consistiria a positividade da afirmação de um “dever bárbaro” no humano, já que o duplo de toda crueldade verga contra si a força do desejo de autodestruição? O que explica essa eterna fascinação/vertigem pela barbárie – um abismo que se abre irrefletido e insondável sempre que tocamos o subsolo de nós mesmos? Haveria, ainda, insista-se nisso!, uma única razão para mantermos “a fé no homem” (NIETZSCHE, 1998, I, § 12, p. 35)? Para buscarmos encontrar nas entranhas dessa “alma malograda” que é o homem, algo que justifique o próprio homem como permanência e porvir, como credor de um acaso feliz e no qual ainda haja o que temer?

Inútil calcular. Encontrar no homem um fundo seguro que o eleve à civilidade, é tarefa difícil de empreender (é querer o impossível, como o quis Baudelaire, a propósito de sua insaciável poesia). Ocorre que a constituição individual e a educa-

ção de cada um são tão variáveis e obscuras ao entendimento, que dificilmente o comando da razão consegue ordenar o emaranhado das linhas que pulsam em nossos corações – especialmente quando tomados de dissimulação, mentira, orgulho, fingimento e outros negativismos de paixão. Além disso, os motivos que nos levam a agir para o bem ou para o mal são tão confusamente em nós formulados, que resulta não haver outro meio de se os averiguar a não ser pelo contínuo atuar e tornar-se, isto é, pelo exercício da ação que devém não menos que de nossas próprias forças. E para os que acreditam que bem e mal são valores em nós colocados externamente por uma força divina e/ou demoníaca, ainda assim, caberia uma vez mais interrogar a respeito do que nós mesmos fizemos (num tempo passado e presente) para nos tornarmos eternos devedores dessa ajuda ou dessa moléstia.

Inútil calcular. Estabelecer uma origem para a natureza humana como essência ou fundamento – já não podemos. Definir um lugar – menos ainda. Por todos os meios o homem é uma ponte que tende para o abismo. Uma estranha dualidade claro-escuro, consciente e inconsciente, racional e irracional, humano e inhumano. Um fundo obscuro que o impede de alcançar com firmeza o cimo de seu bem e o topo de seu mal. Como num espelho, ele é a face obscura e (ir)refletida dos dois lados (como em Alice) para onde sempre é atraído, de modo que todas as coisas que estão à esquerda aparecem do lado direito, e o que está à direita figura sua existência no lado esquerdo, sem que se saiba em qual dos lados a realidade se coloca mais nitidamente. Ele é a loucura partilhada de um momento em que não se pode decidir simplesmente entre um *sim* e um *não*.

O abismo insondável de nossa existência não seria, ele mesmo, o causador de tamanha angústia, perturbação, sofrimento e desespero ante as incertezas de nosso agir no mundo? E por que se busca tanto moralizar o homem, isto é, convertê-lo desde um renascimento para um bem, que, em si, é uma luta por libertar o velho homem do mal? Por que será que o problema do mal nos aflige tanto se, com igual condição, podemos verter o sangue em memória e prenúncio do bem? De que fonte “bem” e “mal” se originam: estariam eles separados desde a raiz, ou emanariam de um mesmo influxo radical? Que parcela nos cabe como obra humana nessa querela? Até que ponto é verídica a afirmação de que a história do bem se confunde com a obra de Deus enquanto que a história do mal se confunde com a dos homens? De onde provém o entendimento de que a crueldade é a face impura e ilícita da natureza humana e que, por isso, merece ser banida para os confins de nossa

existência? E o que seria a natureza dos modos da crueldade, antes mesmo de ela ser colocada do lado da negatividade da natureza humana, quando confrontada com a ética do bem?

Dizer que o bem e o mal nos constituem desde a natureza, não há dúvida. Dizer, porém, que somente com a supressão do mal é que podemos finalmente gozar de paz e bem comum, isto é que é plenamente questionável, já que o bem e o mal estão a formar, conjuntamente, o princípio radical de uma natureza que demarca a ambigüidade de que somos feitos. Mal que expõe a nudez de uma tensão (ou uma vontade) que nega e subverte a coerção do bem. Mal que nos vem entrelaçado e desmedido, nada menos que por nós próprios contraído; que nele caímos por ímpeto e armadilha de sedução, e que por isso não pode ser extirpado por forças humanas. Mal que é “a *predisposição* para o desejo de um prazer que, quando o sujeito tiver feito a experiência disto, produz *inclinação* para tal” (KANT, 1974, p. 373). Mal que é uma força que age no homem livremente, porém, não intransitivamente, como um terror absoluto, uma negatividade destruidora, mas sim, como um ímpeto ou uma propensão perversa em nós enraizado, que nega e corrompe ao tempo em que afirma e suscita o bem, a memória, a busca pela vida (e nisto reside a força de um princípio de natureza cuja expressão evoca não uma unidade, mas uma fusão anárquica entre bem e mal, extremamente cara ao homem).

Aqui, desfruta-se um mal que se aferra como sortilégio no humano e que a ele se gruda formando um sistema de tensões, um amálgama perfeito de sensações enquanto expressão de uma dor e um júbilo sem limites (tal é o desfrute em *As Flores do Mal*, de Charles Baudelaire, 1985). Mal que é o efeito de um fascínio hipnótico que se repete como num ciclo: nele, sujeito e objetos se fundem em tensão imanente, perambulam e *se perdem* por zonas nebulosas e desconhecidas para causar a angústia e ao mesmo tempo refleti-la. Mal que é um ‘espectro’ de indeterminação entre presente e futuro; um misto de paixões que agonizam entre a queda e o pecado, o amor e a frustração, a vida e a morte, o exílio e o tédio, a degradação do tempo e a putrefação da matéria. Mal que é como os espinhos a compor a beleza das flores: junto delas, eles irão formar uma rede catalisadora de paisagens sedutoras e aterroizantes, as quais o amor e a desilusão se encarregam de descortinar, ao sabor de suas vãs paixões. Mal que é como uma árvore: para crescer orgulhosamente no ar, ela não pode dispensar o mau tempo e os temporais: eles são a sua vicissitude e a sua resistência ante as intempéries da natureza. De modo que, entre os homens e os

povos mais fecundos, isto também ocorre: “o veneno que faz morrer a natureza frágil é um fortificante para o forte – e ele nem o chama de veneno” (NIETZSCHE, 2001, I, § 19, p. 69). Mal que se enrosca à experiência angustiante do amor, em sua estreita ligação com a violência e a morte: “porque a morte aparentemente é a verdade do amor assim como o amor é a verdade da morte” (BATAILLE, 1989, p. 12). Mal que é a expressão de um sentir interior de valor soberano (tal como um bem), o qual não impõe a ausência de moral, mas, ao contrário, exige uma “hipermoral”.

Aqui, não há caminhos dualistas ou excludentes a percorrer quando dos mistérios que acercam a natureza humana: ávidos e afáveis, virulentos e inventivos, aflitivos e apaziguados: lobos e cordeiros, cães e deuses... (Mas não estaria justamente nesta constrição a ponte que se estende entre o ‘animal’ e o ‘homem’, e que não os separa jamais?). Tudo é uma questão de *relação*. A matemática das séries em questão não é nunca exata neste ou naquele termo. Apenas o que faz passar de uma idéia dada à idéia de alguma coisa ainda não dada – nos mostrou Deleuze (2006) – é o que constitui o sofisticado do raciocínio. O problema consiste menos em buscar as conseqüências das causas nos próprios termos do que percorrer o funcionamento das relações conjugadas *entre* os termos: suas combinações, suas condições práticas de funcionamento. Seria absurdo pensar a produtividade dos termos reduzindo-os a eles mesmos, isoladamente. Tudo é uma questão de *relação*.

Aqui, o determinismo do verbo “é” é flexibilizado ante a amplitude da conjunção “e”. Como conseqüência, o entendimento de *natureza humana* se estende ainda mais: “o que é universal ou constante no espírito humano não é jamais tal ou qual idéia como termo, mas somente maneiras de passar de uma idéia particular a uma outra” (DELEUZE, 2006, p. 213). A questão é de passagem mais do que de identidade. Enredo no qual a natureza se mistura à ficção, à imaginação, ao delírio... vindo a metamorfosear o espírito e a desembocar numa estranha batalha: de um lado, os “princípios de natureza” – ditos de associação (contigüidade, semelhança e causalidade) – fixam o espírito e impõem regras ao delírio e às ficções da imaginação, de acordo com a própria natureza; de outro, os “princípios de paixão” – os quais conjugam ficção e delírio – torcem os princípios de associação e lhes dão uma extensão ilegítima (confundem o acidental com o essencial) ao servir-se desses princípios para deixar passar suas fantasias de imaginação, as quais sozinho o espírito jamais conseguiria.

“Em suma: o que constitui a natureza humana, o que dá uma natureza ou constância ao espírito, não são somente os princípios de associação de onde decorrem as relações, mas os princípios de paixão, de onde decorrem os ‘pendores” (DELEUZE, 2006, p. 216). Desse modo, tem-se: quimeras, dragões, serpentes, monstros, anjos, demônios... uma infinidade de seres fantasistas, fruto da dobra da natureza e de suas paixões. A vazão disso tudo se encontra logo ali, basta abrir as comportas. Nela, interior e exterior formam um único bloco; essência e aparência, um único rosto; e a alma dos homens figura concretamente em seus atos, dado que a sua individualidade é também a sua dimensão coletiva. O fio cortante que fará deles sujeitos moralmente ‘maus’ ou moralmente ‘bons’ dependerá, contudo, das motivações que estes ocasionalmente venham a acolher no fundo frágil de seus corações. Mas, considerando-se ainda que os fios da moral se tecem e se emaranham inadvertidamente sobre os traçados da vida, então, já não haverá razão para se aferir juízos apressados (sejam eles afirmativos ou restritivos) quanto ao destino daquele a quem a própria natureza negou a ampla capacidade do conhecimento de si e das relações que estabelece com o mundo. Lançar os dados ao acaso dos encontros é bem o modo como se pretende prosseguir nesse intento: deixar a vertente vaziar, o rio transbordar, o sol aparecer e subitamente se pôr, até que o amanhã ressurja... pois quem sabe o que a maré trará numa de suas infinitas voltas... [Ilha de Speranza, dia novecentos e dez do calendário na ilha. Ass: Robinson.]”

Fim do ocaso. Robinson tomba exausto. Dormir é o seu único desejo nessa hora derradeira de si mesma. Mas está contente. O exercício do pensamento foi um bom remédio para espantar a solidão do nada pensar naquela ilha. No fim já até conseguia avaliar que o seu o ocaso não era mais tão sombrio e solitário. Tinha Speranza e Sexta-feira por companhias e eles a Robinson com toda a certeza. Otimista, chegou a cogitar Speranza como sua única interlocutora, sem mediações, sendo que ela responderia com o êxito ou com o fracasso às suas inquietações. Lembrou-se ainda de um amigo que lhe disse certa vez: “Se o objeto muda profundamente de estatuto, isso também acontece com o sujeito” (DELEUZE, 1991b, p. 39).

Se com isso alguma coisa aprendeu, certamente foi a relativizar os pontos de vista. (Talvez um outro Robinson em outra situação tivesse escrito um outro ponto de vista sobre a natureza dos homens. Mas qual? Impossível saber). Sabe que Speranza e Sexta-feira não chegam a formar um único ponto de vista confrontado com o seu naquele terrível lugar. Então, qual jeito? Tomar-se a si mesmo como único

ponto de vista para tudo. (E quem mais entende de egoísmo e soberba que o próprio homem?) De nada serviu a autocrítica do pensamento? Por que novamente esforçar-se por um motivo não tão relevante? Certamente esses lampejos lhe vêm com o cansaço, de um outro influente que diz: “quem olhar para dentro de si e considerar o que faz quando *pensa, opina, raciocina, tem esperança e medo*, etc., e por quais motivos o faz, poderá por esse meio ler e conhecer quais os pensamentos de todos os outros homens, em circunstâncias idênticas” (HOBBS, 2003, p. 12-13).

Não, não pense mais. Suplicou Robinson, desvalido, em abstrato. Dormir apenas. Apenas isto é o que necessito. E deixe que os sentidos se encarreguem de complicar o já turvo campo de percepção. Um último esforço para dormir em paz: refaço a solução por uma saída paradoxal: constituir-se uma *dobra* da ilha, traçar a diagonal dos mundos, estabelecer o *vinculum* que é a harmonia com o todo, fundir-se inteiramente com a ilha para formar um interior cujo fundo luminoso é cheio de vida, cor, odor e sabor, livre da presença de Outrem – sua própria perturbação. “Robinson só é infinitamente rico no momento em que coincide com Speranza, toda ela” (TOURNIER, 1991, p. 61).

Descoberta maravilhosa: uma *Outra ilha*, um novo Robinson. Viu que era possível mudar sem tombar, transpor um degrau na metamorfose do corpo que é a dobra da metamorfose no espírito (rosto desfigurado; processo de desumanização). A mola salta e com ela tem-se o paradoxo: o mundo inteiro se funde na alma de Robinson, que é a própria alma de Speranza, arrancada à imagem da ilha, mas esta morreria sob o seu olhar cético, uma vez que Robinson constitui um único ponto de vista sobre Speranza. Sutil equilíbrio onde tudo se integra tão fragilmente. “Os dois olhares tinham se chocado, o olhar luminoso e o olhar tenebroso. Uma flecha solar perfurara a alma telúrica de Speranza” (Op. cit.: p. 93) e tudo se fez suspenso nesse céu de superfícies que é de uma eternidade venturosa. Esta é a perspectiva: a dobra de um movimento infinito cujo plano não cessa de jogar com as séries que o constituem. Nesse jogo em que tudo é jogado, não há um “sujeito” que comanda ou um “objeto” a ser comandado, pois tudo se equivale, e o sujeito ele próprio é convocado a ser mais um elemento entre tantos outros dispostos ali em relação.

Merci, Deleuze! Agora ele vai dormir o sono dos justos.

[2.4]

A ANARQUIA COROADA

[Êxtase solar]



O fogo encantado

[2.4]

A ANARQUIA COROADA

2.4.1 A Imanência dos Mundos

O que faz com que deuses e homens estejam dispostos “uns aos outros [e] cada-um” (DELEUZE, 1991, p. 167) em um só e mesmo universo? O que faz de um distinto mortal um semideus, alguém que ousa elevar-se à glória dos deuses entoando um hino em louvor à anarquia nas alturas? O que faz de um deus um semi-homem, um experimentar de desejos e dissabores peculiares à condição humana? Quais devires, quais forças atravessam esse universo em conspiração?

Essas não são perguntas, mas um convite ao mundo da vida, a uma vida cósmica existente desde que o mundo é mundo e desde que os primitivos-pagãos fizeram de suas práticas espirituais e religiosas um culto à vida em sua busca por fundir, no desejo, a precipitação do apetite da carne em comunhão com os desígnios dos deuses. Esta é a linha que segue o pensamento antropofágico no plano dos mitos. Uma antropofagia que prima pela decomposição dos modelos estabelecidos em favor de uma polivocidade das forças e das formas de expressão (antropofagia que é uma “semiofagia”: “comer o nome”, comer o signo – aquilo que constitui o *ato devorador* propriamente dito). Não raramente, os rituais primitivos de sacrifício seguiam uma linha de expiação (física e espiritual) de um mau qualquer que acometia a integridade da convivência na tribo, como forma de redimir o espírito perante as provações dos deuses – conforme consta dos rituais Caraíba e Tupinambá e outras tribos.

Aqui o convite é em direção a uma *cumplicidade* (terra e céus). Uma unidade que não se dá menos por desregramento das partes que por rompantes do processo. Homens que são semideuses, deuses que são semi-homens percorrendo limites até certo modo inexistentes, na medida em que povoam um mesmo universo em cons-

piração. Já não se trata de um “universo em escada” (como na tradição platônica referida por Deleuze, 1985), cujo princípio transcendente “procede por uma série de emanações e de conversões hierárquicas” (DELEUZE, 1985, p. 1). Trata-se, ao invés disso, de verdadeiros arrastões, uma torrente que inunda de cima a baixo os degraus da verticalidade dos mundos, fazendo os andares se juntarem, as hierarquias sucumbirem, engendrando uma tal desordem no cosmos, uma espécie de anarquia particular. É o que Deleuze denomina “as praias da imanência” (Op. cit.: p. 1), estes empurrões entre níveis em direção à coexistência dos mundos, à univocidade do ser, à anarquia coroada.

Desde Spinoza (2007), a imanência dos mundos aparece como um movimento conjugado da relação causa-efeito: a idéia ou causa adequada de uma coisa, jamais é concebida separadamente dos seus efeitos de causa. “Com efeito, a idéia de qualquer coisa causada depende do conhecimento da causa da qual ela é o efeito” (SPINOZA, 2007, p. 87). Assim, o conhecimento do efeito está condicionado ao conhecimento da causa, isto é, a causa envolve o efeito, que não pode ser concebido sem a causa. É a separação de transcendência entre causa e efeito o que leva, segundo Spinoza, ao conhecimento inadequado das coisas.

Por meio desse raciocínio, podemos pensar a imanência dos mundos desde as relações terrenas (como o amor e o ódio, a alegria e a tristeza) até as relações celestiais (as condensações entre deuses e homens, e seus princípios causais). Aqui, o que está em jogo é menos aquilo que se situa na hierarquia vertical dos mundos (o plano de transcendência), e mais o que perpassa a horizontalidade das forças que traçam as coordenadas dentro de um mesmo plano (o campo da imanência). É por essa horizontalidade e equidade de forças que a imanência ganha contornos e se faz *dobra*, inflexão, modulação: uma “mônada” (ao modo leibniziano), cuja interioridade já reflete as mazelas e bem-aventuranças de sua exterioridade, sem, contudo, jamais ter saído da mônada.

No campo de imanência, o Ser é unívoco, igual, não por analogia ou representação de algo que estaria hierarquicamente colocado (um Deus soberano e onipotente). Igual, no sentido de que cada ser é igualmente ser, potencialmente ser num plano horizontal cuja distribuição (nomádica) se dá num espaço aberto e sem limites precisos. “Tal distribuição é mais demoníaca que divina, pois a particularidade dos demônios é operar nos intervalos entre os campos de ação dos deuses” (DELEUZE, 1988, p. 77). Deuses têm linhas abertas por onde tudo passa, entra e

sai; linhas que são embaralhadas em uma espécie de “mitologia franca”, aberta e belicosa, que não esconde as forças demoníacas que marcham consigo.

São dois os movimentos na imanência, *complicação* e *explicação*, nos quais “Deus ‘complica todas as coisas’ ao mesmo tempo em que ‘cada coisa’ explica Deus” (DELEUZE, 1985, p. 1). Ao nível do Ser, diz-se que o Ser compreende todos os seres, complica-os em si mesmo (formando um Todo), ao mesmo tempo em que este Ser se explica em cada um dos seus seres (formando singularidades). Univocidade do processo: univocidade do ser: *o ser é uma só voz*. “O Ser se diz num único sentido de tudo aquilo de que ele se diz, mas aquilo de que ele se diz difere: ele se diz da própria diferença” (DELEUZE, 1988, p. 76). Uno por natureza, Múltiplo por heterogeneidade – tal é o estatuto da univocidade do ser. Assim: “O múltiplo está no uno que o complica, da mesma forma que o uno está no múltiplo que o explica” (DELEUZE, 1985, p. 1).

A *co-implicação* não é senão uma implicação recíproca. Os elementos são lançados como que à deriva num mesmo plano, fixo e nômade, sobre o qual tudo volta a cair e onde tudo se inscreve; uma espécie de tempestade em calmaria, uma tecelagem formada pelo encadeamento contínuo das partes, por distinções reais e por acoplamentos provisórios de outros elementos. Todos e cada-um: tudo está disposto em distinção real, porém, em completa inseparabilidade, afinal, “não é por serem realmente distintas que duas coisas devem ser separadas” (DELEUZE, 1991b, p. 179). Neste plano (que é ao mesmo tempo de imanência e de emanação), alojam-se todos os deuses e todos os seres, com suas forças e semiformas, sem hierarquia ou privilégio, em anarquia desvairada. De um lado, o Deus; do outro lado, o Homem. Facetas de um rei humano, homem e mulher, conjugado com um deus solar. Composições de uma divindade coroada, mas em rebelião declarada. Deuses que se entredevoram, que se unem num caos de princípios e logo se separam dentro de um mesmo organismo: dupla cavidade da carne.

Brincando se joga dados com os deuses:

O Falos em forma de pedra é tão deus quanto o manto soberano de Heliogábalo. O bode Andoar (voador cantador) é tão deus quanto o êxtase solar de Robinson, do mesmo modo que o Combo Rosa – e suas metamorfoses sexuais – é tão sagrado quanto o processo de desumanização de Robinson. A Muiraquitã e seus mistérios, as visagens e as criaturas do mato são tão deuses quanto as artimanhas de Macunaíma, o imperador do mato virgem. Todos estes seres formam “deuses

devastadores que se entredevoram como caranguejos num cesto” (ARTAUD, 1991, p. 60). Aliás, Artaud mostrou-nos bem: “é que os deuses só valem pelo Gêneses, pela batalha no caos. Na matéria não há deuses. No equilíbrio não há deuses. Os deuses nascem da separação das forças e morrem da sua reunião” (Op. cit.: p. 60).

Aqui, os deuses sabem dançar. E lutam contra o espírito de gravidade que os quer frear. De suas bocas, se ouve: “Agora, estou leve; agora vôo; agora, vejo-me debaixo de mim mesmo; agora, um deus dança dentro de mim”. (NIETZSCHE, 2000a, p. 67). Sob as núpcias do sagrado com o dionisiaco, a terra se refaz como o lugar de reconquista da unificação plena da finitude com a eternidade, e a natureza (outrora subjugada) pode, por fim, se reconciliar com seu filho perdido, o homem. Festa da reconciliação!

2.4.2 Forças e não Formas

Espíritos e deuses são forças mais do que formas. A questão é pensar esse plano de imanência (que é ao mesmo tempo de consistência) não por meio de uma Gênese ou encadeamento das formas (no sentido bíblico ou tradicional de origem, nascimento, constituição), mas por uma *Heterogênese* das forças (o que faz com que seja? o que mantêm os elementos todos juntos?). Questionar as condições de surgimento de uma força qualquer, percorrer seus liames e rupturas, suas engrenagens e flutuações, seus cortes e vazamentos, seus limites e confluências, seus avatares e modulações. Portanto, não se trata de origem, mas de *devenir*, um corte no tempo, um encadeamento sucessivo das forças e dos fluxos, um movimento de dupla captura e de liberação do novo, “núpcias entre dois reinos” (DELEUZE, 1998, p. 10). Uma tal cumplicidade não se faz por binaridades entre os reinos (masculino-feminino, homem-animal, etc.), ela se faz por entranças e encarnações, afastamentos e deformações, uma relação sem paredes escancarada e borrada por todos os lados, um único e mesmo bloco: sopro dos deuses na corrente humana, desejos humanos nos sortilégios dos deuses. Difícil saber o que une ou separa, o que junta ou afasta. Obra do acaso no reino da necessidade!

Assim reza a lenda:

“Os homens são anjos caídos que Deus mandou para Terra porque botaram defeito na criação do mundo. Aqui, começaram a inventar coisas, a imitar Deus. E Deus ficou zangado, mandou muita chuva e muito fogo, eu vi de perto a sua raiva sacra, pois foram sete dias de trabalho intenso, eu vi de perto, quando chegava uma noite escura Só meu candeeiro é quem velava o Seu sono santo. Santo que é Seu nome e Seu sorriso raro Eu voava alto porque tinha um grande par de asas Até que um dia caí”.

(“Os Anjos Caídos” ou A Construção do Caos – Cordel do Fogo Encantado, 2º CD)

Poderia de outro modo dizer que os homens são “anjos terríveis e muitas vezes não sabem se caminham entre vivos ou mortos” (GALENO, 2005, p. 186), ocupam um não-lugar entre o tempo e a eternidade que são os “limbos intemporais” (TOURNIER, 1991, p. 219) destinados à suspensão da existência. “Este cenário caído do céu deve voltar para lá por todos os meios” (ARTAUD, 1983, p. 39), pois, quando os deuses fizeram-se homens experimentaram, dentre outras, suas paixões e seus delírios, e a incerteza passou a habitar também os seus mandos. Salto de deus, salto dos homens; queda de deus, queda dos homens. Cumplicidade de um errar que é sem fim. Deuses e homens unidos por rebeldia implícita de uma anarquia incontida. Unidade que já aponta o declínio das hierarquias e o triunfo das multiplicidades. E não é *isto* o que constitui propriamente o princípio anárquico de toda unidade? Ser Uno por imediata cumplicidade do todo e Múltiplo por heterogeneidade da força de seus componentes?

Neste cenário, o universo se forma por uma desordem que, bem compreendida, implica um “corte” produtivo no caos, uma variação junto à harmonia de suas formas. É desse enfrentamento de forças e ebulições cósmicas que salta uma “anarquia coroada” (ARTAUD, 1991), organizada após intensas lutas em torno de primitivas unificações. Em o *Apocalipse* de Lawrence (1990), no tocante à concepção humana de Deus segundo João de Patmos, – “o Ser Magnífico que faz mover-se o cosmo!” (LAWRENCE, 1990, p. 33) – *Kosmokrator* ou *Kosmodynamos* é o grande Senhor do Cosmo e Poder do Cosmo; ele é quem, depois da morte do homem cristão como mártir, ressuscitará no Segundo Advento e se tornará um pequeno *Kosmokrator*, cujo reinado se estenderá por mil anos.

É aí que a hierarquia das forças muda de direção: “ela não é mais a medida externa dos seres em relação a um padrão, mas a medida interior a cada um em relação a seus próprios limites” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 109). A força já não se separa do que ela pode, ou seja, desta capacidade (que é uma potência) de cada um destes seres poder estabelecer, internamente, a medida ou a elevação dos seus próprios limites: o “menor” tornar-se igual ao “maior” e o “fraco” igual ao “forte”, para Nietzsche; a “apoteose do fraco”, para Lawrence; a “isonomia das forças”, para Artaud. É aí que a anarquia ganha força: todos querem governar: “os mascates, operários, escravos, diante da anarquia dominante e vendo subvertidas todas as regras da sucessão, acreditaram que também poderiam ser reis” (ARTAUD, 1983, p. 38).

Aqui a *hybris* (anarquia, desmesura, insolência) não é condenável. Por meio dela, os homens se alçam à altura dos deuses e “*o menor torna-se igual ao maior*, desde que não seja separado daquilo que pode” (DELEUZE, 1988, p. 78). A *hybris* é a potência envolvente que faz um ser capaz de efetuar a sua própria potência de ser, na medida em que se avizinha com a potência da causa primeira da qual procede. “Não há mais causa distanciada: o rochedo, a flor de lis, o animal e o homem cantam igualmente a glória de Deus em uma espécie de anarquia coroada” (DELEUZE, 1985, p. 1). Portanto, o *ser unívoco* é também *igual*. “A univocidade do ser significa também a igualdade do ser” (DELEUZE, 1988, p. 78), uma univocidade que é, ao mesmo tempo, distribuição nômade e anarquia coroada.

A anarquia das forças é regida por um duplo movimento de atração-repulsão, que ora as afasta ora as aproxima. E certamente há muito de fusão nisso. Engano é achar que bem e mal, nesse universo em escaladas, correspondem a valores opostos ou separados já no momento da sua constituição, aqui na terra como no céu. Basta recordarmos a fúria e a brandura dos deuses e, em igual medida, a fúria e a brandura dos homens, para sabermos quão conturbada é a medida do valor que diz: este é o “bem”, este é o “mal”. E quanta volúpia não sai da boca do mais humilde e clemente servo quando professa seus lamentos e acusações! “O bem está sempre na face externa, mas a face interna é um mal”, nos mostrou Artaud (1999, p. 121).

Em termos nietzschianos, essa cumplicidade das forças ativas e reativas revela-se sob um princípio de diferença de intensidade, no qual o “negativo” se encontra inteiramente do lado da reação, ao passo que a força “ativa” se afirma enquanto nobreza da força – um combate imanente que por si só já impõe limitações e restrições parciais de confluências, dado que no jogo de “sim” e “não” as forças

revelam as qualidades “ativas” e “reativas” que as põem em movimento. Contudo, tanto numa quanto noutra é decisivo que a força se expresse, que movimente, que origine alguma coisa, pois é irrevogável à natureza de toda força (seja ativa ou reativa) que ela se exerça e atue. Nietzsche nos dá a ver essa impulsividade da força no seguinte excerto: “Exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força” (NIETZSCHE, 1998, I, § 13, p. 36).

Na relação entre deuses e homens, o atravessamento das forças faz com que nunca se tenha somente um princípio (ou eles se tornam “malvados”, ou então “generosos”, a depender do ponto de vista por onde são olhados). Em vez disso, as duas coisas andam juntas: “maldade” e “generosidade”, conforme se aprimora o gosto para *este* bem e mal. Bem e mal que não se submetem ao peso ou ao valor de uma moral, apenas à natureza dos afetos. De modo que, “o conhecimento do bem e do mal nada mais é do que o afeto de alegria ou de tristeza, à medida que dele estamos conscientes” (SPINOZA, 2007, p. 277).

Duplo cenário das forças. Anarquia coroada e êxtase solar.

“ – *É o demiurgo*”. Quem poderia imaginar que um simples corte no baralho egípcio pudesse valer o destino de um homem? Demiurgo, Marte, Vênus, Saturno, Leão, Júpiter... Não importa o nome. Foram os deuses com sua força, ao modo antigo, que fizeram da tormenta uma reviravolta: o Virgíle foi arrastado do encalhe para os confins do mundo, e Robinson foi arremessado para confins do humano. Algumas viradas de carta junto às palavras do capitão van Deysse e aí está: Robinson-Rei, Robinson-Guerreiro, Robinson-Eremita, Robinson-Deus.

As metamorfoses da Vênus traçam o destino de Robinson: de rei afortunado em promessa no Novo Mundo a eremita, louco, desgraçado, e finalmente, deus. É Vênus quem vai obrigar o Eremita a sair do buraco. Vênus emergindo das águas (é Sexta-feira, o araucano a quem Robinson salvou do massacre de sua própria tribo). Vênus é o fogo que a tudo queima com sua impenetrável presença. Metamorfoseada em anjo alado, ela atira flechas que Robinson não consegue pegar. Se Vênus é causa de sua desgraça, precipício de sua condição humana, nela também está a sua superação. Coito solar: Robinson e Vênus formam a figura do anjo bissexuado ascendendo à sexualidade solar, uma sexualidade mais do que andrógina, simplesmente circular. “Uma serpente a morder a cauda é a figura desta erótica

fechada sobre si própria” (TOURNIER, 1991, p. 9), tendo já ultrapassado a diferença de sexo.

Metamorfoseada em Gêmeos, toma o Eremita pelas mãos e livra-o de seu próprio enforcamento. “Os Gêmeos apresentam-se ligados pelo pescoço aos pés do Anjo bissexuado” (Op. cit.: p. 7). De Gêmeos a Leão, uma nova metamorfose: “Duas crianças dão-se às mãos frente a um muro que simboliza a cidade solar” (Op. cit.: p. 9). Tendo Vênus partido em direção ao sol, é Júpiter quem vem ao seu encontro (o pequeno grumete, Quinta-feira, recém fugido do navio de piratas onde era maltratado e infeliz). Juntos eles formam uma pueril inocência, suspensa entre o tempo e a eternidade, entre a vida e a morte. Robinson é duplamente salvo! Vênus é o fogo em seu esplendor, aquela que incendeia a gruta de suas memórias e o faz viver livremente. Júpiter é o céu descendo em seu auxílio, um ser revestido de ouro que lhe toma pelas mãos e abre as portas da cidade solar. Agora Robinson é chamado a elevar-se até lá (o zênite da perfeição humana), ao menos era o que parecia predestinar-lhe o baralho egípcio, apesar de que ele não nos esclarece o futuro em termos claros. Não era uma profecia, era uma *visão*. Robinson via seu destino acontecer, ouvia vozes, latidos ao longe em meio às cartas e ao clamor dos elementos.

Os nomes dos deuses, neste universo de agregados místicos, estão muito além de designarem simplesmente a simbologia de um ser ou sua hegemonia nos lugares sagrados. “Nomes próprios designam forças, acontecimentos, movimentos, móveis, ventos, tufões, doenças, lugares e momentos, muito antes de designar pessoas” (DELEUZE, 1991c, p. 125). Eles exprimem, a um só tempo, um politeísmo de forças e uma polivocidade de deuses, devorando desde dentro o monoteísmo (uma semiofagia declarada); um pluralismo de formas de expressão (corporeidade, gestualidade, ritmo, dança, rito, etc.); uma multiplicidade de forças, que é a própria anarquia das coisas.

Esta é uma época em que os seres e o Cosmos formavam uma só Unidade, a qual jamais ofuscou a singularidade ou distinções de suas partes. E é por uma *me-cânica* do movimento ou *lei cósmica* que esta unidade se constitui, já que o cosmos não corresponde a um céu estático situado ao longe, mas a uma realidade absolutamente palpável, compartilhada por todos em sintonia com o Todo. Os céus, aliás, não aparecem como um lugar de destino ou de prisão após a morte (o que para o cristianismo seria “uma longa evasão”, no dizer de Lawrence), mas formam uma

espécie de “poeira cósmica” espalhada por entre uma infinidade de seres e forças que o habitam.

Tempo da vitalidade cósmica. Um tempo em que os profetas calaram-se para sempre com seu “destino adiado” (LAWRENCE, 1990, p. 39), pois as profecias nada mais são que a antecipação da potência do Criador, ao qual os profetas em nada acrescentaram com seu poder presente ou imaginação. “O profeta não sabe falar, Deus crava-lhe as palavras na boca, mastigação da palavra, semiofagia de uma nova forma” (DELEUZE e GUATTARI, 2002, p. 78). Abandono da profecia: “Deus não *dizia* mais a seu servo o que ia acontecer, porque o que ia acontecer era quase indizível. Deus lhe revelava uma visão” (LAWRENCE, 1990, p. 39).

Atmosfera dos videntes, visionários e advinhos, cujo poder da visão e da audição demasiado agudas nos fazem emergir do fundo “com os olhos vermelhos, com os tímpanos perfurados” (DELEUZE, 1997, p. 14) pela força do que viram e ouviram. Videntes são aqueles que desenvolvem a capacidade de *ver e ouvir*, de enfrentar essa história de “destino adiado” como uma questão de *visão*. Visões são da ordem do cósmico, de uma geografia cósmica, na medida em que são absolutamente concretas e não alegóricas: “Demiurgo e *Kosmokrator*, aquele que põe o cosmo em movimento. É uma grande figura *real*, o grande Deus dinâmico, nem espiritual nem moral, mas cósmico e vital” (LAWRENCE, 1990, p. 43).

2.4.3 O Duplo das Forças

Em se tratando da natureza do duplo, diz-se que nele tudo se distribui sobre um mesmo universo de forças, uma imanência, onde coexistem as duas faces de uma mesma moeda (o bálsamo tranqüilizante da vida é o mesmo que emana o contágio convulsivo da peste, nos ensinou Artaud, ensinamento que ele aplicou rigorosamente a si mesmo fazendo do teatro um duplo da vida, e da vida, um duplo do teatro regado à poesia e à crueldade). O *duplo* não tem a ver com uma visão maniqueísta das coisas (o bem contra o mal; a ordem contra a desordem). Foucault nos mostrou que “o impensado (qualquer que seja o nome que se lhe dê) não está alojado no homem como uma natureza encarquilhada ou uma história que nele se houvesse estratificado, mas é, em relação ao homem, o Outro: o Outro, fraterno e gêmeo, nascido não dele, nem nele, mas ao lado e ao mesmo tempo, numa idêntica

novidade, numa dualidade sem apelo” (FOUCAULT, 1999, p, 450). Em suma, o *duplo* não se faz por dualismos, mas por uma *dobra* da força sobre si mesma, que é “*a arte de dobrar as próprias coisas*” (DELEUZE, 1991b). O duplo chega a ser um ritmo onde cada gesto tem os seus dois gumes, suas idas e vindas, uma dupla natureza implicando, a um só tempo, anarquia e fidelidade a alguma ordem – conforme nos mostrou Artaud (1991, p. 121-2):

“Ordem, Desordem,
Unidade, Anarquia,
Poesia, Dissonância,
Ritmo, Discordância,
Grandeza, Puerilidade,
Generosidade, Crueldade.”

Duplo de forças a gritar nas muralhas do subterrâneo. Um limite no qual toda ascensão é um dilaceramento, pois “o espaço fechado é alimentado de vidas e cada vida mais forte passa através das outras, portanto as devora num massacre que é uma transfiguração e um bem” (ARTAUD, 1999, p. 120). O duplo não provém de uma imagem refletida nem de uma cópia do original, mas de “um jogo eminentemente realista” (Op. Cit.: p. 57), isto é, uma outra realidade igualmente perigosa que joga e que é jogada por uma espécie de anarquia misturada ao rigor. O duplo tem menos a ver com formas e rostos que com máscaras ou jogos de fisionomias, pois assim como o homem moderno se desvanece “como, na orla do mar, um rosto de areia” (FOUCAULT, 1999, p. 536), do duplo não resta sequer uma feição; ele é puro deslocamento, um “espectro plástico” (ARTAUD, 1999, p. 153) nunca acabado em que se irradiam as forças e os gritos que ele propaga – uma conexão entre a expressão e a vida.

Duplo desvio. O Robinson de Tournier é um desses que já suporta mal o próprio rosto. Desenvolve uma antipatia pelo próprio rosto (olhar-se sem, contudo, reconhecer-se). Rosto que já se mostra desfigurado. “Nenhuma alteração apreciável lhe marcara as feições e, todavia, quase não se reconheceu. Uma só palavra lhe ocorreu ao espírito: *desfigurado*” (TOURNIER, 1991, p. 78). Dizia Robinson que se acaso o tivessem decapitado, jamais correria ele mesmo atrás de uma cabeça cujo cabelo ruivo, cujas sardas, eram o seu desgosto. Neste Robinson, um Narciso de um novo tipo que vomita o nojo de si mesmo. Um “narciso errante” (SCHÜLER, 1994).

Um Narciso relativamente contrário ao símbolo – “se por Narciso entendemos o seduzido pela imagem” (SCHÜLER, 1994, p. 13).

Robinson é esse homem dobrado sobre si mesmo, que não dispõe de nenhuma vaidade para contemplar as linhas turvas de sua face. Ante o espelho, ele observa a imagem invertida de seu rosto, e se espanta, toma distância; a imagem (que é ele) torna-se estranha. Não mais se reconhece a si mesmo. Fealdade do rosto, fealdade da máscara. Metamorfose que o fez compreender que o rosto, essa parte de carne modelada e remodelada, somente existe enquanto aquecida e permanentemente animada pela presença de outrem. Mas Robinson recusa o próprio rosto desviando-se de outrem, de sua obra, de sua conduta, de sua consciência. Agora tem um rosto desfigurado, em fuga, extinto. Extinção elevada ao seu mais alto grau – obra de “desumanização”.

Duplo desvio. Curso do desejo à revelia da vontade. Robinson, ao desviar-se de outrem (e seus pontos de vista) e da humanidade (e seus desejos de salvação), desvia-se a si mesmo. É que os rostos, quando desviados e colocados de perfil, traçam propriamente uma linha de fuga relativamente positiva. É por desobediência, cólera, subversão e desmesura que se atinge esse duplo desvio, pois “sempre há traição em uma linha de fuga” (DELEUZE, 1998, p. 53). Robinson desviado de Deus e da humanidade. Uma teofagia que é também antropofagia. A sexualidade distendida a despeito da moral e da atividade de trabalho. Robinson e os Elementos da ilha confluindo, liberados dos corpos. “A conjugação da libido com os elementos, tal é o desvio de Robinson” (DELEUZE, 1991a, p. 240). Momento de inocência. Suspender a urgência de seus afazeres, parar a clepsidra, enamorar-se do Combo Rosa. Comer a terra – geofagia. Esposar Speranza e com ela procriar. Delírio? Alucinação? Sodomia? Talvez. Antes, evasão do humano. Desejo alado voador cantador.

Combate deflagrado: homem-natureza, sexualidade-espírito, terra-céu. Morre o velho bode para fazer voar e cantar livremente o espírito. A morte de um já implica o renascimento de outro. Metamorfoses de um combate, onde dançam todas as máscaras. Robinson já não é igual a si mesmo; Sexta-feira encarna a Vênus metamorfoseada no araucano, que envia flechas para o Sol. Desfila Urano e também Júpiter. Robinson, metamorfoseado, ascende à vida cósmica. Ei-lo um deus-solar voador cantador. Duplo aéreo de cada coisa. Extraordinário nascimento do duplo erigido. Duplo que não é uma réplica das coisas (tal como um objeto fabricado aos moldes de um semblante); ele é, ao contrário, a imagem erigida na própria coisa,

diferindo-a dela mesma. “Estás satisfeito comigo, ó Sol? Olha-me. A minha metamorfose caminha no sentido da tua chama? (...) Sou uma flecha arremessada contra a tua fornalha” (TOURNIER, 1991, p. 190). Duplo glorioso da figura solar.

Não são, portanto, dualismos o que compõem as séries de um mesmo plano, mas “um duplo movimento: um, através do qual as máquinas abstratas trabalham os estratos, e não cessam de fazer aí fugir algo: o outro, através do qual elas são efetivamente estratificadas, capturadas pelos estratos” (DELEUZE e GUATTARI, 2002, p. 103). A consistência de um plano não é totalizante, evolutiva, nem estruturante, mas “desterritorializante”, isto é, feita por “picos de desterritorialização” (Op. cit.: p. 103) que são os saltos relativos de um ao outro sempre que as séries se conjugam. Daí que os processos não estão “garantidos” de uma vez por todas; ao contrário, eles são atravessados pela insegurança e pela instabilidade a cada vez que se tem de preencher os pontilhados. Um fluxo, por exemplo, não escorre senão cortado, e o corte é a condição sob a qual esse algo escorre. É como a correnteza de um rio, cuja força e velocidade dependem da profundidade do corte para uma vazão contínua ou segmentária, mais ou menos livre ou estrangulada. “Partir, fugir, mas fazendo fugir...” (DELEUZE e GUATTARI, 1976, p. 399) – *cortar e fazer correr*: são estas, pois, as duas funções distintas e complementares da função-máquina.

Início da metamorfose. Entre a terra e o ar estava Robinson, colado à pedra como uma borboleta trêmula, lutando dolorosamente para consumir a sua conversão, sua própria metamorfose (assombros de Gregor!?). Robinson logo mais viria a ser *Andoar*, o bode voador cantador, a quem Vênus imprimiria uma força solar de liberação de todos os Elementos da ilha (a morte do bode selvagem em combate com Sexta-feira já é o prenúncio do novo, de uma nova era marcada por intensos deslocamentos). Metamorfozes de um combate terra-céu, homem-natureza, onde estão em jogo o aprisionamento e a liberação de seus elementos. Robinson chega a admitir que “a alma inclina-se perdidamente para esses abismos de granito ou de argila, de sílica ou de xisto, cujo afastamento a enlouquece e atrai ao mesmo tempo, porque aí pressente a paz da morte” (TOURNIER, 1991, p. 177). Lá, junto aos rochedos e ao pé do abismo, ecoam as vozes da salvação: “– Morreu, protegendo-me com a pelagem –. disse. – O grande bode está morto, mas em breve o farei voar e cantar...” (Op. cit.: p. 177). É Artaud quem pode completar esse presságio: “... para além da luz amarelada de uma caverna, [está] o relâmpago alaranjado de um grande sol de outono prestes a se retirar” (ARTAUD, 1999, p. 79).

Na filosofia, na psicologia, na literatura... O Duplo está em toda parte, “metafisicamente” ou “em todos os espelhos”, como indicaram Deleuze e Guattari (2002, p. 88). Contudo, e apesar de muito falado, não se tem um amplo registro de seu regime de formação nos domínios da linguagem, “tanto em uma semiótica mista onde ele introduz novos momentos, quanto na semiótica pura da subjetivação onde ele se inscreve na linha de fuga para nela impor figuras deveras particulares” (Op. cit.: p. 88). Sabe-se, no entanto, que ele é o jogo das metamorfoses e de todas as máscaras, por onde se tece a natureza dos seres, a dupla natureza das coisas; ele é o misto das forças que engendram o bem e o mal, a elevação e a queda, a ascensão e o dilaceramento, a afirmação e a transfiguração, a aurora e o crepúsculo; ele é a irrupção de uma incerteza fulminante, o relâmpago alaranjado de um vívido sol de outono ofuscando a luz amarelada de uma caverna.

2.4.4 Agenciamentos Literários

No tocante aos modos de constituição dessa dupla natureza que envolve a vida de três personagens no universo da literatura (a saber: Heliogábalo, Robinson e Macunaíma), deles se diz que fazem parte de um mesmo regime de signos denominado “pré-significante” (DELEUZE e GUATTARI, 2002, p. 71), no qual os elementos percorrem uma *linha de segmentaridade* fundamental, característica do pensamento primitivo: “é preciso que um processo esteja terminado (e seu término, marcado) antes que um outro comece, e para que o outro possa começar” (Op. cit.: p. 83): É preciso que o princípio feminino esteja ausente para que Heliogábalo incorra na anarquia destrutiva de si mesmo. É preciso que Outrem esteja ausente para que Robinson opere a metamorfose solar que o conduziu para longe do humano. É preciso que a pedra Muiraquitã se perca totalmente para que Macunaíma se reconheça ele mesmo uma pedra por aqui e vá ser Ursa Maior no infinito dos céus.

Contudo, dessa segmentaridade se diz também que ela é marcada por movimentos contínuos que vão de uma coisa a outra, numa relação de co-implicação e reciprocidade. Embora seja dito que o *regime pré-significante* é formado por uma segmentaridade linear (sistema de linhagem), porém, essa linearidade não é cronológica, histórica ou evolutiva. Uma linha é feita por *agenciamentos*, que são os mapas das coordenadas traçadas entre os elementos de uma mesma série. Mas desse

mapa não se sabe ao certo aonde vai dar: ele pode ou não coincidir com a tipologia ritual ou o delírio de um povo, uma vez que todo mapa é governado pelo ingovernável dos *devires*, que são os pontos de criação em meio a um emaranhado de linhas.

“Um agenciamento em sua multiplicidade trabalha forçosamente, ao mesmo tempo, sobre fluxos semióticos, fluxos materiais e fluxos sociais” (DELEUZE e GUATTARI, 2004, p. 34). São os agenciamentos que fazem com que determinado evento (minúsculo que seja) venha a assegurar sua predominância num determinado regime de formação. Através dos mapas desse regime é possível mudar as posições dos elementos, reter suas coordenadas e dimensões, agenciá-los com outros elementos, e então teremos uma formação social, um acontecimento histórico, um personagem, uma data: No romper da aurora de um dia de março de 218, Heliogáballo é proclamado Rei e introduz a anarquia, o teatro e a poesia nos domínios de Roma. Ao fim da tarde de 29 de setembro de 1759, o Virgínie naufraga e com ele Robinson e suas promessas de conquista no Novo Mundo. No fundo do mato-virgem, no meio do medo da noite, nasce Macunaíma, herói de nossa gente, herói sem nenhum caráter, ícone do Modernismo em sua ânsia antropofágica.

Há um caráter *misto* embutido nas semióticas, suas misturas e confrontos, em que vários elementos podem coexistir e mesmo se enxertar num único caso. “Subitamente surge um fragmento de uma semiótica inesperada” (DELEUZE e GUATTARI, 2002, p. 71) sem, com isso, comprometer a harmonia do processo. O regime pré-significante (sistema de linhagem) abana para outros regimes. Há uma linha paranóica e outra passional cruzando os céus dos elementos do mapa a cada vez que os personagens ali se deslocam desgovernadamente.

De um lado, poderá ocorrer que a linha de fuga recaia sobre o deserto, ameaçando afundar-se na *consciência de si*: a forma $EU = EU$. “O par do legislador-sujeito cai em uma relação burocrática... o *cogito* se torna ele mesmo ‘cena de escritório’” (Op. cit.: p. 87-8). Veja-se o caso Robinson.

No dia milésimo do seu calendário na ilha, Robinson instituiu a si mesmo legislador e governante da Ilha de Speranza (uma tentativa de escapar à sua consciência atormentada pelo desespero, alucinação, fraqueza e solidão). O primeiro ato foi logo o de compor um grande livro de “códigos”, uma espécie de carta-regimento, a primeira *instituição normativa* que guiaria a prática dos costumes de seus habitantes. A carta foi escrita na forma de artigos e escólios, e constituída por duas partes: “Carta da Ilha de Speranza” e “Código Penal da Ilha de Speranza”. (Exemplo:

“Artigo II [da Carta]: Os habitantes da ilha devem desde que pensem, fazê-lo em alta e inteligível voz. Escólio: Perder a faculdade da palavra por falta de uso é uma das mais humilhantes calamidades que me ameaçam”. Artigo I [do Código Penal]: “As omissões à Carta são passíveis de duas penalidades: dias de jejum, dias de fofosa” (TOURNIER, 1991, p. 63; 65).

Ao criar um código normativo para avaliar e punir as ações consideradas moralmente boas ou moralmente más, por parte dos habitantes da ilha (no caso, ele mesmo e Sexta-feira), Robinson faz da sua moral o sentido de toda e qualquer existência na ilha. Por sua ordem, ninguém poderia perder a faculdade da fala, devendo comunicar-se sempre em voz alta; ninguém poderia fazer as suas necessidades naturais fora dos lugares previstos para o efeito; a sexta-feira seria o dia de jejum e o domingo, de descanso (preceitos de sua religião); somente ele poderia fumar tabaco (as punições estavam previstas de acordo com as infrações cometidas).

A moral é o remédio que cura e a ferida que marca; a ciência que atesta e a insciência que contesta; o desejo que jorra e o desprezo que destroça; uma subida ou um bem, e uma queda ou um mal. Seu punho é a própria lei: “faça-se e cumpra-se”! Designou isso do alto de sua escrivaninha, por “inspiração do Espírito Santo”, conforme lavrado no Artigo I da Carta da Ilha de Speranza: “– *Em virtude da inspiração do Espírito Santo, (...) Robinson Crusoe, nascido em Iorque em 19 de dezembro de 1737, é nomeado governador da ilha de Speranza, situada no Oceano Pacífico, entre as ilhas Juan Fernández e a costa oriental do Chile. Nesta qualidade, tem todo o poder para legislar e executar em todo o território insular e suas águas territoriais no sentido e segundo as vias que lhe ditará a Luz interior*” (TOURNIER, 1991, p. 63 – grifo no original).

Gargalhadas de Sexta-feira! Governar o quê? Legislar para quem? Quem precisa de governo ou de lei? Apenas Robinson, a quem a loucura bate à porta dos sentidos. Legislar e governar para escapar ele próprio à alucinação – única finalidade. A ilha, toda ela e Sexta-feira, não careciam de governo ou de lei que prescrevessem como e por qual condições deveriam ser e viver. A inscrição na pele de Sexta-feira não “pega”. Só podia ser piada! “Então ri, com uma gargalhada temível, um riso que desmascara e confunde a séria mentira com que se enfeitam o governador e a sua ilha administrada” (TOURNIER, 1991, p. 132). Explosões juvenis que destroem a autoridade do administrador.

Não resta outro, Robinson era o único a aplicar-lhe suas próprias leis e a sofrer suas penalidades por omissões (repetidas vezes ele foi parar no chiqueiro por causa de seus vícios e perversões). Mergulhado na sua própria moral, Robinson esqueceu-se de que há um veneno que integra a porção daquele que toma a si mesmo como medida de valor: a moral liberta, mas também escraviza; eleva, mas também rebaixa. E o avaliador se torna facilmente um tirano – ranços de uma moral dominadora que carregara consigo a duras penas.

Duplo rebatimento do sujeito: “o sujeito da enunciação sobre o sujeito do enunciado” (DELEUZE e GUATTARI, 2002, p. 84). Normalização que é ao mesmo tempo uma submissão do sujeito à sua própria consciência. Assim se faz “o paradoxo do legislador-sujeito” (Op. cit.: p. 85): quanto mais Robinson obedece às leis e enunciados de sua realidade dominante, mais ele comanda como sujeito de enunciação sua realidade mental. Ele só obedece a si mesmo; só desobedece a si mesmo. É a Robinson que Robinson se submete. E é aí que passa a linha “paranóico-interpretativo” (delírio de idéias) do regime significante: “inventou-se uma nova forma de escravidão, ser escravo de si mesmo, ou a pura ‘razão’, o Cogito” (p. 85).

Este é “o homem do subsolo” para Dostoiévski (2000), ou seja, “o Homem no homem”, uma espécie de “*Santo dos santos*” – a verdadeira doença, a desgraça maior que pode abater sobre a humanidade. Este Si mesmo é o “abismo”, o “subsolo”, o “subterrâneo”, o lugar sem fundo onde o homem é jogado por sua consciência atormentada que se rebate de um lado para o outro e acaba desaguando no grande inquisidor. Robinson chegou ao fundo do poço, ao fundo do chiqueiro dos porcos, aonde costumava enfiar-se junto à sua consciência. Pobre Robinson! Sexta-feira é a inocência (ainda que desprezível) de que necessita para emergir da lama.

De outro lado, temos a linha “passional” (delírio de atos) característica do regime pós-significante, *amor-paixão*: “o duplo passional que concerne à substância HOMEM = MULHER, sendo o duplo imediatamente a diferença de sexo” (DELEUZE e GUATTARI, 2002, p. 87), vindo a recair na relação conjugal denominada “a cena doméstica”, um *cogito* a dois em pé de guerra. Veja-se o caso Heliogábalos.

Até o ponto em que o feminino cobria o masculino e inversamente, constituindo a unidade de um princípio divino, não havia separação real entre deuses e seres, ou seja, um mesmo nome ou um mesmo deus (exemplo: Elagabalus = Sol e Lua, masculino e feminino) era a feliz contração de duas forças concebidas como que para se devorarem uma à outra. Mas no contínuo da vida de Heliogábalos, algumas

vezes os princípios estiveram fatalmente separados como “organismos determinados” (ARTAUD, 1991, p. 62), instaurando uma guerra entre o masculino e o feminino, entre Heliogábalo e suas Júlias.

Júlia Domna, por exemplo, era a encarnação mesma destes dois princípios e das suas lutas. Ela era a mistura de sexo com espírito, nunca um sem o outro. Ser rainha foi a sua única ambição, por isso, “todos os seus amantes são pessoas que servem, que servem para alguma coisa, e que a servem” (ARTAUD, 1991, p. 36). Não poupou nem mesmo seus filhos, com os quais dormia, e a quem incitou ao assassinato de um sobre o outro, Geta por Caracalla. Amou tanto a realeza e mais do que tudo, que não tendo suportado a perda da coroa, deixou-se morrer de fome. E se na história, Heliogábalo é feito por Júlias, ele próprio não escapa a esta linha passional em que a “cena conjugal” o empurra para a morte: Júlia Soemia é a beleza jovial e o amor narcisista de Heliogábalo. Fez de sua cama um reino de depravação, orgia, luxúria; um rio de menstruo e esperma correndo a jorros, e que veio a desembocar num rio de sangue a que tudo acaba. Parasita do próprio corpo, esta mãe-amante embala seu filho num leito de morte. Muitas vezes quis ele rebelar-se, sendo um rei individualista, viril, fanático, indisciplinado, mas por isto pagou com a própria vida. E talvez seja esta a sua vingança: arrastar consigo a própria mãe pelas latrinas do castelo de Roma.

Em ambos os casos (paranóico e passional), “a subjetivação leva o desejo a um tal ponto de excesso e de escoamento que ele deve ou se abolir em um buraco negro ou mudar de plano” (DELEUZE e GUATTARI, 2002, p. 90). Mas toda saída já é um paradoxo, pois, como abandonar aquilo pelo qual se vive e faz morrer? É possível puxar-se a si mesmo, abrir-se para uma nova função (“diagramática”) em que o sujeito possa servir-se da consciência e da paixão para abolir a própria subjetividade que o aprisionou e o empurrou para o abismo do Si mesmo? Certamente trata-se de um *duplo combate* que é também um duplo desvio: extrair do “pensamento-consciência” um “devir-animal” produtivo; e do “amor-paixão” um “devir-mulher do homem” afirmativo.

Este, porém, não é um “combate contra”, exterior (marca do juízo, da moral) envolvendo instâncias ou personagens separados, mas um “*combate entre*”, no qual o combatente é o próprio combate. “Combate *entre* suas próprias partes, entre as forças que subjagam ou são subjagadas, entre as potências que exprimem essas relações de força” (DELEUZE, 1997, p. 149). O *combate-contra* é aquele pelo qual

uma força procura repelir ou destruir uma outra força; ao contrário, “o *combate-entre* é o processo pelo qual uma força se enriquece ao se apossar de outras forças somando-se a elas num novo conjunto, num devir” (Op. cit.: p. 150).

O primeiro combate é uma guerra declarada contra o Outro, uma vontade de poder niilista governada pelo *juízo*. O segundo é um combate entre Si, uma vitalidade ou uma potência que consiste em duplicar cada uma das forças e relançá-las umas em relação às outras – criação de devir que é também um *existir*. Um é subtração de forças (miséria da guerra). O outro é multiplicação de forças (compostos de potência). Combates que não se dão separadamente, mas em um mesmo plano de existência com suas diferenças de grau que são os “picos de desterritorialização”. (Heliogábalo é combate-contra a ordem pública romana e combate-entre os princípios feminino e masculino. Robinson é combate-contra outrem e seus mundos possíveis e combate-entre seu processo de desumanização. Macunaíma é combate-contra a cultura civilizada e combate-entre suas próprias modulações de caráter).

“Dessubjetivar a consciência e a paixão” (Op. cit.: p. 90). Traçar o mapa da desterritorialização absoluta e positiva. Fazer cortar e correr por uma linha de vida o sangue necessário para continuar existindo. Encher-se, talvez, de uma irresponsabilidade (que é um abrir-se para o novo) como o fez Macunaíma, quando decidido a ir em busca de sua Muiraquitã na cidade grande. Ato que fez no alvorecer de uma rara manhã, contrariando o seu “– Ai! que preguiça!...” (dístico que bem poderia ser uma fórmula de Bartleby: “prefiro não”). Muito cedo, deu um pulo para chegar até a foz do rio Negro a fim de deixar a sua consciência na ilha Marapatá. “Deixou-a bem na ponta dum mandacaru de dez metros, pra não ser comida pelas saúvas” (ANDRADE, 2001, p. 39). Pelo mundo deu muitas voltas, livre e leve, sem a tal da consciência. No dia em que foi parar de novo na terra dos seus, lembrou de ter deixado ali perto a consciência na ilha de Marapatá. Foi lá buscar. Que consciência que nada! “Jacaré achou? Nem ele. Então o herói pegou na consciência dum hispano-americano, botou na cabeça e se deu bem da mesma forma” (Op. cit.: p. 142).

2.4.5 A Semiótica dos Afetos

Percorrer uma semiótica do ponto de vista de uma *função diagramática*, significa que “não basta um falar tresloucado” (DELEUZE e GUATTARI, 2002, p. 95) para que o “Eu penso” e o “eu te amo” se afastem ou se transfigurem num viver produtivo. Deleuze e Guattari advertem que a permanência ou não de um “eu” neste ou naquele regime de signos não é a garantia de que a subjetivação esteja suplantada: por um lado, pode-se não dizer mais “eu”, sem que se consiga ultrapassar o regime de subjetivação; de outro lado, pode-se continuar dizendo Eu, e já estar num outro regime onde o sujeito e os pronomes pessoais funcionam apenas como ficções. Muitas vezes é necessário um tratamento de choque, do tipo “Chega! Você me cansa!” (Op. cit.: p. 96), para que se encontre sua própria linha de fuga, experimente outros lugares, outros regimes, outros modos de vida.

Uma função diagramática possibilita deslocamentos entre as semióticas, indo de um conceito ao outro, de um personagem ao outro, não apenas em função das semelhanças que atravessam um mesmo regime de signos (neste caso, a *segmentaridade*, cuja lei é a das linhagens), mas por força de uma *polivocidade* das formas de expressão (um conjugado de gestos, ritmos, danças, ritos, vozes, etc.) em sua ligação direta com as forças naturais que colocam o território todo em combate permanente, *sem mediação do significante* (ou seja, sem a busca obsessiva do que isto significa ou quer dizer).

Uma segmentaridade é uma polivocidade. Os seres todos, os deuses todos existindo em composição anômala, animados que são por um destino que não é senão o pressentimento do que virá (baralho egípcio, visão de um mundo novo). Uma tal semiologia “não tem necessidade de compreender para combater, é inteiramente destinada, por sua própria segmentaridade e sua polivocidade” (Op. cit.: p. 69). Seu combate se dá nos próprios territórios de onde cada signo é extraído, ou por codificações “naturais” que operam sem signos – características das formações primitivas. É esta ligação imanente com o natural (terra e território) que impede o significante de aparecer enquanto sistema de redundância, ou segundo uma pretensão universalista de a tudo explicar por meio de uma cadeia a qual Deleuze e Guattari (2002) denominaram “significância e interpretose’ [que] são as duas doenças da terra ou da pele, isto é, do homem, a neurose de base” (Op. cit.: p. 65).

Em um regime de signos, o que menos importa é traçar coordenadas para obter a analogia das coisas, ou seja, aqueles graus de semelhança que as identificam entre si e as colocam num mesmo patamar de comparação. Interessa, isso mais, perceber as diferenças que saltam ou os “graus de desterritorialização” entre os níveis, e as forças que fazem com que cada personagem ou conceito seja uma singularidade, uma intensidade particular. É aí que tudo começa, que o novo se faz criação e esta, multiplicidade.

O importante são as combinações e as degradações que se formam na esteira das relações. Em termos lingüísticos, poder-se-ia dizer, com Deleuze e Guattari, que não há uma razão para delimitar uma temporalidade histórica e cronológica a uma semiótica, do mesmo modo que não há critérios para identificar este ou aquele regime de signos com determinado povo. É que toda semiótica é atravessada por devires, que são os fluxos de vazamento a escoar por entre os enunciados de ponta a ponta. “Não existe semiologia geral” (DELEUZE e GUATTARI, 2002, p. 92), entendida como um sistema absolutamente fechado em si mesmo; o que há são domínios relativos de cada regime (um em relação ao outro) sempre que os elementos se cruzam para compor novas séries. Dizemos, ao invés, que existem tantos regimes de signos quanto são as misturas e as desagregações que incidem sobre eles. “Qualquer semiótica é mista, e só funciona assim” (Op. cit.: p. 91), dispersa em um jogo infinito das séries que não cessam de deslocar-se no interior do plano.

Chamamos “*diagrama*” a esse jogo infinito de ligações cuja circularidade dos componentes no plano de consistência já implica uma relação contínua de transformações, intercâmbios, conversões, saltos, quedas e subidas. O que caracteriza um *diagrama* de forças – asseguram Deleuze e Guattari (2002, pp. 99-107) – não é aquilo que dele resulta (a forma resultante do cruzamento disto e daquilo), pois não existe uma lógica proposicional a governar suas funções, muito menos uma dialética a sintetizar seus encontros. O que caracteriza um diagrama é, ao contrário, o movimento contínuo dos agenciamentos, isto é, o movimento contínuo das “máquinas” que põem o sistema todo a funcionar em meio a picos de desterritorialização, que são os intervalos da criação – é ali que tudo se agencia e se constrói.

Um diagrama é assim duplamente composto: por mutações de forças, as quais não cessam de travar entre si um combate; e por atualizações de formas, uma certa regularidade e captura dos enunciados em meio aos estratos, os quais em seguida escapam por outras vias de intervenção. Ambos, movimentos de um *conti-*

nuum que vai ao infinito e em todas as direções, de modo que não existe nesse “*continuum* de intensidades” qualquer oposição entre estrato e diagrama, espaço estriado e espaço liso, formas e forças. Tudo se dá num mesmo plano de composição, regido por uma relação de pressuposição recíproca dos elementos (embora cada um seja irreduzível um ao outro). Diagrama: movimento curvilíneo das linhas singulares em meio aos estratos (dos quais não se separa, mas dele se distingue radicalmente); duplo de forças que não cessa de ser arrebatado pelo “Fora” – um “princípio plástico”, para Nietzsche; uma “genitalidade” do pensamento, para Artaud; uma “espessura” ou um “oco”, para Foucault; uma “torção” ou uma “inflexão”, para Deleuze; potências ou forças a mover a roda do universo, a roda da criação.

O movimento de um diagrama leva a crer que “por detrás’ dos enunciados e das semiotizações, existem apenas máquinas, agenciamentos, movimentos de desterritorialização que percorrem a estratificação dos diferentes sistemas, e escapam às coordenadas de linguagem assim como de existência” (Op. cit.: p. 107). Não há, entre os enunciados, uma estrutura de significância da qual decorreriam significados e interpretações sob uma cadeia de redundâncias. O que existe, no diagrama, é uma circularidade dos componentes (gerativo, transformacional, diagramático e maquínico) – segundo uma classificação de Deleuze e Guattari (2002, p. 105) –, mas seu movimento é constituído por um “*continuum* de intensidades” (não significante) que vai de um pólo de estratificação a outro de desestratificação e vice-versa, pólos distintos entre si, porém, inseparáveis no interior do plano.

“Efetuação” e “contra-efetuação” do processo. Uma fugacidade que assegura ampla mobilidade às semióticas e aos processos de criação. Os movimentos que ocorrem no interior de um plano não incidem sobre binarismos (ou isto ou aquilo; isto contra aquilo); são devires que surgem por escapadas e saltos de um ao outro (isto *e* aquilo; isto *com* aquilo) num mesmo plano de composição.

A questão da criação não consiste em eliminar os estratos (Foucault mostrou, inclusive, que é por uma regularidade e permanência dos enunciados em uma determinada formação lingüística que uma analítica se faz possível). Não se é nem mais nem menos criativo simplesmente declarando-se um inimigo mortal da ordem, dos estratos, dos sistemas organizados (basta lembrar que uma criação num domínio qualquer seja das artes, das ciências, da filosofia, da literatura, etc., não se faz à revelia dos planos fixos, que são as voltas ou as reterritorializações necessárias até novas escapadas). É preciso, isto sim, como mostraram Deleuze e Guattari

(2002), “fazer bascular o agenciamento mais favorável: fazê-lo passar, de sua face voltada para os estratos, à outra face voltada para o plano de consistência ou para o corpo sem órgãos” (p. 90).

É justamente esta “*variação*” o que caracteriza o conjunto da *Pragmática* (o elemento de base, a concretude da qual dependem os regimes de signos, os enunciados e toda a linguagem), ou seja, um *procedimento* que consiste em “conjuguar os processos de desterritorialização, para reencontrar um plano de consistência que se insere nos mais diferentes sistemas de estratificação, e que salta de um ao outro” (Op. cit.: p. 104). A consistência desse plano não condiz com uma idéia de estrutura ou totalidade do conceito, pois ela é feita muito mais por desestabilizações das linhas e dos elementos das séries do que por acomodações e novos equilíbrios (aliás, é isto o que caracteriza o pensamento da diferença, margem dos movimentos de “desterritorialização” e “reterritorialização”). É por aí que o novo passa, como um “*clarão*” que a tudo arrasta. Diante dele tudo o que se tem a fazer é seguir esses fluxos de devires que não cessam de se deslocar infinitamente, devires que não se sabe aonde nem como vão desembocar. *Passagens no vácuo*.

2.4.6 Tudo é uma Questão de “Variação”

Sacudir as séries todas de alto a baixo, por todos os lados, desestabilizando a própria ordem do pensar. Não basta apenas “reconhecer o mundo das hierarquias, [é preciso] ao mesmo tempo atravessá-las por essas praias de imanência que as abalam mais do que as abalaria colocá-los diretamente em causa” (DELEUZE, 1985, p. 1). O importante é criar *mezzo* entre os níveis, perfurar os labirintos dos mundos e suas camadas; complicar as coisas todas num mesmo tecido para fazê-las explicar o todo; criar perspectivas as mais diversas que vão de um campo a outro; percorrer os espaços de dissonância entre os timbres de uma mesma canção. “Desenvolver uma arte dos intervalos” (PARADIS, 1991, p. 38), que é o mesmo que elevar à potência *n* o universo e suas combinações.

Variação – ao modo de Deleuze e Guattari (2002) – é uma arte que só se consegue *dobrando* a flecha do pensar sobre si mesma; uma diferença de grau que é como a magia de viver perigosamente nos intervalos da criação. Trata-se de um *duplo movimento* que não supõe a abolição dos estratos (que são os sistemas fixos

do mundo, do pensamento), mas implica o ato de perfurar gravemente os estratos até um ponto de vazamento a fim de que deles escoem algo fluido, liso ou maleável.

De Deleuze e Guattari, algumas lições: a questão da diferença não está em opor isto ou aquilo, mas em combinar isto e aquilo. Nada existe por si mesmo que possa suprimir por completo a série que o gerou. Tudo é uma questão de combinação (mistura das séries) e de predominância (de uma ou de outra), que são as duas faces dos processos fugazes da criação. Por que pensar os conceitos como totalidades fixas? (estratos como zonas de capturas indesejáveis à criação, linhas de fuga como fluxos de liberdade favoráveis à criação?) – mesmo uma linha de fuga pode traçar o seu próprio ponto de abolição e desviá-la para o abismo, o buraco negro, a desterritorialização absoluta e negativa.

A *dobra*, segundo Deleuze (1991b), é um movimento curvilíneo, ao mesmo tempo “interior” e “exterior” do mundo e da alma, e que vai da “inflexão” do mundo (atualidade) à “inclusão” na alma (virtualidade), segundo uma “lei das curvaturas” (DELEUZE, 1991b, p. 51). É a essa “inflexão” ou “torção” ao infinito, do mundo e da alma, que Deleuze chama de “dobra” (p. 51). *Inflexão e inclusão*: o duplo movimento da dobra, a um só tempo distinto e inseparável. Dobra “é todo o dentro que se encontra ativamente presente no fora” (DELEUZE, 1998, p. 160), é essa “espessura” ou “oco” (p. 173) composta por variações e modulações, guiada ao sabor das harmonias e das mutações que não cessam de fazer surgir “a fenda” para o novo. Dobra: a capacidade que tem o pensamento de engendrar seu próprio “fora”, isto é, um pensar novo; uma linha diagonal que se traça entre os dois mundos – caminho da criação.

No interior deste pensar, existem tantos tipos de dobras quanto uma infinidade de mundos que se pode criar: as dobras do corpo, as dobras da alma, as dobras da terra, as dobras do estado, etc. Tudo se “*dobra*”, se “*desdobra*” e se “*redobra*” (DELEUZE, 1991b) em cada interior e exterior, em cada mundo e alma, formando um envolvimento recíproco segundo a ordem e a harmonia das coisas. As dobras estão em todo lugar, afinal, elas constituem o próprio mundo (o que leva Deleuze a considerar que ainda permanecemos leibnizianos).

As dobras vão ao infinito cada vez que cruzam em ziguezagues e vaivéns as definições desses mundos, formando uma perspectiva particular, um “ponto de vista”. O interior de uma dobra não se limita à noção de fechamento, “clausura” ou “confinamento”. Pensado por Leibniz (em sua *Monadologia*) como um dos seis tra-

ços da linha barroca, a “mônada” seria como um compartimento “sem porta nem janela” pelas quais algo possa entrar ou sair; “um *fundo sombrio*: dele ela tira tudo, e nada vem de fora ou vai para fora” (Op. cit.: p. 54) – o que não significa que não haja um intercâmbio com o exterior; mônadas são espessuras cujas decorações internas formam “um puro interior”, iluminado que é por uma luz que não se deixa entrever, mas que lhe chega de fora apenas por orifícios muito bem pregueados, os quais nada penetra.

As dobras são responsáveis por estabelecer as relações da alma e do corpo em “um mundo de dois níveis” (a “casa barroca” de Leibniz) com rotações infinitas do alto sobre o baixo. No nível alto, temos as almas, todas diferentes, onde cada uma exprime o mundo de um ponto de vista singular através de seus vetores internos de concavidade; as almas são como mônadas, fechadas em si, elas não exercem ação umas sobre as outras porque são possuidoras de um fundo próprio composto de uma infinidade de percepções, as quais somente uma parte se eleva ao limiar da consciência. Este é o *plano das mônadas*, um plano infinitamente diversificado, luminoso, possuidor de um conjunto de forças primitivas interiores que operam a partir de uma regra da convergência das séries em seus movimentos de dobra ao infinito. No nível baixo, temos a matéria orgânica e inorgânica, o nível dos corpos, um plano submetido às forças derivativas (elásticas e plásticas) que engendram o movimento curvilíneo por onde os corpos se comunicam de proximidade em proximidade até ao infinito e em todas as direções. É o *plano de coordenadas*, feito de matéria e agregados, onde vetores extrínsecos de gravidade (operando segundo as leis do mecanismo) são o que definem a posição de equilíbrio de um corpo em seus movimentos de fluxos contínuos.

Interior e exterior, alto e baixo, fundo e paisagem, profundidade e superfície. Tudo formando um só e mesmo plano plenamente diversificado entre si, compondo uma harmonia universal, o “Universo do pleno”. Nisto consiste a Monadologia leibniziana: um mundo único e relativo para o qual o jogo divino não cessa de jogar com as séries que o constituem; “um labirinto em camadas” cuja distribuição nomádica remete a uma arte do intervalo e da criação do novo (o que leva Deleuze a considerar que a “Monadologia” de Leibniz se duplica com uma “Nomadologia”: “a música continua sendo a casa, mas o que mudou foi a organização da casa e sua natureza” (DELEUZE, 1991b, p. 228).

A dobra da alma e do corpo. Esta é a dobra que faz passar através dela todas as dobras – dobras que se desenham como mapas de passagem entre regiões ao mesmo tempo distintas e inseparáveis, assegurando um *vinculum* com a harmonia do universo. Nisto consiste o movimento das dobras: “do mundo à sua inclusão na mônada, da mônada e seus predicados à percepção, da percepção à relação de semelhança” (PARADIS, 1991, p. 31); um movimento de rotação que vai ao infinito, atravessado por modalidades de bloqueamento e de passagem (intervalos) entre dois registros de um mesmo mundo. Importante: é preciso sempre “colocar o mundo no sujeito, a fim de que o sujeito seja para o mundo”, observa Deleuze (DELEUZE, 1991b, p. 51), é preciso assegurar vivacidade ao processo, pois é a cada vez que as linhas da dobra se cruzam formando uma *diagonal*, que uma perspectiva, uma variação ou um ponto de vista acenam como potências de criação.

3.

Theatrum Anthropophagicum

[alusões ao teatro da crueldade]

3.

THEATRUM ANTHROPOPHAGICUM

[Gn 32. 23-33 – Noite da travessia]



A luta de Jacó com o anjo

[3.1]

ALUSÕES AO TEATRO DA CRUELDADE

Máscaras existem para nada esconder. Enquanto superfícies de inscrição, elas não constituem o reflexo ou o avesso deformado de algo latente que, de algum modo, se haveria de esconder na materialidade do rosto. Máscaras não servem sequer para esconder um rosto, pois este nem mesmo existe. Máscaras não são disfarces ou meros adereços que, uma vez utilizados, poder-se-ia simplesmente descartá-los dado o cumprimento de sua função. Em seu teatro de apresentação, as máscaras são simplesmente o que são: máscaras de máscaras. Metamorfoses do corpo que já implicam metamorfoses do espírito. Monumento vivo de um evento que salta independentemente dos roteiros estabelecidos para sua apresentação. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. – para lembrar o nosso Oswald.

Um jogo de impessoais, é o domínio das máscaras. “E o estranho é que nessa despersonalização sistemática, nesses jogos de fisionomia puramente musculares, aplicados sobre os rostos como se fossem máscaras, tudo produz o efeito máximo” (ARTAUD, 1999, p. 61). Uma “metafísica em atividade”, como para Nietzsche e Artaud, no sentido de que o jogo teatral das máscaras conduz o pensamento a assumir atitudes profundas, estranhas a si mesmo; metafísica que envolve “todo esse amontoado compacto de gestos, signos, atitudes, sons, que constitui a linguagem da realização da cena” (ARTAUD, 1999, p. 44). Por meio dessa linguagem, ao mesmo tempo física e poética, que constitui a metafísica das máscaras, somos lançados ao limiar de uma outra arte – “uma ligeira, zombeteira, divinamente imperturbada, divinamente artificial, que como uma clara chama lampeje num céu limpo! Sobretudo: uma arte para artistas, somente para artistas!” (NIETZSCHE, 2001, p. 14).

No teatro da crueldade, não é apenas o rosto que é devastado pelo império das máscaras. O sujeito mesmo desaparece: sem rosto, sem corpo, sem identidade.

Em cena, apenas “as dez mil e uma expressões do rosto consideradas em estado de máscaras” (ARTAUD, 1999, p. 108), por meio das quais engendramos um “uso polívoco” da linguagem, isto é, um dizer não mais remetido a um “querer-dizer” ou a um significante, mas somente, a um acontecer das falas que se improvisam. Nesse teatro das metamorfoses, se alguma coisa retorna é somente o extremo, o excessivo, pois, as máscaras mesmas, estas já se desfiguraram pelo uso excessivo e anárquico que delas fizemos. Na linguagem desse teatro, o corpo é deslocado de sua própria história, e se torna extemporâneo, intempestivo, desenraizado, desorganizado. (Ecos de uma arte teatral intensificada por Carmelo Bene, e a dinâmica do “corpo devastado”, e pelo “corpo obscuro”, erigido por Zé Celso Martinez).

Os atos desse teatro se fazem por um deslocamento espaço-temporal, e uma “postura-impostura” corporal que desarticula a organização do corpo atuante. Uma teatralidade que atravessa e restaura a “existência” e a “carne”. Teatro da existência. Teatro da carne. “O teatro da crueldade não é uma representação. É a própria vida no que ela tem de irrepresentável” (DERRIDA, 1995, p. 152). Aqui, a questão colocada por Artaud será sempre a do espaço. Tem de haver um espaço (teatral) onde as formas não se separem de suas manifestações, onde o conceito não separe as coisas de suas idéias, onde a força de ter fome se expanda até a criação de novas formas, servindo de alimento da força – Teatro da Crueldade. “Idéias na carne. Carne nas idéias! É disso que os abusadores de idéias precisam” (GALENO, 2005, p. 145). Nessa busca, Artaud certamente não deixou de revisitar as memórias olfativas inscritas no corpo do louco, do filósofo, do artista, do anarquista político.

O teatro da crueldade não procede por uma destruição irresponsável da arte. Bem ao contrário, ele vai à arte no intuito de desorganizá-la em seu sistema fechado (o teatro entre quatro paredes, com ator e espectador), para destituir o conceito “imitativo” da arte, e para “desorganizar a figuração da imagem do corpo no interior do corpo social, não objetivando o martírio em si, mas para melhorar e destruir os mecanismos da imagem do corpo e do texto como princípios organizadores” (MANGANARO, 2004, p. 82).

Apesar de tudo o que ele devasta em sua passagem, o teatro da crueldade não é o símbolo de uma destruição gratuita, inseqüente ou um “vazio ausente” perante os princípios universais da arte clássica. Contra essa infeliz idéia, Artaud bradou arduamente, afirmando que “o verdadeiro teatro nasce, como aliás a poesia,

mas por outras vias, de uma anarquia que se organiza, após lutas filosóficas que são o lado apaixonante dessas primitivas unificações” (ARTAUD, 1999, p. 52). Em alguma medida, o teatro da crueldade é sim um assassinio da arte, mas para que ela própria renasça e ganhe a sua “imortalidade real”. Ele é a tragicidade da vida e a vida tornada trágica, para além da representação. Ele é o rigor e a crueldade que tornam o teatro possível, à medida que faz entrar no espírito, através da pele, a metafísica de uma arte tão existente quanto necessária.

Vida trágica! Arte trágica! Pois o que é a crueldade, nesse sentido, senão esse “não” categórico do desejo sobre si mesmo; essa implacável vontade que não se deixa perecer; essa força criadora que, diante do risco da morte iminente, quer continuamente viver; esse triunfo e essa elevação do desejo contra tudo o que em nós se torna fraco e mesquinho, moribundo e miserável. Aqui, a crueldade ganha um uso novo e afirmativo: “crueldade no sentido de apetite de vida, de rigor cósmico, e de necessidade implacável, no sentido gnóstico de turbilhão de vida que devora as trevas, no sentido da dor fora de cuja necessidade inelutável a vida não consegue se manter” (ARTAUD, 1999, p. 119). Portanto, a essa acepção da palavra crueldade se segue a de vida e também a de necessidade, indicando sobretudo que o teatro é ato e emanção, magia e vibração.

Por meio dessa outra crueldade (muito mais um rigor e uma arte de si), não nos tornamos assassinos ou algozes, ao contrário, nos tornamos a nossa própria salvação. Pois a arte é regida sobretudo por uma força que quer viver: uma vontade que transmuta o risco de morte em potência afirmadora da vida. Sublime momento da criação! “A arte, como milagre, é o momento em que somos lançados para fora da espera, miséria habitual do homem, provendo a presença do instante que se resolve em NADA, outro nome da beleza” (GARCIA, 2005, p. 165). E o Teatro da Crueldade é esse artifício que emana do desejo como ordenamento e ofício da criação – e, por isso mesmo, uma “metafísica”, uma força, uma devoração.

[3.1.1]

Primeiro Ato

A CENA MONSTRUOSA

Se no tempo, como no espaço, tivesse havido um batalha nas proporções da que sucederá a seguir, certamente os homens teriam recuado em muitas das suas investidas de travar guerra uns contra os outros (fato que transcorre com muita freqüência em nossos dias). Pois é de um tempo outro que nos chega essa maldição. Do meio da tempestade, de um rasgo no firmamento ou das profundezas da terra, *eles* chegaram, como o destino, os arrasadores da paz e da concórdia. Orgulhosos e valentes, são *eles* os “brinquedos” com que Deus passa o tempo a tramar os seus planos de vingança contra os homens. Maldito o dia e a noite em que foram criados, esses monstros!

O primeiro deles, *Leviatã*, o temível monstro regente das águas, guardião dos desígnios de Deus. Dúvidas há quanto ao que seja: dragão, serpente, crocodilo. Mas que importa! Em toda a terra, contra ele nada pode, nem humano nem divindade. Apenas Deus é o seu único regente dominador. O coração cruel do *Leviatã* não cogita medo; é duro como uma pedra ou rocha. Somente os antigos feiticeiros conseguem dominar o monstro em suas forças do mal. (Ante as desgraças que se abateram contra Jó, o injuriado servo de Deus, muitas vezes rogou ele que os feiticeiros fizessem o monstro devorar a noite em que veio a nascer: “Que seja amaldiçoada [esta noite] pelos feiticeiros, aqueles que têm poder sobre o monstro *Leviatã*!” [Jó, 3. 8]).

Originalmente, *Leviatã* foi criado macho e fêmea como todos os outros animais. Porém, quando ficou evidente que um par desses monstros poderia aniquilar toda a terra com a sua força, Deus matou a fêmea e a conservou em salmoura até o momento em que sua carne seria necessária. Tão imenso é o *Leviatã*, em força e estatura, e maravilhosamente formado, que ninguém, no mundo inteiro, jamais ousou desafiá-lo sem sair ferido. Brinquedo preferido de Deus, o monstro *Leviatã* trata, a contento de seu criador, com impiedosa crueldade aqueles que ousam en-

frentá-lo. Não há dúvida: entre todas as feras orgulhosas ele é rei! E quanto a isso, as barbatanas do *Leviatã* se igualam às barbas respeitadas do seu criador.

O segundo monstro é *Behemoth*, criatura de força colossal, regente dos animais da terra, criado por Deus para lhe servir no grande dia da batalha dos fins dos tempos. Behemoth foi criado como qualquer homem ou espécie vivente sobre a terra. “Olhe para o monstro Behemoth, que eu criei, como também criei você. Ele come capim como o boi, mas veja quanta força tem e como são poderosos os seus músculos!” (*Jó*, 40. 15-16). *Behemoth* é a mais espantosa criatura de Deus, feita para gerir os “filhos do orgulho”. Por toda a terra recobre o seu olho e a sua força: nas montanhas, nos espinheiros, no brejo, nos salgueiros do ribeirão... Se alguma criatura o desafia, não há como fugir dele, nem como vencê-lo. Se há uma enchente, ele não se assusta; é grande o suficiente para que o seu focinho não fique submerso na água. Então, em toda a terra quem é capaz de agarrá-lo ou cegá-lo ou prender o seu focinho numa armadilha?

Na mitologia bíblica, uma primeira batalha entre os monstros ocorre por meio das investidas de seus legítimos representantes: Deus, o onipotente e justo, é o monstro *Leviatã*. Jó, o servo orgulhoso e injuriado, é o monstro *Behemoth*. E tudo por intriga de Satã, que pôs Deus a duvidar da sinceridade e obediência de Jó, seu servo muito respeitoso. Estava Jó e sua família a levar uma vida de bondade e servidão a Deus, quando em certa ocasião o Satanás, que havia se infiltrado no meio dos servidores de Deus, pôs-se a confabular contra Jó por ciúme e inveja.

A grande questão que Deus impõe a Jó, é também a sua medida de força: “Será que a sua força pode ser comparada à minha? Mostre agora que é valente e responda às perguntas que lhe vou fazer. Será que você está querendo provar que sou injusto, que eu sou culpado, e você é inocente? Será que a sua força pode ser comparada com a minha? Será que você pode trovejar com voz tão forte como eu? Se você pode, então vista-se de glória e grandeza e enfeite-se com majestade e esplendor.” (*Jó*, 40: 6-10). A valentia de Jó seria suficientemente capaz de desafiar a Deus (igual a agarrar o monstro Behemoth ou a enfrentar o monstro Leviatã, coisa que ninguém, no mundo inteiro, jamais conseguiu fazer)?

Na cena monstruosa, é assim que os papéis se subdividem: Deus, o onipotente (*Leviatã*), enfrenta Jó, o orgulhoso (*Behemoth*) / Jó, o servo temente, enfrenta os seus três amigos, os difamadores de Deus. Na batalha do “bem” contra o “mal” (um bem que jamais se aparta de seu mal, posto que é um fascínio e um exi-

bicionismo emanados do amor-próprio orgulhoso de si – como na luta vitoriosa de Jacó com o anjo: o face a face de Deus), coube a Jó, o injuriado por Satanás, recolher-se em modéstia e reconhecer, a contragosto de seu orgulho, seus acusados erros, e humildemente arrepender-se por Lhe haver afrontado tão levemente. Do alto da sua miséria, Jó testemunhou a fúria de um Deus vaidoso e austero para com os seus servos – mesmo os mais humildes entre eles. As feridas internas de Jó sangram, e sangram bem mais do que as chagas abertas em todo o corpo.

Deus dá! Deus tira! Também esta é uma doutrina da resignação. Assim foi com Jó, assim foi com Leviatã. Ao primeiro, compensou as perdas com tudo em dobro; ao segundo, destinou sua melhor porção para servir de iguaria aos justos no mundo porvir. A ambos derrotou, mas não sem a ajuda de terceiros: à petulância de Jó, contra-atacou com Satanás, o mensageiro da maldade; ao crocodilo Leviatã, enviou anjos guerreiros, em seguida, Behemoth, o hipopótamo, com quem travou duelo até a morte de ambos: Behemoth, esmagado por um golpe das barbatanas do Leviatã; Leviatã morto por um açoite da cauda do Behemoth. (Assim é que as mãos de Deus se conservam limpas e Ele pode então gozar de sua infinita bondade – celebra o texto sagrado).

A recompensa de Jó por fim chega, mas não sem um ar de lição: Deus repreende os amigos de Jó por terem defendido idéias erradas a seu respeito, e restitui a Jó tudo em dobro do que perdera, por ser ele um homem bom e honesto, e jamais haver pecado mesmo em sua impaciência e incompreensão ante o seu sofrimento. Muitas vezes interpelado por Deus, simplesmente respondera: “*prefiro ficar calado*”. Por conservar sua fé no seu Deus, soberano e justo, Jó dispensou-o da culpa por toda a desgraça e sofrimento, e resignou-se: “Se recebemos de Deus as coisas boas, por que não vamos aceitar também as desgraças?” (*Jó, 2: 10*). Por fim, reconheceu que os homens não podem compreender tudo, nem explicar a razão por que às vezes também os inocentes sofrem. “Com o seu sopro, Deus limpou o céu e, com a sua mão, matou a Serpente fugitiva” (*Jó, 26: 13*). Vitória dos céus!

Na mitologia hobbesiana, engendra-se uma segunda batalha entre os monstros. *Leviatã*, o crocodilo, é o símbolo mor do poder do Estado. *Behemoth*, o hipopótamo, é a besta infame, símbolo da guerra civil. Imagens de um *teatro mitológico*

real (ou, teatro da produção do poder) erigido às custas do sofrimento de muitos e regido segundo os mandamentos das Sagradas Escrituras. Da cena celestial à cena social e política, o teatro hobbesiano se institui como a representação incondicional dos súditos por seu soberano. Teatro tornado superfície de inscrição sobre a qual se rebate todo o sistema político e social. Teatro que opera como *dobra* da força de um poder em que não há um “dentro” ou um “fora”, à medida que todos já se implicam intimamente, que os atos dos súditos reeditam os atos do rei, e os atos do rei não mais se destinam à contemplação, somente à eficácia da produção.

Em Hobbes, o *Leviatã* aparece como metáfora central do *corpus* político e social. Ele é o poder possível e necessário que se impõe sobre os homens vãos. Ele é a *matéria* e a *forma* de uma República Eclesiástica Civil, formada por todos os corpos dos seus súditos – corpos absolutamente matáveis sobre os quais se imputa a soberania de um direito de vida e de morte (*vitae necisque potestas*) conforme o julgar necessário. Aos súditos, por sua vez, compete não a faculdade de desobedecer, mas de resistir à violência exercida contra a sua pessoa. Eles são as células por onde corre o sangue e o veneno contra o poderoso *Leviatã*. É entre os súditos que vive *Behemoth*, o monstro infame da guerra civil.

Das mãos do criador – o homem, o segundo artífice da natureza – se erguem os dois monstros: *Leviatã* e *Behemoth*. O primeiro proverá a paz e a justiça entre os homens. O segundo travará batalha contra o Estado pelo desejo de soberania. É chegada a hora do *animal artificial* mostrar força e valor. Maquinar a razão de modo que ela reine soberana: instituir um Estado coercitivo, de força onipotente, que pelo poder outorgado a um indivíduo soberano e justo seja ele, em força e espírito, comandante e legislador de todos os homens: um “Deus Mortal”, o qual está abaixo apenas do “Deus Imortal”, senhor de todas as coisas; um deus artificial, o artífice das leis que irão reger o funcionamento de toda a máquina social. É ele, o *Leviatã*, o cão-Estado, a muralha sobre a qual se edifica a construção da vida civil. O soberano enfrentará não menos que *Behemoth*, o monstro orgulhoso dos súditos em suas disputas intestinas pelo poder.

E aqui está, o soberano *Leviatã*, em pleno limiar da “reta razão”, a exercer o seu poder de mando sobre a vida dos seus súditos (o qual implica um direito natural de fazer qualquer coisa em relação a qualquer um, e isso inclui o direito de vida e de morte sobre a população: *a vitae necisque potestas*). É nesse intervalo entre a vida nua e a vida social, que o monstro *Leviatã* faz seu ninho e reproduz. É na pes-

soa do soberano que o paradigma do *homo sacer* (aquela vida matável e insacrificável) inscreve a sua marca como besta fera, homem-lobo. Nele, a violência se reedita em forma de tirania, um absolutismo que decide o destino de seus súditos.

Por meio do soberano, o espaço da comunidade política mantém um estreito liame com a vida nua – ambos constituindo-se como *estado de exceção*: “a lei está fora dela mesma”, ou então: “eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei” (AGAMBEN, 2002, p. 23). É neste ponto que o limiar de ambos se cruzam: a figura monstruosa do *homo sacer* avança desmedida e reedita a vida nua e primitiva do homem lobo do homem: ele, ao mesmo tempo, uma besta-fera e um habitante estável na cidade: “lupificação do homem e humanização do lobo” (p. 112). Um limite em que a vida natural (*zoê*) é incluída no ordenamento político (*bíos*) unicamente sob a forma de sua exclusão, fazendo do estado de natureza uma política e, desta, uma via natural para o *estado de exceção*. Nas sociedades modernas, a vida nua é incluída no ordenamento social apenas como exceção, e nesse mesmo ponto ela é abandonada e banida: primeiramente, ela é uma “exclusão” (que é, na mesma medida, uma implicação ou uma “inclusão”) da vida nua; e de exceção que é por princípio, ela imediatamente se converte em regra geral das sociedades modernas – o “estado de exceção”.

A identidade entre estado de natureza e violência (*homo hominis lupus*) configura aquilo que, segundo Hobbes, justifica a necessária constituição do poder soberano. Mas a violência não é exclusividade do universo dos súditos (onde reina a razão natural); ela sobrevive especialmente na pessoa do soberano – cuja razão legisladora e o poder supremo de sua vontade lhe asseguram o direito de decidir sobre a vida e a morte da população – daí a condição monstruosa da soberania. O limiar de indistinção entre natureza e cultura, violência e lei, vem a constituir a específica violência soberana, seu absolutismo sangrento. E é por meio dele que a soberania opera um englobamento do estado de natureza na vida social (e não sua total dissolução). Aqui, uma reformulação: o estado de natureza não corresponde propriamente a uma “época real”, cronologicamente anterior à fundação da Cidade – conforme advertiu Agamben a propósito das formulações de Hobbes –, mas um princípio interno ao Estado, uma “zona de indiferença e de trânsito contínuo entre o homem e a fera, a natureza e a cultura” (AGAMBEN, 2002, p. 115), um limiar que se revela no momento em que se o considerava como já tendo sido dissolvido – ele próprio, um “estado de exceção”.

No processo de formação do Estado moderno, o soberano conserva (e não abandona) seu direito natural de fazer aquilo que sua vontade ordenar em relação a qualquer um, e tal é o fundamento da soberania: o direito de punir (*jus puniendi*). Ao soberano, esse direito não é simplesmente *dado* pelos súditos, mas a ele é *deixado*, pois, ao abandonar os próprios, deixaram-lhe o poder de fazer do seu direito um uso oportuno e irrestrito para a preservação de todos, e isso inclui um poder de vida e de morte sobre a população (*a vitae necisque potestas*). Nele, a vida aparece originariamente como “contraparte de um poder que ameaça com a morte” (AGAMBEN, 2002, p. 95), mas uma morte sem efusão de sangue, que não deve ser confundida com o poder de matar. Contraparte de um poder que indica o limite através do qual a vida pode existir, isto é, as suas condições de possibilidade.

O mito genealógico da soberania não designa de modo algum o poder soberano em sua origem, mas o incondicional poder *do* soberano sobre os seus súditos (daí sua derivação no *pater potestas*): um poder que na relação pai-filho é absoluto, e que se aproxima a um direito de expor o filho varão à morte e ao abandono sem as formas sancionadas pelo rito. Assim configurado, é na *vitae necisque potestas* (a vida exposta à morte) que reside o elemento político originário da soberania moderna. Da vida natural à civilizada, do animal ao humano, da besta fera à vida social, esse é um limiar que se forja sem jamais abandonar suas extremidades, mas delas faz surgir a verdadeira *exceção* (“inclusão exclusiva da vida nua no Estado”): regra do Estado moderno. Nela, paradoxalmente, vida e morte se penetram sem se pertencerem. É nesse limite que sobrevive o estado de natureza (ou a vida nua) pulsando no soberano como um demônio, em “estado de exceção”.

Aqui, a passagem da vida natural (*phýsis*) à vida social (*nómos*) como política – via contrato – é plenamente confiscada (a não ser que o Estado tome a forma do *bando*, isto é, uma unidade não-estatizada e pseudonatural, que habita uma zona de indiscernibilidade entre *nómos* e *phýsis*, simultaneamente, atrativa e repulsiva, e que liga os dois pólos da exceção: a vida nua e o poder soberano). E em termos das relações políticas e dos espaços públicos que alvejamos problematizar nos tempos de hoje, Agamben sugere reconhecer a estrutura do *bando* como o mais íntimo e ao mesmo tempo o mais externo intervalo que pode haver nos meandros da cidade ou do Estado. É ali que o monstro *Behemoth* faz seu ninho e reproduz.

Da própria engrenagem e desfuncionamento da máquina social sairá *Behemoth*, o monstro da guerra civil, que poderá colocar tudo a perder: a segurança do

soberano e a paz dos cidadãos. Por meio dele, a autoridade do soberano e o próprio conceito de soberania já se encontram abalados por um matiz de pseudo-representatividade. É o desejo de soberania que agora pulsa entre os súditos. Mais ainda. É a *soberania do desejo* que eclode como força revolucionária, mas também como uma vontade soturna onde reinam a cobiça, o egoísmo, a parcialidade, a soberba, a violência, fruto do exercício anárquico de uma liberdade sem limites (e esta é também a sua contraparte).

Na cena social, o *bando* reedita a condição do *homo hominis lupus*, e se mostra como contraparte do poder da máquina-Estado. No bando, o indivíduo (qualquer indivíduo) se diz soberano a si mesmo, e nega o primado do rei e da promessa de futuro, em benefício do instante presente. No bando, a autoridade do rei é questionada “quando o homem da multidão decide não mais alienar em favor de outro a soberania que lhe corresponde” (GARCIA, 2005, p. 166). O bando é um exercício corporal anárquico da animalidade soberana, que opera no humano desde dentro de seu fundo selvagem. Ele é um “princípio de revolução de natureza molecular, intimamente associada ao desejo” (Op. cit.: p. 166).

Na forma do *bando*, os hipopótamos são uma espécie de contra-poder que se move nas sombras e por dentro do próprio Estado. Aí estão eles, por todos os lados, esse esboço de partido. Mas já no momento em que corroem as suas entranhas e a vida política condenável, a ela se misturam, em soberba e horror. Mão dupla do “estado de exceção”: em sua resistência revolucionária, o bando opera uma forte desagregação do poder do Estado, arremessando-se contra a violência despótica do soberano; em seu próprio sangue corre a potência (do negativo) que irá cobrir de vaidade, destruição e arrogância os atos daqueles que reivindicam para si o poder. No bando, e não no indivíduo de violência privada, está a causa efetiva da guerra de todos contra todos. Sua ação rebelde (e belicosa) se dá no âmbito de uma política que é, ao mesmo tempo, uma contra-política e um contra-poder nascidos nos submundos do próprio Estado.

No *bando*, a vida nua não é apenas parte, ela é contraparte da vida civil, sua “lateralidade” (GARCIA, 2005). Nele, a oposição entre natureza e cultura, interior e exterior, soberania e desejo se interrompe por um princípio de indiscernibilidade de suas fronteiras. As disputas internas, por poder e mando, que encerram a vida no *bando*, deflagram uma perigosa situação de guerra: uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens (*Bellum omnium contra omnes*). Uma “guerra

intestinal” e declarada, em que predomina o postulado da razão natural ou o rudimentar desejo de evitar a morte violenta, o maior temor de natureza. Guerra na qual a batalha ou a luta (real) não constitui sua absoluta configuração, mas sim, “aquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida” (HOBBS, 2003, p. 109). Guerra que é um estágio paralisante, onde nada de bom pode surgir: nenhum conhecimento, nenhuma arte, nenhuma sociedade. Enquanto cada indivíduo se concentra na autodefesa e na conquista, o trabalho produtivo é impossível. Sem espaço para a sociabilidade, impera o medo contínuo e o perigo de morte é certo. Então a vida do homem nesse estágio é “solitária, miserável, sórdida, brutal e curta”, conclui Hobbes (2003, p. 109).

De todas as discórdias passíveis de existir, a mais séria e feroz talvez seja a que nasce do “combate entre os espíritos”, um combate que já vem temperado pelo néctar da vaidade e da busca por reconhecimento e glória. Hobbes nomeou de “guerras intestinas” os conflitos de maior ferocidade que a história da humanidade pôde um dia experimentar: guerras que são um verdadeiro incômodo à paz no estado. Elas se nutrem dos germes da oposição de seitas e facções no interior das religiões e das repúblicas de estado, e incidem quer sobre doutrinas quer sobre a prudência política. São as chamadas guerras civis, que, se um dia tiveram um começo, já não é certo que tenham um fim. Como um mal interior, elas se proliferam em metástases por todo o corpo social, em rebelião declarada.

Dos estilhaços deixados por uma *guerra intestinal* de tais proporções, um outro *lobo*, igualmente soturno, vem nos falar em língua corrente, deste que seria um conflito visceral a jorrar por dentro do regime salazarista no Portugal dos anos de 1970. Em *Exortação aos crocodilos* (2001), Lobo Antunes é a polifonia que narra os contratempos (monstruosos) de uma rede de extrema direita que vive a planejar atentados terroristas num país sacudido por contradições acumuladas em seus subterrâneos desde muito.

A guerra é o cenário em cuja rebelião é apenas uma profissão renovada, e cujo anúncio luminoso da confeitaria do largo precipita a confusão: “bolos caseiros” que rapidamente se convertem em “balas morteiros” – explosivos que são como os restos de uma máquina de guerra bárbara. Monólogos interiores e entrecortados de mulheres divididas entre o cotidiano mediano de suas vidas e o silencioso envolvimento com os atentados, à sombra de seus homens (um ar de saber tudo fingindo

não saber). Monólogos de idéias, desejos e vontades passam para o primeiro plano, comprometendo o planejamento de correr com os comunistas daquele país. Nostalgia de um regime fascista que imprimira a fundo as suas marcas. Vivas aos chefes de estado! *Exortação aos crocodilos!* – esta, uma antiga imagem do poder. Para o *bando* terrorista todos os meios servem para este fim, ainda que as pessoas mais próximas sofram por isto, e a conspiração se transforme num caos mortal como feito de estilhaços de bombas.

Diálogos esquizofrênicos acentuam a força de um enredo multifacetado: imagens de infância, sabores, dissabores, alegrias, tristezas, frustrações, traições, humilhações, incestos e ultrajes cotidianos: “– *A cada qual sua cruz minha filha – Isto é uma guerra santa isto é uma guerra santa*” (ANTUNES, 2001, p. 99). Um universo surreal, assoberbado pelo ódio latente à loucura dos personagens em seus sonhos noturnos, traz um tom de delírio, de surto, de alucinação; fragmentos de existências que se repetem ora se encaixando ora se estranhando. Um enredo a descortinar a miséria humana em todo o seu dissabor. Tudo, menos vingança – é o que dizem os terroristas – guerra santa, salvamento... sei mais o quê. Seja lá o que for, “*O Dia D*” se deflagra em rebelião escancarada (à moda hobbesiana de “uma guerra de todos contra todos”). Guerra ordinária e violenta, em que todos já se acham em condições de travar batalha: “*o inferno, mais humano, até varandas possuía, pelas quais espreitavam demoniozinhos pequenos, filhos dos grandes, ainda não autorizados ao prazer de assar gente*” (ANTUNES, 2001, p. 59-60).

De dentro desses ardilosos conflitos, a guerra se deflagra como um estado de selvageria, onde a justiça é-lhe de todo ausente. Em seu lugar, “a força e a fraude são as duas virtudes cardeais” – atesta Hobbes (2003, p. 111), pois, quando o motor de uma guerra encontra-se fincado na justificação intransigente de seus vãos motivos, quando estes são extraídos do fundo frágil de uma razão que reina soberana e egoísta em ambos os lados, sobre essa guerra não se pode dizer absolutamente que a injustiça e a propriedade sejam suas marcas: simplesmente vive-se a inimizade e a desrazão de um conflito muitas vezes infundável.

Na busca pela glória, um vale-tudo de atrocidades e infâmias deflagra o eterno conflito de natureza onde ninguém, nenhum homem ou grupo se vê totalmente seguro ou pode reter, com segurança, uma forma absoluta de poder. Guerra é conflito. E um conflito no qual é lícito apropriar-se inadvertidamente daquilo que é digno ser comum a todos (e não daquilo que se diz pertencer a este ou

aquele grupo ou indivíduo), já que o direito natural assegura a todos os homens uma igual liberdade para fazer valer, por todos os meios que julgarem necessários, a garantia do direito de preservação da suas próprias vidas (e a guerra é um dos artifícios dos mais nocivos de se travar combate; um estado de desrazão, e por isso mesmo, um pesar e uma infelicidade).

Na raiz desses conflitos, encontramos uma tendência geral de todos os homens: “um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte” (HOBBS, 2003, p. 85). Dela decorre que, mesmo tendo vencidas suas necessidades vitais quanto à manutenção de suas vidas, os homens imediatamente incorrem numa disputa acirrada pelo poder de uns contra os outros, guiados que são pelo ímpeto de suas paixões naturais. A competição pela riqueza, a honra, o mando e outros poderes (tais como o desejo de conforto e de louvores, a pusilanimidade, a frugalidade, a eloquência, a falta de ciência ou a ignorância das causas, etc.) conduzem facilmente os homens a cederem aos encantos de suas paixões e interesses pessoais, tornando-os parciais, orgulhosos, vingativos, violentos, corruptos e tudo o mais que certo egoísmo almeje alcançar.

De *Leviatã* a *Behemoth*, desde sempre, testemunhamos um duradouro conflito armado no interior das sociedades humanas: *um canibalismo de mão dupla*, fincado no cerne das disputas que encerram o poder: de um lado, um Estado desordenado (*Behemoth*), uma proliferação de rebeliões e guerras intestinas que não cessam de corroer e ameaçar a soberania do Estado; de outro, um Estado mais bem regido (*Leviatã*), centro absoluto do poder e inquiridor da ordem e da paz. (Não necessariamente nessa ordem). O conflito se aferra de tal modo que não se pode mais distinguir um único rosto na multidão. Estamos todos submersos nisto que se assemelha a uma “carnificina social”. Não tem jeito. Os monstros povoam os nossos submundos, aliás, em relação a nós, eles nunca foram estranhos: para o bem e para o mal, eles são a matéria de que somos feitos. Na cena monstruosa, o combate se arma diante dos olhos de Deus, e em seu nome se arruína ou redime, desmedidamente, para o gozo e o apetite dos brutos. “Mas onde estavas, ó Deus, enquanto isso tudo acontecia”? Isso é o que perguntam os aflitos, os que padecem em agonia...

[3.1.2]
Segundo Ato
A CENA MORAL

Eis que nos chegam outros dois animais, por meio dos quais travaremos um duro combate envolvendo a moral de todos os homens.

O primeiro deles, um animal indeterminado. Talvez o mais próximo (e também o mais distante) da idéia do que vem a ser o animal para nós, o animal em nós. Que adjetivo usar para denominar alguém a quem o próprio sentido da palavra desaparece abruptamente? Melhor não usá-lo. Ou, no caso de usá-lo, que seja somente por fabulação. Tomemos, então, por empréstimo de Derrida (2002), a escritura “*ecce animot*” para falar do *animal-Nietzsche*: um “animal autobiográfico” fazedor e seguidor de seus próprios rastros. Mas não sozinho! Com a ajuda dos animais que seguiu, teria fundado um pensamento da diferença – expressão de sua própria singularidade. Amou os homens. Menos as mulheres. Mais ainda os animais. Ao ponto de se confundir com eles. Foi visionário, santo, eremita. Mas também, águia e serpente (seus animais preferidos, dos quais jamais se separou).

Os animais lhe espreitam o tempo todo. Com ou sem rosto. Não existe exterior! Junto deles, se multiplicam a selvageria e a prudência. Ali, portanto, estão, a águia e a serpente, a formar o anel do eterno retorno que se enrosca ao seu pescoço anunciando sua *transição* e seu *ocaso*. Da águia herdou a altivez, o espírito aventureiro e explorador que o acompanha em sua loucura. Da serpente, a prudência, o espírito tranquilizador que lhe impõe cautela. “São os meus animais!”, diz Zarathustra, regozijando-se de todo o coração” (NIETZSCHE, ZA, 2000a, “Prólogo”, 10, p. 48). Seus animais estão plenamente soltos, livres! Jamais os domesticou (e se uma coisa odiou profundamente foi a malvada domesticação de animais). Deles se afasta e retorna por livre querer, assim como eles, dele.

Nunca prescindiu de suas companhias: são o seu refúgio e a sua voz. Em unísono, tagarelam-lhe ao ouvido o tempo todo. Exortam-no a sair da caverna, a descortinar o mundo. Chamam-no de *o mestre do eterno retorno* – seu inevitável

destino, porém, seu perigo e sua enfermidade. Incitam-no a cantar, a dançar! Mas também se calam em respeito ao seu silêncio e sofrimento, quando se recolhe, enfermo ou convalescente, a discorrer com a sua própria alma. Dono de um pensamento abismal, muitas vezes mergulhou – como a maioria dos outros homens – no declínio e na queda. Mas sabe voar! Ó abismo de luz! Desenvolveu asas para isso. Tem o espírito elevado. É capaz de compor novas líras mesmo quando o canto da melancolia lhe deseja acamar.

Não foi egoísta. Empenhou-se em ensinar os homens a voar, apesar de sua pesada veste. Porém, esta é a sua doutrina: “quem quiser, algum dia, aprender a voar deverá, antes, saber ficar em pé e caminhar e correr e subir e dançar, – não se voa à primeira!” (NIETZSCHE, ZA, “Do espírito de gravidade”, 2, p. 233). Ao espírito de gravidade contrapôs a leveza do espírito. Preferiu a nudez – a nudez animal – a este invólucro de nobres adornos que os homens usam para disfarçar sua gravidade. Preferiu o estrondo, o trovão, as maldições a essa acautelada tranqüilidade do “meio querer”, do “meio-termo” – essa medíocre resignação a que se chama “pequena vontade”.

Quem é Nietzsche, para nós? E como devemos chamá-lo?

Ele próprio nos oferece como respostas, perguntas: “Será um prometedor? Ou um cumpridor de promessas? Um conquistador? Ou um herdeiro? Um outono? Ou uma relha de arado? Um médico? Ou um doente que sarou? Será um poeta? Ou um assertor da verdade? Um libertador? Ou um forjador de grilhões? Um bom ou um mau?” (ZA, “Da redenção”, p. 171). De perto ou de longe, não se saberá nunca precisar. Somente se poderá dizer que entre os homens ele caminhou, mas também entre céus e abismos... deixando em estilhaços o futuro que ele próprio descortinou. Não foi nuvem, foi *raio*! Não foi homem, foi *dinamite*!

– O animal-Nietzsche!

Por sua força, fomos arremessados para os confins do homem. Por sua arquitetura, ficamos definitivamente ligados ao animal como um dos “próprios” de nós mesmos. Teria ele (com a ajuda dos animais que seguiu) construído esta ponte que se estende sobre o abismo e que anuncia nossa transição e ocaso? Teria ele reanimalizado a genealogia do conceito de animal (a contragosto dos que já o teriam humanizado)? Mas que espécie de animal é esse que prolifera à revelia dos homens comuns? Que crava com afinco o seu olhar visionário sobre a cultura moderna, ao

tempo em que se desmancha em gargalhadas premeditadas sobre o destino do homem que testemunhou definhar?

E aqui está o outro animal, o *último homem*.

Sempre um animal. Ainda sempre um animal. Animal de tipo novo – na escala da “evolução” – eis o último homem! Esta, porém, uma evolução que revela uma linha de retrocessos muito mais que de avanços. Não sem motivos, e por incontáveis vezes, Nietzsche atestou a dolorosa vergonha da “evolução” humana: *do verme ao homem*. Assim caminha a nossa civilizada cultura: não para frente, mas para trás caminham os trasmundanos! “Outrora, a alma olhava desdenhosamente o corpo; e esse desdém era o que havia de mais elevado; – queria-o magro, horrível, faminto. Pensava, assim, escapar-se dele e da terra. Oh, essa alma era, ela mesma, ainda magra, horrível e faminta; e a crueldade era a sua volúpia!” (ZA, “Prólogo”, 3, p. 37). Agora, querem-no engordado. O último homem, o homem do pessimismo, não passa de um verme ou parasita que espreita o melhor momento para devorar o organismo em suas entranhas.

Os parasitas! Espécie rastejante que espreita a vida fácil, que engorda à custa das chagas secretas encontradas nas almas dos que se elevam mas não sem deixar entrever o ponto frágil de seu cansaço, de seu desânimo, de seu pesar. Não amam, mas ainda assim pretendem viver do amor. Não desejam, mas ainda assim pretendem viver de pequenas vontades. “Ai, se esses – tivessem o pão de graça!” (ZA, “Das velhas e novas tábuas”, 22, 251). Por quais outras coisas gritariam? Trabalhariam para rapinar, ganhariam para ludibriar. Ai, se esses vermes aprendessem a voar! A que altura não voaria a sua rapacidade!? Grandes ou pequenos. Fortes ou fracos. Não há exceção! Em todos, reside o *verme-homem*. Há pontos em que o forte é fraco e o nobre é demasiado indulgente – ali o parasita constrói o seu repente ninho. Decerto, de correntes e contracorrentes, de preamar e baixa-mar é feita a nossa natureza: “– oh, como *a alma mais excelsa* não teria os piores parasitas?” (ZA, “Das velhas e novas tábuas”, 19, 249).

Parasitas de vida longa. Os “últimos homens” vêm a ser, na visão de Nietzsche, um verdadeiro empecilho ao surgimento do novo homem. Do fundo de seu orgulho, eles se aferram na inteligência que diz: “inventamos a felicidade”. Gente de vida regrada, dizem amar o próximo como a si mesmos, mas, de quando em quando, uma dose de veneno deixa entrever a seiva do mal que lhes corre por dentro sempre que dissimulam fazer o bem dando de banda ou piscando o olho. São os

mais sutis! Em verdade, dissimulados! A máscara da humildade (ainda sempre uma máscara) mal serve para disfarçar o brio de glória que lhes escorre da face, em êxtase de “amor-próprio”.

Estes parasitas... se com a vida alguma coisa aprenderam, *aprenderam mal*; se junto ao mundo colheram frutos e comeram, *comeram mal*. Cedo demais, depressa demais! Não admira que tenham adquirido um estômago estragado! (Mas que outro estômago teriam, com efeito, esses “pregadores da morte”, se esse mal é o seu próprio espírito?). A língua, assim como o estômago, necessita de maior rebeldia para exigir a degustação das melhores coisas: saber dizer “não” – *não isto* – com a mesma força que se diz “sim” – *bem isto*. Sabor e saber cheirando a bolor. Mofo com ares de nobreza. Assim é feita a alimentação do homem moderno!

É pela boca de Zaratustra que o *animal-Nietzsche* se faz desafiador:

Ó homens do presente! Gozais a vida com muita moderação. Arremessastes para fora desse tempo e desse mundo a eternidade da vida, desejosos de viver, a contento de um “além”, a plenitude de vossas almas. De pequenos prazeres é feita a vossa vontade aqui na terra como no céu. Conservais a saúde como ninguém, com medo de perdê-la na devassidão e no vício. Não conservais o caos dentro de vós – como os que outrora o fizeram – a fim de não serdes tachados de bárbaros ou selvagens. Empenhai-vos com afinco em dissimular esse raio que faz uma estrela dançar. Não dançais, não saltais... Estais devidamente presos ao chão, ó homens do imobilismo! Não correrdes, não voardes... Caminhais coxos, para frente, mas olhando para trás, ó estátuas de sal! Não rides, a vida é demasiado pesada para isto. Apenas um riso gélido, glacial abranda as chagas de vossa existência.

Ó homens do conhecimento! Fazeis do bem comer e beber uma arte vã. Saibéis digerir muitas coisas, quase tudo (pois este é vosso ímpeto e ambição). Mas não cultivais a boa fome, o refinamento do comer. Então, melhor que não soubésseis fazê-lo, em nome de uma arte mais elevada. Sois indiferentes! Quando sentais à mesa, mal apreciáis a boa comida, o bom vinho, as boas companhias. Sois porcos! Quando mastigais, digiris qualquer coisa. Com náuseas os espezinho! “Ainda prefiro viver no meio de ladrões e de perjuros”. – Assim falou Zaratustra!

Ó desprezadores do corpo e da vida! Fizestes da crueldade a vossa detestável volúpia. Estabelecestes um tempo primordial entre um passado de gosto insano e obstinado, e um futuro, talvez, de gosto mais seletivo. Mas esse *meio* é vosso a-

bismo. Tornastes o corpo faminto e delgado, mas não cultivastes o apetite da boa fome. Deixastes a vida gélida e estática para, em seguida, abandoná-la em nome de algum deserto miraculoso.

Ó despovoadores da terra! Ó amantes do “além”! Vossa vontade é pequena demais para desejar algo superior a vós mesmos. Vosso orgulho é grande demais para abrir mão do egoísmo que restringe a vossa vã existência. Não admira que sejais os animais de suportaçãõ por excelência (mas não sem editar as rapinagem como um de seus “próprios”). Convém lembrar: “a todos os animais roubou o homem as virtudes que deles são próprias; e isto porque, de todos os animais, foi o homem o que teve vida mais difícil” (ZA, “Das velhas e novas tábuas”, 22, p. 251). Disso se orgulham. Quanto maior o fardo, maior a promessa de redenção num mundo além, diga-se, a felicidade inventada.

Ó abismo da vontade! De fato, não quereis nada além deste irrisório contentamento, que tem o nome de felicidade? Melhor dizendo: nada quereis ou quereis o nada? Ó miséria da vontade! Assim tão logo acabareis por perecer! É lícito acontecer! Pois o solo da vossa existência é demasiado frágil para suportar o fogo e as duras rochas lançadas a contra-peito, ultrajando as vossas pequenas virtudes. *Sodoma e Gomorra* (agora reencarnadas em pudicas donzelas) cairão novamente, desvalidas, num vale de lágrimas. Não suportareis o escárnio de vossas pequenas virtudes. Amargareis o fogo e o enxofre, esse duro castigo que rebenta dos céus!

Ó caluniadores do mundo! Vosso bando é servil demais, tosco demais para engendrar o algo novo. Sempre que vos reunis, limitai-vos a ruminar o passado e a maldizer o futuro. Quanto ao presente, ó desprezadores da vida, estais sempre descontentes com tudo ao vosso redor: “Tudo é ruim. Tudo é vão”. Mas, afinal, o que esperam da vida, os difamadores do mundo, se, como dizem, não há nada que valha a pena viver, desejar? Ó estranguladores do futuro! Submersos no egoísmo, é como viveis. Estais sempre às voltas com a pergunta: “Para onde caminhamos?”, desejando, com isso, endireitar o caminho, encontrar um atalho, uma salvação. Quereis saber: Afinal, somos um “começo” ou um “fim”; uma “elevação” ou uma “queda”? Será que um dia chegaremos a ser “melhores” do que hoje somos? (hum! melhores em relação a quê?, a quem?). Qual o caminho para isto? Qual redenção nos apraz?

Perguntas demais, respostas de menos. De muitos modos, Nietzsche adverte ao viandante: – *Sê aquilo que és!* Nem melhor nem pior. – *Sê, simplesmente!* “Experimentar e interrogar” – nisto consiste todo o caminho. Mas não pergunteis pelo

caminho, porque “o caminho” não existe! Também não busqueis pretensos atalhos, eles sempre puseram a humanidade em perigo com a ilusão da “boa-nova” e abandono do próprio caminho. Então, é mister lembrar: por variados caminhos e variadas maneiras se chega a ser o que se é. Apenas *no* caminho é que se faz.

Mas se usardes de covardia para refugiar-vos ante o prenúncio destas verdades, então rogo para que não vos escondais por toda a eternidade. Pois é chegado um novo tempo! *Aurora* que se anuncia com o brado da rebeldia saída da boca dos *novos* homens – o “além-do-homem” – sempre um alvorecer. Aurora! Abismo de luz que inunda as antigas paisagens e faz repousar, enternecida, a voz rouca dos velhos lamentos. É ali, pois, resguardada dos mausoléus dos velhos ídolos, que a vida retorna, em alegria de júbilo, com seu valor soberano. – Assim falou Nietzsche!

Eis que o *último* homem contra-ataca:

Então, ó Zaratustra, se dizeis a vós mesmo um “espírito elevado”, um prelúdio, uma aurora, um “além-do-homem” (o *Übermensch*); se reiterais repetidamente que “o homem é algo que deve ser superado” (ZA, “Das velhas e novas tábuas”, 3, p. 236); se o “verme-homem” (o parasita-animal, o homem moderno) vos causa nojo e desconforto, e contra ele bradais com respeitável desprezo, dizendo “não me compreendem, não sou a boca para esses ouvidos” (ZA, “Prólogo”, 5, p. 40); se o acusais, inclusive, de ter-se desenvolvido à custa de um passado de crueldade, e que, sob esse aspecto, ele representa um retrocesso e uma dolorosa vergonha à espécie humana – posto que carrega consigo essa mancha sangrenta trazida com a pré-história dos costumes. Se, não obstante o brio afirmativo de vossa filosofia, fostes um pessimista quanto ao futuro do homem (dessa “forma-homem” que agora se decompõe), deixando transparecer vossa mortal tristeza ao concluir que, ao invés de se auto-superar – como o fazem todos os outros seres – o homem não cessa de retroceder à baixa-mar de sua estirpe animal. Por tudo isso, questiono-vos: por qual razão reivindicastes uma “fé no homem” de dentro do fundo de vosso niilismo?

Teríeis fraquejado à semelhante compaixão repartida com o animal abatido ao qual beijara-lhe a (própria) face? O que quereis, ó elevado, com esta “fé”? Salvar o homem? De quê? De quem? Dele mesmo? Quem sabe!?! Ao menos “salvar sua alma”, de certo? – *Ah, nojo! Nojo! Nojo!* Vossa filosofia será uma “salvação”? Mas onde está a “fidelidade à terra”, como prescreveis: “Eu vos rogo, meus irmãos, *permaneçei fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças ultraterrenas!” (ZA, “Prólogo”, 3, p. 36)? O que quereis, repito, com esta “fé”? Devolver ao

homem a sua saúde – saúde que vós tratastes de aniquilar? Livrar o homem de seu apequenamento e nivelamento servil? Encontrar no fundo frágil desta alma malograda que é o homem, algo que o justifique enquanto permanência e porvir? Resguardar ao homem o acaso de uma vida feliz – sua própria eternidade? O que quereis, ó elevado, o que quereis?

– *Ah, nojo! Nojo! Nojo!*

Nem mesmo Zaratustra, o elevado, conseguiu desviar-se do sobrevôo do corvo da melancolia. Certa feita, estava Zaratustra na companhia de seus animais quando, de repente, viu-se arrastado, do alto de sua luz, por um mau espírito que o saltou de dentro, abatendo-o em profunda tristeza. Era um velho feiticeiro. Em verdade, um demônio. Ele o espreitou silenciosamente tal os animais noturnos fazem com as suas presas, tentando capturá-las no momento oportuno. Camuflado nas belas paisagens, foi hábil em ludibriá-lo do alto de seu esplendor. Mal havia, o convalescente, deixado a escuridão da sua caverna para respirar o ar bom e puro junto aos seus animais, e já veio esse demônio o assaltar com seu olhar derredor.

Ó demônio da melancolia! Não tardou a acontecer. Contra Zaratustra, o velho feiticeiro se mostrou um exímio antagonista: sério, metódico, profundo, solene (um espírito de gravidade: “a causa pela qual todas as coisas caem”), bem o oposto de seu rival, de espírito límpido e leve. E logo tratou de exercer contra ele a sua arte mágica: abatê-lo covardemente com o seu mau espírito: – “Ele saiu!” Sobressaltos e espasmos de ambos os lados. Em vão lutar! Sua gargalhada é tal que ressoa em tom de escárnio e se espalha por todo o canto, espantando inclusive seus fiéis animais. Zaratustra hesita. Ensaia alguma resistência, mas está visivelmente fragilizado, convalescente. Reluta em amaldiçoar o demônio com vários nomes: os espíritos livres, os verídicos, os penitentes do espírito, os libertos das correntes, os homens do grande anseio, por fim, os homens superiores. (E de que mais poderia camuflar-se, o vil demônio?).

Em vão lutar! O velho feiticeiro é capcioso demais para deixar-se enganar por um outro espírito que, embora de força igual, já demonstra sinais de cansaço e sedução. Com sua astúcia, ele, o feiticeiro, oferece, como iguarias, as vaidades mundanas que apetezem todo o homem. E não tarda a acontecer. Zaratustra – ele que também amou os homens – experimenta, ensimesmado, o veneno que escorre das suas veias. Já não resiste. Deixa-se tombar. Quer ter esse cálice como consolo ante aqueles que não o compreendem. Triste revelação! A verdade lhe chega, a con-

tragosto, como uma aflição: mesmo entre os nobres, não há nobreza que dure eterna. Zaratustra, o acabrunhado, se encontra à semelhança dos homens de pouca fé (os quais sempre desdenhou).

Também ele sofre da *grande náusea*: “o velho Deus morreu e ainda nenhum novo Deus se acha de fraldas no berço” (ZA, “O canto da melancolia”, 2, p. 347). Vil sortilégio! Também ele quis o impossível! Mas a noite chega para todos. E é desses homens soturnos, por ora, que se afeiçoa o seu mau espírito (ainda que sob uma bela máscara de santo). O seu demônio é, também, a sua vaidade (ainda que encoberta sob a voz rouca do autodesprezo). Ó demônio do anoitecer! Abri os olhos, Zaratustra, abri a vossa mente! Não vos deixeis subjugar por esse espírito, que é a vossa vontade! – “Ó meus animais, continuai a tagarelar assim e deixai que vos escute”. – Assim clamou Zaratustra (ZA, “O convalescente”, 2, p. 259).

Zaratustra está debilitado, mas seus animais não o abandonaram. Ele próprio, Zaratustra, os desprezou assim que ficou, extasiado, junto ao seu mau espírito (– Ai de mim!). Longamente, durante sete dias, caiu prostrado, enfermo, como um morto. (Peraltices de um demônio que o empurrou para o abismo da sua própria fraqueza). Nenhuma vontade! Seu corpo, já não dá sinais de vida, sua alma, agora despovoada de espírito, apenas reflete um tenebroso abismo. Seus animais o suplicam: – Por quanto tempo pretendes permanecer nesta prostração, ó Zaratustra? Por que não te pões de pé? Vamos! Voa! Dança! Sai desta caverna! O mundo lá fora te espera como um jardim! Eia! De pé! De pé! Nos animais que o seguem, está a sua fortaleza e o seu conforto. São eles, pois, a sua voz, e também, os seus pés e mãos nessa hora tão derradeira. Por meio deles, Zaratustra tenta se recuperar dos ataques que lhe chegam da parte dos maus espíritos, e já se apressa em convocar o seu pensamento abismal a que se levante – De pé! De pé! – em defesa da vida. Trágico consolo! Tão logo o elevam, tão logo o rebaixam em seu sofrer (“ó farsantes e realejos!”). Mitigam a sua tristeza e o seu fastio do homem, sem o saber das motivações de seu sofrer. E agora o querem simplesmente vê-lo cantar e voar!? Não, meus animais. Isto não é uma simples recusa!

Disto, Zaratustra é sabedor: assim como tudo neste mundo, retorna, na roda do ser, eternamente retornará o homem: e neste, o que há de melhor e de pior, de grande e de pequeno, de virtuoso e de amesquinhador – o “último homem”. O anel do eterno retorno. Nele, as próprias coisas dançam: dois-para-lá-dois-para-cá, perna-aqui-braço-acolá, um rodopio, um vai-e-vem de corpos que riem e fogem e sempre

voltam. “Tudo vai, tudo volta; eternamente gira a roda do ser. Tudo morre, tudo refloresce, eternamente transcorre o ano do ser” (ZA, “O convalescente”, 2, p. 259). No mesmo instante. As coisas começam e se desfazem, separam-se e voltam a encontrar-se – sempre – eternamente fiéis, num movimento de dança. “Curvo é o caminho da eternidade” (ZA, p. 260). E se tudo retorna – eternamente igual a si mesmo – no ano do ser, vê-se que no homem, seja ele um forte ou um fraco; um esperançoso ou um desalentado, nele, absolutamente tudo, igualmente retorna: aquilo que cultivou de melhor e de pior, de maior e de menor. Retorna o que eleva e retorna o que rebaixa. Infinita é a roda do ser. Cíclico é o movimento do tempo. Eternamente gira, o anel do eterno retorno (e o ciclo do pessimismo se fecha num tom de mortal tristeza).

Os animais não sabem (pelo menos não compreendem plenamente), mas, aqui, nesta visão do eterno retorno (do último homem) se encontra a mortal tristeza que abateu Zaratustra, isto é, o seu fastio, a sua enfermidade e a sua doença: *a grande náusea*. Náusea em relação ao homem e a toda a existência. “Ah, *nojo! Nojo! Nojo!*”! Em vão, tentaram os seus animais reparar o vexatório, oferecendo-lhe outras iguarias e reconfortando-o: Não fales mais, ó convalescente! Vamos! Voa! Canta! Transborda! Nenhuma resposta. Apenas repousa, o jovem pássaro, pois este é o consolo que escolheu para si em meio a essa tormenta.

Ainda convalescente, mas já com a visão um pouco mais recuperada, Zaratustra testemunhou uma grande tristeza se abater sobre os homens do presente. Eis o seu lamento: “Para que viver? Tudo é vão! Viver – é debulhar palha, viver é consumir-se no fogo, sem, no entanto, aquecer-se” (ZA, “De velhas e novas tábuas”, 13, p. 243). Percebeu, o visionário, que o sentimento de vazio e impotência tornava-se mais e mais uma “profissão de fé” entre aqueles que agora se arrebanham para um pouco aquecer o frio de suas almas, em demoradas exortações ao Santíssimo (*Rogai por nós, pecadores! Agora e na hora de nossa morte! Amém!*). Mas qual destino será reservado ao homem ao fim do seu crepúsculo, ao anoitecer, na sua hora derradeira? Já não estão demasiado cansados, para morrer? E não estão todos secos, os sem-alma, tendo já apagado o próprio fogo de seu espírito? Por que será que esses fantasmas continuam acordados, se já não vivem? Se apenas agonizam, é certo, em suas “câmaras mortuárias”? Haverá, afinal, um rasgo de “fé” que os faça alcançar a desejada “salvação”?

Sem mais tentativas. Sem mais “salvação”.

Os dois animais já não somam forças para travar um outro combate.

Exausto e sem forças, o último homem suplica ao seu Deus que o valha nessa hora tão derradeira. Por sua vez, os animais de Zaratustra – testemunhas do combate – cuidadosamente o recolhem ao resguardo de sua caverna.

De tanto que seguiu o rasgo do pessimismo do último homem, em soturnas batidas, Zaratustra acabou afetado por um grande desconforto que debilitou novamente sua saúde. Há que descansar. Mais que isso. Há que abandonar as pegadas do verme-homem e seguir o seu próprio caminho. E foi bem isso o que fez o *animal-Nietzsche*, no esplendor de sua rebeldia: largou a caça ali no meio do caminho, sem vestígios, e logo tratou de apagar o seu rastro para não mais seguir o antigo “bando” nesta que seria a sua solitária e última aventura humana sobre a terra.

E assim termina o ocaso de Zaratustra!

[3.1.3]

Terceiro Ato

A CENA TUPINIQUIM

Diferentemente da imagem do “bom selvagem”, construída e romanceada por José de Alencar na figura do bem comportado índio Peri, e das marcas da domesticação religiosa impressas nos povos indígenas brasileiros desde a época da colonização, Macunaíma é um selvagem anárquico, irreverente e velhaco, ícone da vanguarda modernista em sua ânsia antropofágica.

“Primitivo de uma nova era”, para lembrar o inventor de *Macunaíma* e daquele mundo, o qual serviu para pensar o seu próprio, convém descrever o tipo Macunaíma: Índio Tapanhuma parido no fundo do Mato-Virgem, preto retinto e feio que só diacho, “filho do medo da noite” (ANDRADE, 2001, p. 13), Macunaíma é o “herói capenga de nossa gente”. Perverso que só diabo, no sexo e na conduta, desde que praticamente saltou para fora do ventre da mãe, Macunaíma foi um “sem-lei”, um “sem-caráter” que jamais se importou com qualquer preceito moral (embora fosse um respeitoso seguidor dos velhos costumes e danças religiosas da tribo). Cobiçou e possuiu todas as mulheres, indistintamente, eroticamente, antropofagicamente. Fez da realeza e do título de “Imperador do Mato Virgem” uma regalia para a vida fácil pretendida, uma sátira à civilização branca, pois ao ostentar o título de Imperador “encobre a violação que torna o herói protetor de falsa virgindade” (SCHÜLER, 1994, p. 155), e uma caricatura de governo de um Brasil dominado pelas “formigas” e para o qual não há redenção. Agiu contra tudo e contra todos com extrema maldade (parentes, inimigos, divindades, assombrações, animais e humanos), mas foi também de uma generosidade súbita quando convinha, deus que também era. Mentia por gosto e até por necessidade e rotina. E quando os irmãos tentavam repreendê-lo dizendo: “Mas pra que você mentiu, herói!”, ele simplesmente retrucava: “Não foi por querer não... quis contar o que tinha sucedido pra gente e quando reparei estava mentindo...” (ANDRADE, 2001, p. 90).

Teve na imaginação e na esperteza suas maiores aliadas. A consciência, esta nunca o serviu, em verdade o herói a perdera quando a deixou dependurada no mandacaru, na ilha de Marapatá, a fim de não atrapalhá-lo nas andanças, sendo devorada pelas saúvas (o maior dos males do Brasil). A perda não o esmoreceu, pegou assim mesmo a consciência dum hispano-americano ali aportada, “botou na cabeça e se deu bem da mesma forma” (Op. cit.: p. 142). De viagem, nem se conta: do Araguaia ao Tietê, do Rio de Janeiro a São Paulo, da Europa ao Brasil, uma longa jornada. Da macumba abusou um bocado: entidades e divindades, magia e seres inanimadas, monstros e animais selvagens, praticamente a tudo recorreu no intuito de recuperar o seu amuleto. Até morto foi. Quis imitar o macaco nos toaliqües e caiu desfalecido. Só conseguiu ressuscitar graças à feitiçaria do mano Maanape, que “assoprou fumaça de cachimbo no defunto-herói”.

O combinado dos elementos lhe imputa superioridade, mando, arrogância, dominação. Atributos de um herói que maquina o tempo todo a partir do ócio (o extremo oposto do trabalho), e da preguiça aliada à mandinga (o recurso usado para dar cabo das suas conquistas). Da preguiça o herói se presta a muitos serviços: ela o serve tanto para adquirir prestígio e dominação, esperteza e sedução junto às suas mulheres, quanto para auxiliá-lo na luta contra a impostura e a dominação patriarcal e estrangeira. Da magia ele aproveita a licenciosidade espiritual para fazer tudo o que lhe apraz: mudar de cor, sexo, espécie, lugar; maquinar armadilhas, sabotar planos, projetar salvamentos em situações que a mente e a ação humana jamais conseguiriam auxiliar. E assim é feita a vida fantástica do herói. “Macunaíma une a preguiça à magia, maneira ociosa de trabalhar, visto que põe as forças da natureza a serviço de quem sabe dominá-las” (SCHÜLER, 1994, p. 151).

Arquitetado por Mário para ser *o herói da nossa gente*, Macunaíma logo se perverteu no caminho. De Imperador a herói a sem caráter. Macunaíma é ao mesmo tempo o elixir e o veneno que tudo põe a perder (o nosso orgulho, a nossa identidade). Seu nascimento em pleno no auge da vanguarda Modernista dos anos vinte (movimento que primou pela sátira, inconformismo e irreverência nos modos de criação artística), já vem marcado por um estranho limite entre bem e mal, mas, diga-se, um bem que não é bem e um mal que não é mal.

O Bem lhe chega pela divindade dos Tapanhumas, e faz dele o imperador do mato virgem. Esse, um bem que raríssimas vezes aparece deflagrado, já que desde a meninice ele o enreda numa malandragem do querer se dar bem a todo custo (fe-

rindo, ofendendo, maltratando, trapaceando, aviltando... até os que o protegem ou o querem bem). O Mal lhe vem como o próprio nascimento, sem cerimônias. Cupido que foi para fora da barriga de sua mãe numa noite escura e tenebrosa, já carrega consigo a insígnia de “filho do medo da noite”. Mas esse é um mal que por muitos motivos pode ser descontado, já que ao que tudo indica “Macunaíma é um desprezível filho da mãe como milhares de outros disseminados a esmo pelos conquistadores” (SCHÜLER, 1994, p. 149). Um mal que, como revolta, volta-se com desprezo e ultraje à sua mãe, mas que, como ambição e poder, recobre-se de uma contaminação por riqueza e ambição, herdada de seus agressores (muitas vezes Macunaíma foi branco, europeu e poderoso como eles, e se deu bem).

Se “bom” ou “mau”, por natureza ou convicção, não o saberemos. Mas arriscamos a dizer que, nessa linha abstrata por onde passa o limite imperceptível entre bem e mal na constituição do tipo Macunaíma, também corre uma “vida contaminada pela morte” (SCHÜLER, 1994, p. 149). E não surpreende que a morte também encerre a decadência e a extinção das culturas que lhe deram origem. De volta ao Uraricoera natal, já no fim de sua jornada, Macunaíma passa por um lugar chamado Pai da Tocandeira. Ele reconhece as suas raízes e chora: a velha maloca da tribo era agora uma tapera arruinada pelas saúvas, nem as vitórias-régias sobreviveram imunes à ação do tempo. E ali está o nosso herói, melancólico e decadente, “defunto sem choro, no abandono completo” (ANDRADE, 2001, p. 151).

E quanto ao “caráter nacional” ou à ausência de um “caráter” a orientar a conduta de Macunaíma por suas andanças neste mundo? Como descrevê-lo ou classificá-lo? Teria o herói correspondido às investidas do Modernismo quanto a burlar a idéia de valor moral que fazemos de nós mesmos? Ou fracassado no objetivo de fazer desse mito o “ethos” identitário de nossa cultura?

Eia! Antropófagos! Para fora com as categorizações! Macunaíma é o herói de nossa gente. Isso basta. Isso é o que importa. Não estamos aqui para moralizar uma entidade que, como sabemos, por suas raízes antropofágicas, é também o anti-herói de nossa cultura, nosso orgulho e nossa veneração. Já andamos irritados com as adjetivações falaciosas acerca de seu preterido caráter. Mas é bom que se diga: Macunaíma é um selvagem. Selvagem, com toda a acepção primitiva da palavra que ela congrega. Perverso, como toda ação que se presta a sair dos trilhos da bem comportada moral. Político, como toda boca que enxovalha e denuncia as tiranias e as malfetorias dos que intentam aviltar a nossa estimada nação.

Macunaíma é uma síntese, anárquica e pervertida, de um *Maku* (mau) com um *ima* (grande). Um “Malvado” que se agiganta e se impõe soberanamente na defesa de seu próprio ideal. Ele é a eterna indefinição entre o divino e o humano: “híbrido em tudo”: virtude e mania, nobreza e vilania, consciência e magia, fortaleza e covardia; solidariedade e ingratidão, autonomia e subordinação, afabilidade e ódio no coração. Ele é desejo, é vontade, é querer. Ele *quer* o poder. Mas antes, *quer* o amor, o sexo, o gozo, a preguiça, a devassidão. E é isto o que faz ao juntar os ingredientes todos ao sabor da sua imaginação: “o canibalismo amoroso [que] evoca a crueldade. Macunaíma, também no brinqueado amoroso, imita esquecido comportamento paterno” (SCHÜLER, 1994, p. 152). Ele é a mistura da ingenuidade de um curumim com a molecagem de satã.

O folclorismo antropofágico de Mário de Andrade nos oferece a intrigante disputa envolvendo poder, trapaça e sedução entre dois gigantes: de um lado, aquele que nos representa em estirpe e caráter nacional, *Macunaíma*, o “herói de nossa gente”, e de outro, aquele que é a síntese da dominação estrangeira em nosso país, o poderoso colecionador de pedras, *Venceslau Pietro Pietra*. O canibalismo é o centro para onde confluem as artimanhas dos dois monstros (o Gigante Malvado, Macunaíma, “Imperador do mato Virgem”, e o Gigante Piaimã, Venceslau Pietro Pietra, exímio comedor de gente). Ambos se perseguem um ao outro como caça, desejo e alimento (Macunaíma devora e deseja para si as utilidades e vantagens da vasta cultura civilizada; Venceslau ambiciona e devora as riquezas naturais de uma gente que lhe parece facilmente maleável porque atrasada no progresso).

Na acepção folclorista de Mário, Macunaíma é o “mau selvagem” (o Grande Malvado, para recorrermos à sua etimologia primitiva). Ele é o selvagem das florestas, místico, inculto e não educado, uma fatalidade do destino arremessada por teimosia de ideal contra o peito oponente do Gigante Piaimã, o “bom” estrangeiro, estudado e culto, trabalhador e morador da cidade grande. (Esta, porém, é uma divisão apenas fantasiosa que serve para satirizar a idéia conformada de que “bom” é o que vem de fora, e “atrasado” é tudo aquilo que resta nos limites de sua própria cultura, tendo-se em vista que, no romance, Macunaíma é o selvagem – mesmo

inculto – que dispõe de maior habilidade de recursos para enfrentar e vencer o gigante estrangeiro, para quem de nada adianta ostentar a sua vasta cultura).

O combate dos gigantes é deflagrado no momento em que a Muiraquitã de Macunaíma, talismã que recebera de Ci, a Mãe do Mato, pouco antes de subir ao céu para virar estrela, é subtraído de sua posse. O ocorrido se deu durante uma luta do herói contra o monstro Capei (monstro fantástico que quando abre a goela solta uma nuvem de marimbondos), momento em que a Muiraquitã foi perdida. Depois fica sabendo, através de um uirapuru, que a tartaruga que engoliu a sua pedra foi apanhada por um mariscador, que vendeu a pedra a um rico fazendeiro peruano radicado no Brasil chamado Venceslau Pietro Pietra, colecionador de pedras preciosas e proprietário de uma mansão na rua Maranhão, na cidade de São Paulo.

O primeiro gigante, aliado que está às divindades da floresta e aos trabalhos de macumba e magia, pretende reaver a sua Muiraquitã roubada, símbolo de sua devoção e amor a Ci, nem que para isso tenha de pagar com a própria vida e a de outros. O segundo gigante utiliza o vasto conhecimento da cultura e do comércio, estudado que é e muito viajado, para dominar àqueles que julga estarem alienados e atrasados. Como cenário, a cidade de São Paulo, modelo da civilização nacional industrializada, e segundo chão de Macunaíma, contra a qual muitas vezes se põe a guerrear com sua sabedoria popular.

É nesse cenário que se arma o combate: o Gigante da Mata Virgem quer encontrar, devorar, liquidar com o Gigante da Selva de Pedras, que quer explorar, aviltar, arruinar com a sua gente. Contra a serenidade e patetice do gigante Piaimã, o gigante das matas é ágil e ardiloso, e não cessa de pregar peças mordazes em Piaimã por tê-lo subtraído a sua Muiraquitã. Dentro ou fora do Brasil, na selva ou na cidade, Piaimã é sempre alvo das investidas fantásticas de Macunaíma, que o persegue acompanhado de seus dois manos, Jiguê e Maanape. De pianista a francesa, de banqueiro a agiota, de animal a entidade os disfarces se multiplicam. A magia é o seu apelo favorito, já que não exige grandes esforços por parte do intelecto (pois, como divindade, domina tranquilamente a sua técnica). Proclama a preguiça como lema de vida, com o seu conhecido: “– *Ai! que preguiça!...*”

Mas todo cuidado é pouco. O gigante Piaimã é bem aparelhado e conta com a ajuda de sua companheira Ceiuci, também antropófaga e muito gulosa, para dar cabo do encrenqueiro que não lhe arreda o pé. Por isso, sempre que a mente falha (o que acontece seguidamente) e os irmãos também, Macunaíma “aproveita as lon-

gas horas de repouso na rede para arquitetar planos solertes. A inteligência precisa de ócio para se desenvolver” (SCHÜLER, 1994, p. 151). De embalo em embalo ele bola planos mirabolantes: dar de invasor noturno na casa do gigante a fim de assustá-lo e atormentá-lo; enfeitar-se de francesa Caterina para seduzir o gigante e reaver a pedra desejada; disfarçar-se de pianista para ganhar bolsa de estudos na Europa, ir atrás do gigante e devorar a máquina-civilização; encomendar sova de macumba à Tia Ciata para deixar o gigante acamado por vários dias; encomendar a máquina-revólver e a máquina-uíque aos ingleses para acabar com o gigante sem deixar vestígios, e assim por diante.

Mas o gigante também dá a sua contrapartida. Sempre atento às artimanhas de Macunaíma e seus irmãos, alia-se à velha Ceiuci, sua companheira glutona, para dar cabo do pirralho: botou o cabra pra correr da mansão a peso de baníni e flecha no coração; empregou a máquina-“conforme” para vencer a sedução da francesa e brincar com ela: “não vendia não emprestava a pedra mas porém era capaz de dar... “Conforme...” (ANDRADE, 2001, p. 52); agarrou na máquina-“sim-sinhô” de tanta raiva que ficou, e “sem ver o que era atirou o sim-sinhô com herói e tudo língua e meia adiante. E ficou esperando pra sempre enquanto o herói lá longe ganhava os mororós” (Op. cit.: p. 55), e assim por diante.

O resultado do combate aqui se confere:

Morre Macunaíma, abatido numa emboscada de caça pelo arqueiro Piaimã. Mas logo é ressuscitado pela feitiçaria do mano Maanape, que juntou os pedaços do herói e assoprou fumo nele até voltar à vida. Morre Piaimã, encaçapado por Macunaíma do alto de um cipó de japecanga em um buraco, onde a velha Ceiuci preparava uma imensa macarronada. No caldo quente e fedorento, o gigante desaparece para sempre.

Vitorioso mesmo ninguém sai:

O gigante Piaimã, comedor de gente, ironicamente foi cozido no caldeirão da civilização onde viveu e que tinha por gosto macarronada. O gigante Macunaíma, comedor de sonhos eróticos, ironicamente foi atraído para brincar com as cunhãs a mando da Vei, a deusa-sol, vindo a perder a sua muiquitã no rio das piranhas. Sozinho e desolado, teve que subir ao céu para virar a estrela da Constelação Ursa Maior, pra não ter que por aqui pensar “nesta terra sem saúde e com muita saúva”.

A desventura do herói por fim se encerra. Macunaíma, herói capenga que sempre careceu de proteção, embora dela zombasse, não agüentou a solidão e a tristeza e foi ser a constelação da Ursa Maior, apenas mais uma entre as muitas estrelas espalhadas no infinito dos céus. Farto desta “terra sem saúde e com muita saúde” (ANDRADE, 2001, p. 159), foi logo dizendo em seu epitáfio aquele conhecido “– *Ai! que preguiça!...*”, que não veio ao mundo pra ser pedra não. “Acabou-se a história e morreu a vitória... – Curr-pac, papac! Curr-pac, papac!... Tem mais não”. Falas de um papagaio que repetiu aquilo tudo que do herói ouviu.

Tem mais não.

Epílogo

“Acabou-se a história e morreu a vitória”.

Um triste fim para um romance. Com o fim de todos e de tudo, não é apenas a vitória do combate entre os Gigantes que desaparece, desaparece também a vitória de um amor que moveu a própria feitura do combate. O amor de Ci, a Mãe do Mato, e Macunaíma, o Imperador do Mato Virgem. Amor de nobreza. Juntos, eles inventaram novas e lindas maneiras de gozar o amor. Um idílio que foi interrompido prematuramente, por vingança da Cobra Preta que envenenou o único peito de Ci, restando morto o curumim que nele mamou logo que nasceu. Não havendo mais o verdadeiro fruto desse amor (que virou planta de guaraná, com que se refresca no calor), Ci se desgosta e sobe ao céu por um cipó onde vai virar a estrela Beta da Constelação Centauro. Antes, porém, entrega a Macunaíma um amuleto de proteção ao herói, a muiraquitã, como última prova de seu amor. É ela, a muiraquitã, a única coisa viva que mantém o vínculo desse amor. E é por causa dela, isto é, para reavê-la após tê-la perdido, que Macunaíma inicia as suas andanças e se põe a guerrear contra o gigante Piaimã e quem mais cruzar o seu caminho no alcance desse ideal. Sobe e desce rios e arranha-céus, vira branco, francesa, pianista, bicho, entidade, assombração... Tudo só para reconquistar a muiraquitã e ter de volta o brilho da presença da amada que partira para as estrelas para nunca mais voltar.

Ele a *quer* por perto. Ele a *quer* de volta. E isso é tudo. E podem falar o que quiserem. Não importa. Às línguas malditas, Macunaíma responde com a fala de seu confrade Abelardo à sua amada Heloísa: “Eu sei que sou um simples feitor do capital estrangeiro. Um lacaio, se quiserem! Mas não me queixo. É por isso que possuo uma lancha, uma ilha e você...” (ANDRADE, 1937).

Então, tratemos de favorecer a vitória desse amor. Restabelecer a eternidade da união entre as divindades que clamam proteção à sua floresta. Mas qual jeito? Se, daquele pobre anfíbio nada restou, nem mesmo pra contar história! E considere-se também isto: *o que está feito está feito. Não dá pra dar jeito.* (eh! eh!) Não, nos termos legais do conhecimento ou da matéria, isto é, filosoficamente, cientificamente, anfibiológicamente, não dá. Mas podemos recorrer ao universo fantástico dos mitos (pois também dele se valeu o inventor daquela rapsódia), e arriscar uma outra fabulação. Um conto cujo fim celebre a magia do amor.

Tomemos a rapsódia *Macunaíma* por uma fábula amorosa, uma dessas primitivas mitologias que sobrevivem nos cipós melindrosos de nossas florestas. Nela, narra-se a odisséia de um herói que inicia o seu cortejo “nesta terra sem saúde e com muita saúva”, tentando recuperar a muiiraquitã extraviada de seu amor Ci, que finda devorada no rio pelas piranhas. Na fábula, a rapsódia vira romance, e o romance vira conto, que vira paródia. E aqui nos auxiliamos de um certo *refabular** para engendrar um jogo criativo de afinidades e dissonâncias com a trama original que o conto permite.

* A referência ao termo *refabular* alude ao livro de Donaldo Schüler intitulado “*Refabular Esopo*” (2004), ao qual recorro para o intento deste epílogo, parodiando um de seus contos já canibalizados a partir das fábulas de Esopo, chamado “O Orfeu da Floresta”. Neste fabulário (ou refabulário) composto por mais de cem narrativas zoológicas do imaginário grego e ocidental reunidas por Esopo, a fábula recebe um formato singular. Diferentemente de Esopo, que a conserva em seu sentido original (isto é, fábula como uma “pequena narrativa oral” que sob o véu da ficção guarda um tipo de ensinamento ou moralidade), em Schüler, ela ganha um sentido dissonante: a fábula se faz como o resultado de uma fala híbrida, jocosa e desconectada da circunspecta seriedade dos moralistas (a exemplo do folclorismo de Mário e da irreverência de Oswald), deixando claro que “seus contos são recontos e futricas de moral duvidosa”, fala de um papagaio gaiato que recontou no seu “lero-lero” o que viu e ouviu dos personagens fantásticos que povoam o seu imaginário. Fábula que tem por lema sempre duvidar da moral dominante: “moral aqui, imoral ali”. E isto bem ao modo do papagaio falante de *Macunaíma*, e das contra-venções operadas contra *Esopo*, no ato de sua devoração.

O Herói da Floresta

A muiraquitã pula que pula, coacha que coacha, saltou de corpo e alma no ventre duma piranha, que, respeitando a sua divindade, não a destroçou não. Diga-se de passagem que a bicha vestia uma pele toda feita de escamas reluzentes, milimetricamente divididas, e desenhos geométricos que imitam a mais bela arte neoplástica de Mondrian. Como é que uma bicha tão atraente pode ser mortífera a ponto de abocanhar nada menos do que a talismã do herói da floresta?

O herói, coitado, se rolava de dor. Amava a muiraquitã como nada neste mundo nem no outro. Ela era a alma viva de seu amor já partido. Só podia ser intriga da Vei, a Sol, para não vê-lo nunca feliz. Desgraça ocorrida, queda o herói. Não comia, não bebia, não cantava, pedia pra morrer. Por que ainda ser herói se já nem sei lutar? Entretanto, se quisesse findar os dias como a falecida, teria que procurar outro ventre porque a piranha que tinha abocanhado a muiraquitã era demasiado pequena, apesar de devoradora cruel, e já dormia na santa paz à sombra dum recife enfeitada que estava por aquela divindade. No desespero, o herói estava decidido a tudo. Mas antes de cometer uma besteira de figurar no Registro dos Eventos Memoráveis da floresta foi procurar o papagaio, o conselheiro.

– Olha, meu filho, posso imaginar o que sentes, mas não há o que reclamar. Certo gênero de peixe se alimenta, entre outras iguarias, de anfíbios e rãs de pequeno porte. Assim é, assim foi e assim será pelos séculos dos séculos. Se queres fêmea procura outra. Diga a

ela que tome cuidado, que viver é perigoso e que não fique pulando por aí, de pedra em pedra rio adentro, que nem bola em picadeiro.

*– Entenda-me, meu conselheiro, se vim aqui não foi para saber se devo ou não devo procurar outra.
Quero esta e fim de papo.*

*– Tua fidelidade a uma muiraquitã comida é louvável.
Mas o que está feito está feito.
Bota isso na cachola e não me amola.
Curr-pac, papac! Curr-pac, papac!...*

– Não dá pra dar jeito?

– Filosoficamente, cientificamente, anfibiológicamente não dá. Contudo, na mitologia é diferente, há o caso de um certo Orfeu...

O herói prestou atenção a tudo o que o conselheiro da floresta disse, e guardou o ensinamento na cachola. Procurou um espelho, dos pequenos, um desses que as damas carregam na bolsa, o suficiente para encobrir o corpo do talismã da floresta. E resguardou-se também com um pequeno anzol para o caso de um ataque surpresa, vai confiar! O herói usou o disfarce de muiraquitã encantada e pulou no rio onde dormia a piranha marvada. Protegido pelo espelho, e também pelo anzol, aproximou-se da diaba ao jeito de Perseu quando enfrentou o olhar mortífero da Medusa.

Ato contínuo se pôs a cochar como muiraquitã nenhuma tinha cochado por aquelas redondezas e outras. As notas eram tão estridentes que o pequeno

*peixe mortífero, contrariando todas as regras subma-
rinas, regalou os olhos e a bocarra. Dito e fito. O feitiço
virou contra a feiticeira. A piranha, vaidosa que era, fi-
cou fascinada pela sua própria imagem refletida, e vi-
rou pedra. Então o herói pegou o anzol que levava de
garantia, enfiou-o no ventre da piranha e resgatou vi-
va a muiraquitã, que saiu mui serelepe da boca escan-
carada e foi aconchegar-se no peito tenro do amado. Os
dois se abraçaram, pularam rio afora e caíram na sa-
rabanda como acontece na última cena
da ópera Orfeu e Eurídice
de Christoph Willibald Gluk.*

Epitáfio (complementar a *Macunaíma*)

Acabou-se a história e *venceu* a vitória.

O herói aqui se despede “desta terra sem saúde e com muita saúva” para jun-
to de seu amor Ci, que o aguarda no céu para formarem, juntos, a Constelação de
Vênus. Mas antes de partir, ele entoa o epitáfio emprestado do amigo Serafim.

*Fatigado
Das minhas viagens pela terra
De camelo e táxi
Te procuro
Caminho de casa
Nas estrelas
Costas atmosféricas do Brasil
Costas sexuais
Para vos fornicar
Como um pai bigodudo de Portugal
Nos azuis do clina
Ao solem nostrum
Entre raios, tiros e jabuticabas.*

(ANDRADE, Oswald. *Fim de Serafim*. In Serafim Ponte Grande, 1933).

[Tem mais não]

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tadução de Henrique Burigo. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ALMEIDA, Guilherme de. *Fome – poesia*. Revista de Antropofagia (primeira dentição). Ano I, nº. 1. Direção: Antonio de Alcântara Machado. SP, maio de 1928.

ANDRADE, Mário de. [1928]. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. 32^a ed. – Belo Horizonte/ Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2001.

ANDRADE, Oswald de. [1924]. *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*. – Rio de Janeiro: Correio da Manhã, 18 de março de 1924.

_____. [1924]. *Pau Brasil*. Paris: Impresso pelo “Sans Pareil” de Paris, 1925.

_____. [1928]. *Manifesto Antropófago*. Revista de Antropofagia (primeira dentição). Ano I, nº. 1. Direção: Antonio de Alcântara Machado. SP, maio de 1928.

_____. [1933]. *Serafim Ponte Grande*. – Rio de Janeiro: Editora Globo, 2007.

_____. [1937]. *O rei da vela*. – Rio de Janeiro: Editora Globo, 2003.

_____. [1950]. *A crise da filosofia messiânica*. In: Obras Completas VI – Do pau-brasil à antropofagia e às utopias. – 2^a ed. – RJ: Civilização Brasileira, 1978.

ANTUNES, António Lobo. *Exortação aos crocodilos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

ARTAUD, Antonin. [1934]. *Heliogábalou o anarquista coroado*. [Tradução Mário Cesariny]. Lisboa: Assírio & Alvim, 1991.

_____. [1938]. *O teatro e seu duplo*. [Tradução de Teixeira Coelho]. – 2 ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção Tópicos).

_____. *Escritos de Antonin Artaud*. In: WILLER, Claudio. – 2 ed. – Porto Alegre: L&PM, 1983. (Coleção Rebeldes & Malditos, vol. 5).

AUSTER, Paul. *A arte da fome – ensaios, prefácios, entrevistas*. [Tradução de Ivo Korytowski]. – Rio de Janeiro: José Olympio, 1996.

AVERBUCK, Lígia Morrone. *Raul Bopp: ensaio crítico*. – Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro, 1986. (Letras Rio-Grandenses, 2).

BATAILLE, Georges. *A literatura e o mal*. [Tradução de Suely Bastos]. – Porto Alegre: L&PM, 1989.

BAUDELAIRE, Charles. *As flores do mal*. [Tradução e notas de Ivan Junqueira]. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BERNOLD, André. *Poema: Gilles Deleuze, 18 de janeiro de 1995*. [Tradução de Tomaz Tadeu], 2003.

BÍBLIA SAGRADA. – São Paulo: Paulinas Editora, 2005.

BOAVENTURA, Maria Eugenia. *O salão e a selva: uma biografia ilustrada de Oswald de Andrade*. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1995.

CAMPOS, Haroldo de. Uma poética da radicalidade. In: ANDRADE, Oswald. *Obras Completas VII – Poesias Reunidas*. – 5 ed. – RJ: Civilização Brasileira, 1978.

CHALMERS, Vera Maria. O outro é um: o diagnóstico antropófago da cultura brasileira. In: CHIAPPINI, Lígia e BRESCIANI, Maria Stella (Orgs.). *Literatura e cultura no Brasil: identidades e fronteiras*. São Paulo: Cortez, 2000.

CHAUNU, Pierre. Prefácio. In: LESTRINGANT, Frank. *O canibal: grandeza e decadência*. [Tradução de Mary Murray Del Priore]. Brasília: Editora UnB, 1997.

CORAZZA, Sandra. *Artistagens: filosofia da diferença e educação*. – Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

COSTA, Osvaldo. *A “descida” antropófaga*. Revista de Antropofagia (primeira edição). Ano I, nº. 1. Direção: Antonio de Alcântara Machado. SP, maio de 1928.

DEFOE, Daniel. *Robinson Crusoe*. [Tradução Celso Parcionik]. – São Paulo: Iluminuras, 2004.

DELEUZE, Gilles. [1968]. *Diferença e repetição*. [Tradução Luiz Orlandi e Roberto Machado]. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. [1972]. Hume. In: *A ilha deserta: e outros textos*. [Edição preparada por David Lapoujade; organização da edição brasileira e revisão técnica Luiz B. L. Orlandi]. – São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. [1976]. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Rio, 1976.

_____. [1985]. As praias da imanência. In: François Lyotard e Annie Cazenave (orgs.) *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice De Gandillac*. [Tradução de Tomaz Tadeu]. PUF, Paris, 1985.

_____. [1986]. *Foucault*. [Tradução José Carlos Rodrigues]. – 2 ed. – Portugal: Editora Vega, 1998.

_____. Michel Tournier e o mundo sem outrem. In: TOURNIER, Michel. *Sexta-feira ou os limbos do pacífico*. – Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A. 1991a.

_____. [1988]. *A dobra: Leibniz e o barroco*. [Tradução Luiz Orlandi]. – 2 ed. – Campinas, SP: Papyrus, 1991b.

_____. Signos e acontecimentos. In: ESCOBAR, Carlos Henrique de (Org.). *Dossiê Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon Editorial, 1991c, p. 9-30.

_____. Mil platôs não formam uma montanha, eles abrem mil caminhos filosóficos. In: ESCOBAR, Carlos Henrique de (Org.). *Dossiê Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon Editorial, 1991d, p. 115-125.

_____. [1993]. *Crítica e clínica*. [Tradução Peter Pál Pelbart]. SP: Editora 34, 1997.

_____. Platão e o simulacro. In: *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. [1972] *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. [Tradução de Georges Lamazière]. – Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. [1991]. *O que é a filosofia?* [Tradução de Bento Prado Jr e Alberto Alonso Muñoz]. – 2 ed. – Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.

_____. [1980]. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 1. [Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa]. – 3ª reimpressão. – RJ: Editora 34, 2004.

_____. [1980]. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 2. [Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão]. – 2ª reimpressão. – RJ: Editora 34, 2002.

DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire. *Diálogos*. [Tradução de Eloísa A. Ribeiro]. – São Paulo: Editora Escuta, 1998.

DERRIDA, Jacques. O teatro da crueldade e o fechamento da representação. In: *A escritura e a diferença*. 2ª ed. – São Paulo: Editora Perspectiva, 1995, pp. 149-177.

_____. *O animal que logo sou* (A seguir). [Tradução de Fábio Landa]. – São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. – São Paulo: Editora 34, 2000.

FEITOSA, Charles. O mal do mar em Nietzsche. In: *A fidelidade à terra – Assim falou Nietzsche IV / Charles Feitosa, Miguel Angel de Barrenechea, Paulo Pinheiro (orgs.)*. – Rio de Janeiro: DP&A, 2003, pp. 321-332.

FOUCAULT, Michel [1966]. O homem e seus duplos. In: *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. [Tradução Salma Tannus Muchail]. – 8 ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1999, pp. 417-473. (Coleção Tópicos).

_____. 1970: *Theatrum philosophicum*. In: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. [Organização de Manoel Barros da Motta; Tradução de Elisa Monteiro]. – 2ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, pp. 230-254. (coleção Ditos & Escritos; II).

_____. Aula de 29 de janeiro de 1975. In: *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. [Tradução de Eduardo Brandão]. – São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. 101-135. (Coleção Tópicos).

GALENO, Alex. *Antonin Artaud: a revolta de um anjo terrível*. – Porto Alegre: Editora Sulina, 2005.

GARCIA, Wladimir. Lateralidades. Outra travessia – Revista de Literatura nº 5. “A exceção e o Excesso” – *Agamben & Bataille*. Ilha de Santa Catarina: UFSC, 2º semestre de 2005, pp. 160-170.

HOBBS, Thomas [1642]. *Do Cidadão*. [Tradução, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro]. – 3ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. [1651]. *Leviatã*. [Organizado por Richard Tuck; tradução João Paulo Monteiro, Maria Beatriz N. da Silva, Claudia Berliner; revisão Eunice Ostrensky]. – São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. [1679]. *Behemoth ou o longo parlamento*. [Tradução Eunice Ostrensky; prefácio e revisão técnica da tradução Renato Janine Ribeiro]. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

KAFKA, Franz. *Um artista da fome / A construção*. [Tradução e posfácio de Modesto Carone]. – São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KANT, Immanuel. [1793]. *A religião dentro dos limites da simples razão*. In: Os Pensadores. [Tradução de Tania Maria Bernkopf]. – 1ª ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1974, pp. 365-389.

LAWRENCE, D.H. [1929]. *Apocalipse, seguido de o homem que morreu*. – São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

LEIBNIZ, G. Wilhelm. *Leibniz: vida e obra*. In: Os Pensadores. [Tradução Luiz João de Baraúna]. – SP: Nova Cultural, 1988.

LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. [Tradução e notas de Sérgio Milliet]. – Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, 1980.

LESTRINGANT, Frank. *O canibal: grandeza e decadência*. [Tradução Mary Murray Del Priore]. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus, 1989.
_____. *A noção de estrutura em etnologia; raça e história; totemismo hoje*. In: Os Pensadores. [Traduções Eduardo P. Graeff]. – 2 ed. – SP: Abril Cultural, 1980.

LOCKE, John. [1690]. *Segundo tratado sobre o governo*. In: Os Pensadores. [Tradução de E. Jacy Monteiro]. – 1ª ed. – SP: Abril Cultural, 1973, pp. 37-137.

MACHADO, Antonio de Alcântara. (Org.). *Revista de Antropofagia* (1ª denteção). Ano I, nº. 1. São Paulo, maio de 1928.
_____. *Seis poetas*. *Revista de Antropofagia* (1ª denteção). Ano I, nº. 1. – São Paulo, maio/1928.

MANGANARO, Jean-Paul. Carmelo Bene: o corpo devastado. In: LINS, Daniel e PELBART, Peter. (Orgs.). *Nietzsche e Deleuze – bárbaros, civilizados*. – São Paulo: Annablume, 2004, pp. 75-82.

MONTAIGNE, Michel de. *Dos Canibais*. In: Os Pensadores. [Tradução Sérgio Milliet]. – 4ª ed. vol. 1. – São Paulo: Nova Cultural, 1987.

NIETZSCHE, Friedrich [1883, 1885]. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. [Tradução Mário da Silva]. – RJ: Civilização Brasileira, 2000a.

_____. [1878, 1886]. *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres*. [Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza]. – SP: Companhia das Letras, 2000b.

_____. *Ditirambos de diónisos – 2 e 4*. Edição bilíngüe. Versão: Manuela Sousa Marques. Lisboa: Guimarães Editores, 2000c.

_____. [1886]. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. [Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza]. – SP: Companhia das Letras, 1992.

_____. [1887]. *Genealogia da moral: uma polémica*. [Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza]. – São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. [1881, 1887]. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. [Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza]. – SP: Companhia das Letras, 2004.

_____. [1882, 1887]. *A gaia ciência*. [Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza]. – São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Vontade de potência*. [Apócrifo, 1901]. RJ, POA, SP: Globo, 1945.

NUNES, Benedito. *Oswald canibal*. – São Paulo: Perspectiva, 1979.

_____. Antropofagia ao alcance de todos. In: ANDRADE, Oswald. *Obras Completas VI – Do pau-brasil à antropofagia e às utopias*. – 2ª ed. – RJ: Civilização Brasileira, 1978.

PARADIS, Bruno. Leibniz: um mundo único e relativo. In: ESCOBAR, Carlos Henrique de (Org.). *Dossiê Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon Editorial, 1991, p. 31-39.

PASSETTI, Dorothea Voegeli. *Canibal*. VERVE: Revista Semestral do Nu-Sol – Núcleo de Sociabilidade Libertária/Programa de Estudos Pós-Graduandos em Ciências Sociais – Tema: Incomodando. PUC-SP, Nº 6, out./2004, pp. 103-126.

PRADO, Paulo. Poesia Pau-Brasil. In: ANDRADE, Oswald. *Pau Brasil*. Paris: Im-presso pelo “Sans Pareil” de Paris, 1925, pp. 5-13.

PRESENTE, João do. *O homem que comi aos bocadinhos*. Revista de Antropofagia. 2ª dentição – 1928-1929. Edição facsimilar. [Org. Augusto de Campos, 1995].

QUILICI, Cassiano. *Antonin Artaud: teatro e ritual*. – SP: Annablume, 2004.

SADE, Donatien Alphonse François de. *Aline et Valcour* – ou le roman philosophique. Édition Étable, présentée et annotée par Jean M. Goulemot. Paris: Librairie Générale Française, 1994.

SCHÜLER, Donaldo. *Refabular Esopo*. – Rio de Janeiro: Lamparina editora, 2004.

_____. *Narciso errante*. – Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1994.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. – edição bilíngüe: latim-português – [Tradução e notas de Tomaz Tadeu] – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

STADEN, Hans. *A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens*. Livro I e II. [Tradução Pedro Sússekind]. – 2 ed. – RJ: Dantes, 1999.

_____. *Duas viagens ao Brasil*. [Tradução Guiomar de Carvalho Franco]. – Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Editora da USP, 1974.

THEVET, André. *As singularidades da França Antártica*. [Tradução Eugênio Amado]. – Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Editora da USP, 1978.

TOURNIER, Michel. *Sexta-feira ou os limbos do pacífico*. 2 ed. [Tradução Fernanda Botelho]. – Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1991.

WOLLMANN, Sérgio. *O conceito de liberdade no Leviatã de Hobbes*. – 2ª ed. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

VESPÚCIO, Américo. *Novo mundo: as cartas que batizaram a América*. [Apresentação e notas de Eduardo Bueno]. – São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2003.

VIRMAUX, Alain. *Artaud e o teatro*. [Tradução Carlos Eugênio Moura]. – 2 ed. – São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 2000. (Coleção Estudos).

ZIEBELL, Zinka. *Terra de canibais*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.

ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. [Tradução André Telles]. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. (Coleção Conexões; 24).

Textos capturados na Internet:

ALMEIDA, Maria Cândida. “*Só me interessa o que não é meu*”: a antropofagia de Oswald de Andrade. Disponível em: www.globalcult.org.ve/doc/CandidaRelea.doc [junho/2005].

_____. “*Só a antropofagia nos une*”. Texto disponível em: <http://www.globalcult.org.ve/pdf/Ferreira.pdf> [outubro/2005].

BRETON, André. *Manifesto do Surrealismo* [1924]. Disponível em: http://www.nodo50.org/insurgentes/biblioteca/manifesto_surrealista.pdf [junho/2006].

CORAZZA, Sandra. *Manifesto (della scritture caniballe)*. Texto disponível em: <http://www.triplov.com/Filosofia/Sandra-Corazza/Manifesto/index.htm> [2007].

LEIBNIZ, G. Wilhelm. *Monadologia* [1711] Texto disponível em: <http://www.mundodosfilosofos.com.br/leibniz.htm> [abril/2006].

NIETZSCHE, F. *Verdade e mentira no sentido extramoral*. (Apresentação por Noéli Correia de Melo Sobrinho). COMUM – Rio de Janeiro, v. 6, nº 17, p. 05 a 23, jul./dez. 2001. Disponível em: <http://portal.filosofia.pro.br/fotos/File/verdade.pdf>

_____. *Moral como antinatureza*. Tradução: André Dísipore Cancian. Disponível em: <http://www.ateus.net/artigos/filosofia/index.php> [novembro/2007]

PAGU, Patrícia Galvão. *Canal*. Poema publicado n'A Tribuna, Santos/SP, em 27-11-1960. Disponível em: <http://www.pagu.com.br/obras/textos/poema2.htm> [2002]

SCHÜLER, Donaldo. *500 Anos de Brasil – Literatura da Conquista*. Disponível em: <http://www.schulers.com/donaldo/brasil500/> [1998].

TADEU, Tomaz. *Panfletinho*. Texto eletrônico publicado em: <http://www.ziguezague.net> [setembro/2006].

Obras literárias analisadas:

Macunaíma: o herói sem nenhum caráter. [1928]. ANDRADE, Mário de. BH/RJ, Livraria Garnier, 2001.

Heliogábalos ou o anarquista coroado. [1934]. ARTAUD, Antonin. Lisboa: Assírio & Alvim, 1991.

Sexta-feira ou os limbos do pacífico. [1972]. TOURNIER, Michel. RJ: Ed. Bertrand Brasil S.A., 1991.