

Ver de um modo ler de outro (Uma leitura do *Catatau* de Paulo Leminski)

17

Daniel Wallace de Souza Lima

Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo: Pretendemos ler a narrativa *Catatau* (1975) de Paulo Leminski a partir do prisma da viagem enquanto um procedimento de transferência e de deslocamento dos sentidos herdados. Pela desordem das ideias, numa relação de fricção entre Cartesius e os trópicos, e a partir desse contato com aquilo que se vê, mas, que não se consegue pensar, o ente (ón)ocidental se expõe ao perigo da exterioridade incontável da América Latina.

Palavras-chave: Leminski; sensível; política; perspectivismo.

Resumen: Pretendemos leer la narrativa *Catatau* (1975) de Paulo Leminski a partir del prisma del viaje como un procedimiento de transferencia y de dislocamiento de los sentidos heredados. Por el desorden de las ideas, en una relación de fricción entre Cartesius y los trópicos, y a partir de ese contacto con aquello que se ve, pero que no se consigue pensar, el ente (on)occidental se expone al peligro de la exterioridad incontable de América Latina.

Palabras clave: Leminski; sensible; política; perspectivismo.

1. Ver de um modo e ler de outro

O artista plástico argentino Roberto Jacoby iniciou em 19 de outubro de 2014 uma instigante exposição, intitulada *Diario del odio*, baseada em comentários escritos por leitores nos principais *sites* dos jornais argentinos, sobretudo o *La Nación*. Do material responsável por essa instalação, o artista optou por uma estratégia do “roubo”, do “saque” linguístico. Em entrevista ao *site Télam*¹, Jacoby comentou um pouco acerca de *Diario del odio*. Nela ficamos sabendo que o projeto se baseia na captura e desvio de algumas frases do seu contexto original – a página da internet – e reintegradas numa outra superfície, um novo suporte, neste caso, as paredes da *Casa de la Cultura del Fondo Nacional*. Entre as frases citadas pela reportagem do *Télam*, encontramos algumas como “putos derechos humanos”, “argenzuela”, “viuda negra”. Como consta no próprio título da ocupação de Jacoby, pelo ódio, o “outro” é visto como negatividade a ser eliminada. Não por acaso as frases foram escritas na parede com carvão – *carbonilla* –, no intuito de potencializar o racismo de algumas delas. De acordo com Jacoby: “hay una relación con la oscuridad de la carbonilla y el tema de los negros, se habla mucho de quemar a los negros”².

Também em outubro do mesmo ano, a escritora e artista plástica brasileira Veronica Stigger realizou uma instalação no SESC³ da cidade de São Paulo, onde o material empregado também se baseava nos comentários feitos por usuários da internet. Num tom crítico ao modo como os índios foram tratados pelo governo brasileiro nesses últimos anos, Veronica utilizou a frase mais repetida pelos usuários brasileiros na internet, *Menos um*, em referência aos crimes bárbaros cometidos contra a comunidade indígena, como título da exposição.

Entre essas duas instalações, poderíamos vislumbrar uma bifurcação dos caminhos a partir do modo como o gesto (o roubo das frases) e o desvio do percurso original destas mesmas se transformam em reintegração de posse, neste caso, para além da própria linguagem dos

1 Informações detalhadas a respeito da instalação de Jacoby disponível em: <<http://www.telam.com.ar/notas/201410/82725-roberto-jacoby-presenta-diarios-del-odio-una-muestra-sobre-las-zonas-mas-oscuras-de-la-sociedad-argentina.html>>. Acesso em: 31 de janeiro de 2015.

2 *Op.cit.* Acesso em 31 de janeiro de 2015.

3 Informações detalhadas a respeito da instalação de Stigger disponíveis em: <<http://www.indio-eh-nos.eco.br/2014/10/25/menos-um-de-veronica-stigger-na-trienal-de-artes-frestas-em-sorocaba/>>. Acesso em: 31 de janeiro de 2015.

comentários que se apresentam enquanto um *ready-made* duchampiano, mas, do próprio sentido da política.

Por uma política que ao invés de optar pelo consenso da maioria – comentários da internet – reivindique uma posição pelo dissenso, uma exterioridade ingovernável e inquietante que se apresenta enquanto múltipla e de livre acesso, que Guy Debord (1961) definiu como campo da vida cotidiana ou vida autêntica⁴. Talvez, o próprio Jacoby ofereça-nos um panorama mais preciso e amplo da imanência política da sua instalação: “lo seguro era que no se podía transmitir como estaba, cada comentario uno por uno. Lo que queríamos era sacarlo de la continuidad.”⁵. Jacoby e Veronica, de certa forma, materializaram uma hipótese de leitura. Os comentários da internet foram vistos de uma forma, mas, foram lidos de outra.

Toda hipótese desvia-se de uma origem. Um exercício banal de reflexão que pensamos ter sido, em algum momento, contemplado por todos nós. E se, no passado de nossas vidas, tivéssemos feito algo que deixamos de fazer, ou, se não tivéssemos feito algo, como seriam as nossas vidas a partir dessas hipóteses? Se para Guy Debord (1967), o incapturável do político escondia-se no hábito da vida cotidiana – a clandestinidade da vida privada –, é por um outro ponto de vista, um outro modo de leitura das imagens que aparentam ter “apenas” uma superfície “comum” e “simples”, que o mundo ganha uma nova feição, um novo rosto de uma beleza destrutiva, parafraseando Walter Benjamin (1987)⁶, no seu conceito de “Caráter Destrutivo”.

O crítico-ficcionista Silviano Santiago (1978) ilustra o seu clássico ensaio “O entre-lugar do discurso latino-americano” na imanência de uma passagem cooptada no conto “62 Modelo para armar”, do

4 Tradução do título do prólogo adjunto ao último livro do filósofo italiano Giorgio Agamben, *L'Uso dei Corpi*, última peça da constelação em torno do *Homo sacer*, iniciada em 1995. Disponível em: <<https://obeissancemorte.wordpress.com/2014/10/13/guy-debord-e-a-clandestinidade-da-vida-privada-prologo-de-o-uso-dos-corpos-de-giorgio-agamben/>>. Acesso em: 31 de janeiro de 2015.

5 Disponível em: <<http://www.telam.com.ar/notas/201410/82725-roberto-jacoby-presenta-diarios-del-odio-una-muestra-sobre-las-zonas-mas-oscuras-de-la-sociedad-argentina.html>>. Acesso em: 31 de janeiro de 2015.

6 Walter Benjamin comenta no pequeno, porém, potente ensaio acerca do *caráter destrutivo*: “O caráter destrutivo só conhece um lema: criar espaços; só uma atividade: despejar. Sua necessidade de ar fresco e espaço livre é mais forte que todo ódio.”. (1987, p.236).

escritor argentino Julio Cortázar, onde o personagem, de nacionalidade argentina, vê um anúncio trivial e vulgar, escrito em francês, de um restaurante, mas, o traduz por uma torção da linguagem, deslocando o enunciado original de modo a emergir um valor político, aparentemente, inexistente. Podendo transparecer um certo exagero, pensamos em reproduzir o momento referido por Silviano enquanto uma citação que poderá desempenhar um papel interessante nos parâmetros críticos levantados:

O personagem principal de *62 Modelo para armar*, de nacionalidade argentina, vê desenhada no espelho do restaurante parisiense em que entrou para jantar esta frase mágica: “*Je voudrais un château saignant*”. Mas em lugar de reproduzir a frase na língua original, ele a traduz imediatamente para o espanhol: “*Quisiera un castillo sangriento*”. Escrito no espelho e apropriado pelo campo visual do personagem latino-americano, *château* sai do contexto gastronômico e se inscreve no contexto feudal, colonialista, a casa onde mora o senhor, *el castillo*. E o adjetivo, *saignant*, que significava apenas a preferência ou o gosto do cliente pelo bife malpassado, na pena do escritor argentino, *sangriento*, torna-se a marca evidente de um ataque, de uma rebelião, o desejo de ver o *château*, o *castillo* sacrificado, avança um novo significado [...] (SANTIAGO, 1978, p.22)

Apesar do salto em direção a um novo significado, uma outra maneira de vislumbração do sentido, o que parece insinuar nas instalações de Roberto Jacoby e Veronica Stigger e na tradução feita pelo personagem de Cortázar é menos uma tática vanguardista de autonomia do objeto artístico, mas, sim, um apreço pelo abandono da própria língua (portuguesa e francesa), demonstrado a partir do propósito de um critério binário, semântico-fonético. Determinando, nestas respectivas manifestações artísticas, uma espécie de sentimento pelo desencanto, utilizando um termo refletido pela crítica argentina Florencia Garramuño⁷.

Uma opção pelo desencanto não significa uma opção niilista, um decreto pelo fim da história, a exemplo, no campo da especulação filosófica neoliberal, de um autor como Francis Fukuyama, que em 1989 editou a obra *O fim da história e o último homem*, como uma espécie de manifesto triunfalista dos ideais capitalistas fortalecidos após a queda

⁷ A propósito do campo onde o “desencanto” emerge, Florencia Garramuño comenta: “Dessa perspectiva, poderia se compreender o desencanto do moderno como processo pelo qual o próprio programa da modernidade se revela para si como mito” (2012, p.61)

do muro de Berlim. Em decorrência do sucesso em torno desse livro, adjunto aos acontecimentos políticos mundiais vigentes no início da década de 90, Derrida lê em 22 e 23 de abril de 1993 a conferência intitulada “Whither marxism?”, como parte da conferência de abertura do colóquio internacional em Riverside na Universidade da Califórnia. Alguns meses depois, a conferência de Derrida é ampliada e editada como *Spectres de Marx* (1993) pela editora Galilée. Neste livro, ao denominar as “novas feridas” dos tempos por vir, a servidão imaginária que resguarda o gozo infinito, desejado tanto do lado neoliberal quanto do lado comunista, é interrompida por Derrida. E é nesse ponto, onde a leitura de Derrida se projeta diante desses fantasmas, que poderíamos vislumbrar uma posição pelo “desencanto”. Assim, o filósofo franco-argelino ao não optar pelo apagamento pleno da figura de Marx ou pela exaltação diante de um possível retorno ao verdadeiro Marx, “não concordando com ambas as posições”, num *spleen* benjaminiano, se insere na margem desses modos de pensar para que, dessa nova posição, haja uma inversão na epistemologia do pensamento de Marx, reconfigurando um novo lugar que abrigue um novo valor.

Essa passagem para a margem do “desencanto” implicaria um movimento nas turbulentas águas da alteridade. Uma suspensão da autonomia entre aquele que lê, *Quisiera un castillo sangriento*, e aquele que escreve, *Je voudrais un château saignant*. Implicando, assim, um choque com algo que já existe, um “outro”. Do ponto de vista econômico, como apontado por Silvano Santiago (1978), no campo da crítica pós-colonialista, as instâncias da alteridade, no momento em que ocorre o contato com o “outro” será visto pela divisão entre desenvolvido e subdesenvolvido; ou seja, uma busca de vingança pelo faminto colonizado perante o seu colonizador, *el castillo*. Assim, haveria uma emergência pela produção de uma resposta política local e global. No entanto, poderíamos recompor esse cenário das relações de alteridade a partir de uma quebra na temporalidade confluyente. Deste modo, numa colagem dadaísta de tempos díspares, um moderno contexto burguês gastronômico ao lado de um medieval contexto feudal, apontado por Santiago no romance de Cortázar, convivendo lado a lado, num mesmo tempo, que, carregaria a força de um presente que é o futuro do passado e o passado do futuro. Teríamos nessa bifurcação, política local e bipolarização temporal, uma interpretação da alteridade enquanto uma relação que não se depara como uma substância, mas, que se vê diante de

uma dimensão não cristalizada e que não se deixa capturar por nenhuma forma de discurso.

Dessa falsa relação de dependência entre colonizado (desenvolvido) e colonizador (subdesenvolvido), do ponto de vista de um sistema de unidade e de clareza, cuja presença é sempre uma antecipação do contato entre um “eu” e um “outro”, e o que está em jogo é justamente uma anestesia da alteridade e suas implicações, Susan Buck Morss (2000) no ensaio “Hegel and Haiti” arma e, ao mesmo tempo, desarma um paradoxo que alimentou, da mesma forma, a máquina capitalista e a máquina filosófica ocidental do século XVIII⁸. Negativos, em princípio e por princípio, aparentemente, cada segmento condizente com o sistema capitalista deveria se opor “naturalmente” aos conceitos reivindicados pela doutrina iluminista. Uma fratura entre *cognoscível* e *práxis*: “This glaring discrepancy between thought and practice marked the period of the transformation of global capitalism from its mercantile to its proindustrial form. One would think that, surely, no rational, ‘enlightened’ thinker could have failed to notice. But such was not the case.” (MORSS, 2000, p. 1). E os caminhos da dependência, apontados pela filósofa, e conseqüentemente a implementação de uma dívida impagável, por parte dos não-ocidentais para os ocidentais de origem, ganha forma e consistência na medida em que o mito da acumulação, conhecimento e capital, se dissemina e se enraíza na geografia dos espaços que viriam a ser conhecidos pelo epíteto moderno. Desta forma, contrariando a equação vigente pelo modelo ocidental (centro/periferia), Buck Morss nos aponta, nesse mesmo artigo, para a emergência de uma alteridade: Hegel lê notícias (cultura de massa) acerca da revolução haitiana em 1791 e nesse espaço do “entre”, do acontecimento político civil fomentado por escravos com pouca ou quase nenhuma base intelectual, algo, um acontecimento revolucionário, até então, digno de ser pensado somente em território europeu, faz com que o filósofo seja corrompido, quando há um toque de um texto não-filosófico, no interior do seu próprio modelo ocidental. Destituído das armas do intelecto, numa conjuração acéfala, para utilizarmos um termo de George Bataille (1936), Hegel estipula a sua teoria de senhor e escravo, onde o laço

8 Apontado em momentos anteriores desta monografia, o caso de Francis Fukuyama (1989), de certa forma, opera uma extensão no corte de bisturi feito por Susan Buck Morss a fim de se ver o cruzamento entre as linhas do capital e da filosofia. Em contexto brasileiro contemporâneo, poderíamos nos limitar a um nome como de Luiz Felipe Ponde.

de dependência de ambos poderá ser quebrado quando o desejo de liberdade do escravo for projetado enquanto um curto-circuito no âmago do sistema escravocrata, e, assim, aquele que é subjugado por uma força de poder quebrará a corrente da hierarquia no momento em que se rebelar contra o seu senhor.

Um dos principais preceitos filosóficos do ocidente, “a dialética do senhor e do escravo” de Hegel, obteve condições de se propagar enquanto um conceito a partir de um lugar improvável. Desequilibrando uma lógica pelo ato de pensar um evento que, por si só, se demonstra como impossível de ser pensado – revolução no Haiti – mesmo depois de ocorrido. Coube ao pensamento de Hegel, nesse momento específico da sua dialética levantada por Susan Buck Morss, uma experiência de tatear uma geografia estranha que não demonstrou princípios claros de fronteira. Por essas zonas constituídas de furos e lapsos, que não obedecem ao ritmo de influência e influenciado, a filosofia ocidental do século XVIII, a partir de uma das suas principais referências, se ofereceu a uma alteridade e aos efeitos desse evento inesperado para se constituir numa escrita que visitou, no seu seio, a provação do invisível, do irrepresentável – continente americano. De certa forma, Oswald de Andrade antecipa o diagnóstico de Susan Buck Morss, e de toda uma corrente do pensamento filosófico, por assim dizer, pós-maio de 68, quando diz no seu “Manifesto Antropófago” (1928): “Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem”.

2. Viagem, deslocamento, transferência

Parece-nos que o dispositivo da viagem projeta a literatura do poeta Paulo Leminski, mais especificamente no *Catatau*, de 1975, a um novo olhar justamente numa ética de uma leitura bipolar acerca de figuras históricas carregadas de uma forte presença. O limite enquanto um limiar, e não um ponto de chegada. A partir daquilo que já existe no mundo como consenso – colonização europeia na América Latina –, Leminski opera um desvio estratégico e desenvolve uma conjectura acerca do europeu colonizador. Reconfigurando a relação entre América Latina e Europa. Assim, a obra cria novos campos de potência ao propor outra linha de pensamento – um cognoscível inconstante – baseado no desejo de uma história da América Latina a partir de outro viés: uma

instância temporal que é diacrônica e sincrônica, ao mesmo tempo.

Num contexto muito particular, *Catatau* absorveu um processo de nove anos em torno da sua composição. A partir de um *insight* ocorrido no meio de uma aula de cursinho de pré-vestibular, onde Leminski divagava sobre o período de colonização holandesa em território brasileiro, surge uma ideia, que faz com que Leminski imediatamente a anote para que ela não fique guardada, e depois esquecida, na gaveta dos desejos. A ideia baseava-se numa possível vinda do filósofo René Descartes em território recifense, no século XVII. Algo tão estranho, a vinda do filósofo iluminista para o Brasil, que nos soa familiar, já que Descartes fez parte da comitiva do príncipe Maurício de Nassau, diretor da Companhia do Brasil, responsável por um período de vinte quatro anos de colonização em território brasileiro (de 1630 a 1654). Nesse período, Nassau possibilitou a criação do jardim de Vrijiburg, espaço dedicado a abrigar as mais diferentes formas de vegetação. Essa reserva ambiental (Vrijiburg), em meio a uma Recife pouco desenvolvida, foi escolhida como cenário ficcional de um conto de Leminski intitulado “Descartes com lentes” (1968), a dobra desse conto é o *Catatau*.

Pela linguagem do romance, um monólogo de 208 páginas, o personagem filósofo manifesta as novas linhas de sentidos; e assim, esta nova ordem surge, de antemão, na tradução do nome francês do filósofo para o latim. De fato, Descartes se transmuta nos trópicos, se veste ao assumir-se, na ficção, como Renatus Cartesius, e não como René Descartes. Ao propor um deslocamento, um europeu civilizado, Cartesius, num ambiente hostil – os trópicos –, a obra de Leminski cria novos campos de potência ao propor outra linha de pensamento histórico baseado no desejo daquilo que não aconteceu: a vinda do filósofo iluminista para o Brasil. Um desejo do desejo.

Pela hipótese que atravessa a escrita do *Catatau*, poderíamos formular a seguinte questão: num contato violento e radical com a *aísthesis* tropical, ao sofrer uma abertura no *cogito*, e consequentemente uma visitação do imponderável no interior dessa dispersão, de que modo o pensamento cartesiano se comportaria diante de uma imagem que se poderia ver, mas, não se poderia entender? Diante dessa problemática, Descartes permaneceria o mesmo? Ou melhor, o que o habitat tropical dificultaria seria, justamente, a presença do “mesmo”, do sujeito que diz “eu penso”?

A escrita de Leminski desloca o relato do cronista vitorioso europeu, da glória pelas novas descobertas no continente americano, para o cronista fracassado, que perde a tripulação, mas também a própria língua, impossibilitando, assim, a criação de uma narratividade informativa, ao gosto de alguns cronistas europeus do século XVI e XVII: “Enfim, que digo senão hipóteses desprovidas de qualquer credibilidade? Alguém está pensando no meu entendimento ou já criei bichos na memória? Eu sei, não sabe?” (LEMINSKI, 2011, p.39).

No *Catatau*, trata-se de relatos onde a catástrofe ocupa o lugar da glória. Ao contrário de cronistas como Bernal Díaz del Castillo, Juan Díaz de Solís, no plano espanhol, e Pero Lopes de Souza, Fernão Cardim e Gabriel Soares de Sousa, no plano português, onde a marca do impróprio era neutralizada diante de uma utilidade imediata dos trópicos: matérias-primas da vegetação, catequização ou mão de obra escrava por parte dos índios.

Temos um pensamento indeferido no protagonista do *Catatau*. A partir de uma síncope que desloca o fluxo inicial: o modo de pensar ocidental, responsável pela formação de um sistema eugênico, onde natureza e cultura, filosofia e clima não deveriam, em tese, se relacionar. Deste modo, a síntese desse modelo leva-nos a um conteúdo cognoscível em que sujeito e objeto se afastam entre si, criando um único ponto de vista em relação aquilo que se deseja conhecer. O vácuo gerado por essa distância é simplesmente ignorado. Assim, é nesse vórtice espaço-tempo, à distância de um ponto central e estruturante, que é, ao mesmo tempo⁹, organizado e organizador – no qual Derrida (1967) repercutiu a sua crítica à metafísica ocidental –, à beira de um abismo, que a escrita do *Catatau* procura um modo de se procurar, em vão, aquilo que se perdeu, o *telos* do pensamento:

Não, esse pensamento, não, ainda não creio num treco. Claro que já não creio no que penso, o olho que emite uma lágrima faz seu ninho nos tornozelos dos crocodilos beira Nilo. Duvido se existo, quem sou eu se este tamanduá existe? Da verdade não sei tamanduá, verdade trás, quero dizer: não se pensa, olhar lentes supra o sumo do pensar. (LEMINSKI, 2011, p.20)

Por estar deslocado do seu intelecto de origem, no contato

⁹ Entre alguns livros que Derrida desenvolveu o tema, poder-se-ia apontar obras como *Grammatologie*, 1967 e *L'Écriture et la différence*, 1967.

constante com a ingovernabilidade dos trópicos – a vegetação e a fauna em excesso, os ameríndios e o seu modo de vida–, o estado em que Cartesius se encontra é o da invenção. Quando Oswald de Andrade, no “Manifesto da Poesia-Pau Brasil” (1924), se posiciona “contra a cópia”, não é pela criação e nem pela descoberta, um *ex-nihilo* responsável pela formação de um objeto artístico, mas, justamente, pela “invenção e pela surpresa”. Uma novidade que não venha de uma criação, mas, sim, de um novo olhar, de uma nova percepção dos objetos, ou, como diria Oswald, “uma nova escala”.

Deste modo, o termo invenção, um dos pilares de Michel Foucault no seu método de investigação¹⁰, etimologicamente, acarreta o sentido de *encontro*, mas, é também um termo técnico utilizado no Direito para indicar a posse e aquisição de um objeto achado, sem dono, encontrado. Pelo termo invenção, Nietzsche, em *Fragments Posthumes* (1997), postulou uma forma de conhecimento na qual o eixo epistemológico estaria ligado à disseminação de perspectivas de vida. Ou seja, não se trata de monumentalizar uma forma de pensamento. No *Catatau*, o que está em jogo é a invenção de um pensamento que re-utiliza as imagens do mundo. Uma outra maneira de reconhecimento do sentido.

É pela instância da invenção antropofágica que se vislumbra a importância da desordem provocada pelo deslocamento da viagem – Europa e trópicos – em Cartesius. Paulo Prado, no prefácio de *Pau-Brasil*, de Oswald, articula uma necessidade de uma viagem exogâmica para, assim, termos uma breve miragem do invisível, ou seja, o próprio sujeito que tenta dizer “eu”: “Oswald de Andrade, numa viagem a Paris (...) – umbigo do mundo – descobriu, deslumbrado, a sua própria terra.” (PRADO, 2003, p.15). De fato, haveria uma impossibilidade de definição entre o externo e o interno na medida em que tomarmos o conceito de caráter de Walter Benjamin (2010) como a luz que torna visível a liberdade dos atos do sujeito, fazendo com que haja uma ação recíproca entre os dois lados envolvidos (interno e externo). Assim, num outro espaço, mas análogo à posição de Paulo Prado, no seu famoso ensaio “Instinto de nacionalidade”, Machado de Assis, em

10 Em 1973 Michel Foucault esteve no Brasil para um ciclo de cinco conferências na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ), onde o tema foi desenvolvido. Anos depois, em 1975, o filósofo edita a obra *Surveiller et punir: naissance de la prison*, pela editora Gallimard, e o método de investigação ganha contornos investigativos.

1893, problematiza o caráter da literatura nacionalista a partir da crítica à retórica dos *typos* – um típico personagem brasileiro, uma literatura tipicamente brasileira –, formulando um questionamento dos motivos pelos quais Shakespeare poderia ser classificado como um típico autor inglês, mesmo que Hamlet, Otelo, Júlio César e Romeu e Julieta não correspondam com a linha evolutiva da história inglesa e nem com o território britânico (ASSIS, 1893). Assim, através da escrita de Leminski, ocorre uma viagem disjuntiva, no oposto da *Odisseia* de Ulisses, que reúne o separado na desordem deixada pelos rastros de Cartesius.

De certa forma, Silviano Santiago no ensaio sobre a carta do escrivão Pero Vaz de Caminha, “Destinos de uma carta” (2000), ao abordar a questão das perdas e ganhos entre os marinheiros da frota de Cabral, e como esses dois valores se misturam a todo o momento na escrita de Caminha, opta por uma leitura da contingência marcada pela imagem da invenção do Brasil por Caminha: “Os marinheiros têm olhos de ver e a imaginação de sonhar. [...] Tudo é movimento no universo limpo, gordo e formoso das aves montesinhas, dos selvagens e dos navegantes depois da descoberta.” (SANTIGO, 2000, p.235-236). Ao invés de propor um término à viagem dos marinhos de coroa portuguesa, Santiago expande o pré-choque, uma pura mediação que não visa um fim, que tem por início no abandono da terra de origem (Portugal), através do território brasileiro. Nessa experiência nebulosa da impossibilidade de pensarmos aquilo que se vê, foi vista pelo filósofo francês Jean Luc Nancy como o espaço da declosão:

Una nueva partida de la creación: *nada* que se separa y que hace sitio o que da lugar a *algo*. Los *lugares* están deslocalizados y puestos en fuga por un espaciamento que los precede y que, sólo más tarde, dará lugar a lugares nuevos. Ni lugares, ni cielos, ni dioses: por el momento, se trata de la declosión general, antes que la eclosión. La declosión: desmontaje y ensamblaje del cierre, de los cercos, de las clausuras. Deconstrucción de la propiedad, la del hombre y la del mundo. La declosión confiere a la eclosión un carácter próximo a la explosión, y el espaciamento confina allí a la conflagración. (NANCY, 2003, p.263)

Pelo deslocamento provocado pela viagem, que nesse caso acarreta um descompasso entre as margens do modelo de pensar ocidental e os trópicos, por outros olhos, por outras perspectivas, a região da América Latina não poderá ser vista como uma simples extensão da Europa. Numa

reflexão sobre *Os condenados da Terra*, de Frantz Fanon, o filósofo mexicano Leopoldo Zea responde a Sartre que o caráter destrutivo não é um *ethos* latino-americano, mas, do europeu. Segundo Leopoldo, numa consonância intelectual com o filósofo Hermann Kaiserling (1930): “Destruir? O nosso problema não está no destruir, mas, no construir.” (ZEA, 1969, p.45). Assim, enquanto o existencialismo oferece a náusea e o vômito, a antropofagia dos trópicos oferece a devoração e a digestão. Ou como diria o poeta vanguardista argentino Oliverio Girondo, “fé na digestão e na assimilação”, “É a vanguarda descobrindo a exterioridade, a visualidade, a paisagem, o erotismo, o caráter efêmero das sensações e das emoções, a ilusão de simultaneidade” (GIRONDO, 2008, p.77).

Esse deslocamento do olhar de Cartesius é inserido a partir do contato com os ameríndios antropófagos: “De quem será este arrepio que não para de passar? Quem pensam os índices sobre isto tudo? Índio pensa? Gê é gente? Aqui há dez anos, Artyczewky mo dirá.”. (LEMINSKI, 2002, p.16). Contrariando a história da filosofia, onde o primitivo e o ambiente selvagem eram vistos como negativos a serem neutralizados pela positividade filosófica – a exemplo de Kant com o seu “Selvagem da nova Holanda”, Rousseau com o seu “bom selvagem”, Hobbes com o seu “estado de natureza” e –, nos trópicos pintados no *Catatau* quem aparece como negativo é o filósofo Cartesius. E é pelo contato sensível com os ameríndios que poderíamos vislumbrar a figura de uma superfície ingovernável.

3. Um espaço da não-contradição

Os modos de vidas dos ameríndios antropófagos representavam uma ameaça ao modo de vida antropocêntrico (Cf. DANOWSKI; CASTRO, 2014) do filósofo europeu Cartesius, mesmo após o consumo da marijuana pelo personagem, o que, na verdade, potencializou os efeitos desta, lugar – trópicos – impossível de ser pensado: “Singulares excessos... In primis cogitationibus circa generationem anumaluum, de his omnibus non cogitavi. Na boca da espera, Articzewki demora como se o parisse, possosso desta erva de negros que me ministrou, [...]”. (LEMINSKI, 2011, p.17).

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2002) na obra *Inconstância da alma selvagem*, a partir do conceito de perspectivismo ameríndio – que não se reduz ao subjetivismo, relativismo ou qualquer termo utilizado na tradição filosófica ocidental – postula uma noção de humanidade que ultrapassa os limites do homem, sendo vinculado o termo “humanidade”, às plantas e aos animais. Além disso, por também não se confundir com o conceito de “multiculturalismo”, que ainda pressupõe no centro uma cultura hegemônica, o perspectivismo não é uma representação. Seria melhor pensarmos um “multinaturalismo”. Viveiros de Castro aponta que no pensamento ameríndio todas as espécies veem o mundo da mesma maneira, o que muda é, justamente, o mundo em que essas espécies estão, ou seja, o contato com o mundo acontecerá numa série de superfícies, que teriam como procedência circunscrever a extensão e os pesos dos corpos – limite –, mas, por estarem aterrados por um centro de gravidade “inconstante”, esses espaços também seriam constituídos por sulcos “imemoriais”, aqui, nestes espaços, a presença do termo “origem” é esvaziado da sua função original, para fornecer suporte aos pontos de fuga – limiar – desses mesmos corpos. Numa breve analogia ficcional, os personagens de Clarice Lispector poderiam ser vistos como corpos mergulhados numa rotina inóspita e constante – limite –, mas, devido às rachaduras desse concreto habitado, alguns pontos de desequilíbrio conseguem emergir – limiar – dessas situações simplistas e ordinárias – um cego que mastiga chiclete no bonde, uma barata, uma foto que reproduz a menor mulher do mundo. Nesse movimento inesperado, os corpos dos personagens de Clarice são deslocados a um habitat de total falta de controle acerca de si e acerca do outro:

Então olhou para o filho esperto como se olhasse para um perigoso estranho. E teve terror da própria alma que, mais que seu corpo, havia engendrado aquele ser apto à vida e à felicidade. Assim olhou ela, com muita atenção e um orgulho inconfortável, aquele menino que já estava sem os dois dentes da frente, a evolução, a evolução se fazendo, dente caindo para nascer o que melhor morde. (LISPECTOR, 2008, p.76)

Deslocando o conceito de contradição aristotélico que domestica a vida humana no ocidente: objeto D e Objeto C, se é objeto D, não poderá ser Objeto C, se é o objeto C, não poderá ser objeto D. Do ponto de vista ameríndio refletido por Viveiros de Castro, a dicotomia como um todo é vista como uma linha de fuga a partir de uma concepção

renovadora do mundo. De fato, os jesuítas, em algumas regiões da América Latina, não encontraram comunidades indígenas, segundo Viveiros de Castro, que se opusessem aos dogmas cristãos ocidentais. Desse modo se fez a atípica experiência dos jesuítas que ensinavam os tupinambás e, no dia seguinte, esses últimos teriam esquecido de todo o ensinamento cristão e agindo, novamente, como selvagens. Existem várias crônicas que demonstram a falta de oposição dos tupinambás¹¹ em relação às crenças portuguesas, como se os tupinambás não tivessem um sistema estruturado de crenças, maleáveis e suscetíveis à mudança, para que depois do contato, esquecerem daquilo que foi dito pelos europeus.

Para os colonizadores portugueses os ameríndios sofriam de uma memória incapaz de assimilar as doutrinas ocidentais; na verdade, no oposto da interpretação de alguns jesuítas¹², os tupinambás estavam se recusando a impor a sua identidade sobre o outro, além de se recusarem a se recusar. Os ameríndios, segundo Viveiros de Castro, atualizavam uma relação com o outro transformando a própria identidade. Refletindo acerca do seu conceito de “entre-lugar”, Silviano Santiago nos aponta para o uso da figura indígena pelo poeta Rimbaud: “[...] abre seu longo poema ‘Bateau Ivre’ por uma alusão aos ‘peles-vermelhas barulhentos’, que anuncia em seu frescor infantil o grito de rebelião que se escutará ao final do poema: ‘Je regrette l’ Europe aux anciens parapets.’” (SANTIAGO, 2000, p.23). A inconstância da alma selvagem no seu ponto de abertura é uma experiência de um modo de ser onde é a troca, e não a identidade, o valor fundamental.

Essa ausência de uma posição evangélica e dogmática estaria vinculada a uma essência radical de mundo, onde homens e animais não se separam de um modo simples. Deslocando a ideia de animalidade como origem da humanidade, éramos animais e deixamos de sê-lo, para os ameríndios a condição inicial entre humanos e animais, não é a animalidade, mas, a humanidade. Para nós, ocidentais, nós humanos

11 O padre Antônio Vieira comenta: “Há nações, pelo contrário – e estas são as do Brasil – que recebem tudo o que lhes ensinam como grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram.” (Antônio Vieira, *apud*. CASTRO, 2002).

12 Padre Anchieta: “Isso me têm dito os doentes, porque o que se há de julgar verdadeiro fruto que permanece até o fim, porque dos são não o fazem contar nada a ninguém, por ser tanta a inconstância em muitos, que não se pode nem se deve prometer deles cousa que haja de durar.” (ANCHIETA, 2012, p.114)

somos ex-animais, para os ameríndios os animais são ex-humanos. Assim, encontramos vários mitos ameríndios onde os animais deixaram de ser humanos. No entanto, a humanidade permanece nos animais como um atributo visível para aquela espécie e para os olhos do xamã, que tem a capacidade de ver o traço de humanidade, visível apenas para aquela espécie.

Do ponto de vista ocidental, a humanidade é a propriedade inerente ao ser humano, uma essência que falta aos animais. Do ponto de vista do perspectivismo, a humanidade é uma posição onde pode ser ocupada por várias espécies. Ou seja, não haveria uma essência humana quando deslocamos o termo para uma questão posicional. O antropomorfismo ameríndio não se confunde com o antropocentrismo ocidental na medida em que qualquer um pode ser humano.

Entre as fronteiras estabelecidas pelos modos de pensar ocidental encontra-se uma famosa frase de Heidegger no qual “só é possível filosofar em alemão”. Numa inversão de valores, Cartesius sugere um pensamento que opera uma troca da língua nacional pela terra, e por essa via de mão dupla, ou melhor de línguas duplas, o personagem atravessa de maneira oblíqua os limites do pensamento. De certa forma, ao tomarmos a narrativa de Leminski e atravessá-la por uma leitura alegórica, a experiência nos trópicos faz com que o personagem não consiga se expressar de um modo claro e conciso, uma linguagem informativa, justamente por estar com a boca cheia de terra. Tal como o poeta que enche a boca de lama no poema de Jorge de Lima, *A invenção de Orfeu* (1952). Assim, Cartesius opta pela gagueira da sua língua materna ao invés do discurso oficial da coroa espanhola.

Através dessa força simultânea da experiência nos trópicos, que quer dizer todos os tempos ao mesmo tempo, todas as linhas infinitas de fuga, um movimento do movimento, surge um cenário no *Catatau* que possibilita a partir de um ato (trópicos) ser direcionado a uma potência; ao contrário do modelo ocidental refletido por Aristóteles, de uma potência que leva ao ato. De certa forma, os trópicos no *Catatau* se estabelecem num espaço de uma potência de livre acesso¹³. A partir da assimilação de um excesso imagético – fauna e flora em abundância, o calor excessivo,

13 A propriedade privada, quando instaurada na América-Latina, pelos europeus, provocou uma censura ao acesso a essa potência.

a alteridade nos modos de vida ameríndios –, os ornamentos do ser, do ponto de vista ontológico e epistemológico ocidental, correm um sério risco de permanência existencial diante da lúdica e inconstante natureza. Nessa fusão entre ser e natureza, uma ontologia climática.

Toda ontologia é “ex-estranha”, num paralelismo com o livro de Leminski (*O ex-estranho*, 2002) com título homônimo, com a natureza, com a alteridade. Nessa narrativa latino-americana, não há um embate entre *physis* e *nomos* (natureza e lei) na medida em que o diagnóstico é de perda total do valor positivo em torno da natureza. Na verdade, estamos diante de uma total incapacidade de adequar, de falar e constituir um significado para natureza, tal como a noção de humanidade para o pensamento ameríndio. De fato, o que ocorre é a multiplicidade do desconhecido, natureza e humanidade. E é por essa falta, esse sentimento de incompletude, que Cartesius é forçado a se deslocar a todo o momento.

Tendo em vista os apontamentos levantados, gostaríamos de demonstrar, nos apontamentos feitos nesta reflexão, a propósito do *Catatau*, e na maneira pela qual o filósofo Cartesius se relaciona com os trópicos, uma categoria ontológica onde não há ser antes do aparecer que se dá no sensível das superfícies que não se deixam ser controladas ou capturadas: o simultâneo das imagens, o excesso de calor, o ritual antropofágico, a fauna e os animais que surgem a todo o momento, o delírio, o modelo de comunidade ameríndia, o desejo de entender os trópicos, a língua que se perde, os efeitos da marijuana. Há ser, e esse aparece *phantasia*-aparência. Deste modo, se o ente (*ón*) não pode estar à margem da sensação, estaríamos diante de um ser *phainómenon*, um sujeito aparente, simulado pela sensação. Uma perspectiva da *epistème* (conhecimento) pela *aísthesis* (sensação). A *aísthesis* é a instância do parecer, para trás da qual a humanidade não pode, a rigor, na inconstância destas superfícies selvagens, transferir ou compartilhar com os demais: traço de singularidade. É pelo ser das coisas que são, a qual a *aísthesis* mostra – e o *ser* consiste mesmo nesse mostrar – e a *epistème* conhece – e esse conhecer é o mesmo que aquele ver e sentir –, que ambas se identificam. Assim, o toque destas superfícies selvagens está sempre carregado de uma energia capaz de deslocar e retorcer o corpo. Desarticulando um preceito do pensamento ocidental da substância (*ón*), atravessado em perpendicular pela reflexão da condição da América Latina por Silviano Santiago, somos levados a

um prisma de que todo *ente* é, na verdade, um *ent(r)e*.

Afastar-se de uma herança original – do *ente* para o *ent(r)e* – não implica necessariamente uma vontade de superar algum obstáculo – subdesenvolvido para desenvolvido – ou, no caso da narrativa de Leminski uma regressão – um personagem de uma cultura desenvolvida transforma-se num subdesenvolvido –, mas, sim, ao mergulhar no âmago da desordem dos sentidos, operar uma nova recomposição nos modos de relação com as superfícies que compõe o mundo. Utilizando-nos do famoso título do ensaio de Roberto Schwarz, “As ideias fora do lugar” (1977), contra o próprio crítico, ou melhor lendo-o de uma forma *obnubilada*, vislumbramos uma posição pós-colonialista que prefere in-operar a máquina do discurso oficial do ocidente avacalhando, justamente, com as suas ideias: moralidade, literatura, filosofia, gênero, governo, etc. Ou seja, uma distinção, no confronto com aquilo que se pensa (uma ideia oficial) e o desconhecido dos trópicos, que acaba por traçar uma incorreção que se converte numa qualidade. Um espaço obnubilado.

E foi pelo caminho da obnubilção que o jurista e crítico literário cearense Araripe Júnior, no ensaio “Estilo tropical. A fórmula do naturalismo brasileiro” (1888), adotou o termo *obnubilção* como um fenômeno que distingue a vida do colono recém-chegado ao território brasileiro no século XVI. Assim, o europeu diante de uma incorreção tão forte como os trópicos – a correção pela paciência seria característica dos países frios –, onde a vegetação salta à vista, onde o clima quente produz uma embriaguez que dificulta o trabalho intelectual, onde se produz um vapor quente e, conseqüentemente, uma fadiga forte e um horror ao movimento, o que dificultaria o ofício de pensar, o estilo dessa terra só poderia vir de uma impostura, de uma incorreção. Num eco nietzschiano, somente através de um ato violento poderia ser desarticulada uma outra instância inserida violentamente, Araripe Jr. nos aponta para a construção de um modo discursivo tropical. Assim, o que a narrativa de Leminski nos aponta, é para o caso do discurso utilizado pelo filósofo durante a elaboração da sua experiência nos trópicos depender muito menos do próprio sujeito que narra; ou seja, uma língua obnubilada se inscreve, sempre, em dois textos – corpo e trópicos – num processo de diferenciação (DERRIDA, 1967) onde o interior e o exterior não podem ser vistos separados.

Essa metamorfose da língua oficial, onde o que importa é o valor de troca operado pela perspectiva do sensível, poderá ser vista em Cartesius na medida em que a maneira de pensar deste personagem, após o convívio no ambiente tropical, não delimita uma fronteira nítida entre natureza e cultura. Por isso, é somente no encontro do protagonista do *Catatau* com os trópicos, como numa “fricção recíproca”, que o fenômeno do pensamento aparece. De fato, nesses pontos levantados pela ideia de humanidade ameríndia, a ideia do ser autônomo (o ser-humano), fechado em si, é abandonada para acolher outra imagem do ser: um ser-em-projeto, ou, um ser *outsider*, que aponta para uma vida que não seja meramente póstuma ou sobrevivente, mas que exista antes e para além de toda vida. Em suma, do desejo, do deslocamento e da mistura recíproca é que vêm a ser a concepção de um entre-lugar do pensamento latino-americano.

Diz Cartesius no *Catatau*: “Este mundo é o lugar do desvario, a justa razão aqui delira. Pinta tanto bicho quanto anjo em ponta de agulha bisantina, a insistência irritante desses sisteminhas nervosos em obstar uma Ideia.” (LEMINSKI, 2011, p.19). Desse modo, na medida em que o pensamento do entre-lugar do personagem se permite propor um cognoscível que não se quer enquanto substância – um elemento claro e distinto em comparação com outros elementos –, mas que surja, o momento de pensar, como um ato de captura do mundo exterior, opera-se uma implosão na divisão hierárquica das ideias, e pelos cacos soltos dessa implosão, um outro modo de usar a literatura, a filosofia, o desejo, o amor. Nessa literatura ambiental, o *Catatau* produz um realismo quente, onde o dualismo ocidental é posto de lado, e por estas línguas inconstantes e deslocadas, podemos vislumbrar a realidade do lirismo e o lirismo do real (ARARIPE, 1978).

BIBLIGRAFIA

ANDRADE, Oswald. *Poesia Pau-Brasil*. Editora Globo: Rio de Janeiro, 2003.

ANDRADE, Oswald. “Manifesto da Poesia Pau-Brasil”. *Correio da Manhã*, São Paulo, 18 mar. 1924. Disponível em: < <http://www.ufrgs.br/cdrom/oandrade/oandrade.pdf> >. Acesso em: 1 de fev. de 2015.

ANDRADE, Oswald. “Manifesto antropófago”. *Revista de Antropofagia*, São Paulo, ano 1, n. 1, maio, 1928. Disponível em: < <http://www.ufrgs.br/cdrom/oandrade/oandrade.pdf> >. Acesso em: 1 de fev. de 2015.

ASSIS, Machado de. *Instinto de nacionalidade*. Disponível em: < <http://www.ufrgs.br/cdrom/assis/massis.pdf> >. Acesso em: 1 de fev. de 2015.

BATAILLE, George. *Acéphale: A conjuração sagrada*. Desterro: Cultura e barbárie, 2013.

BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2010.

BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única: obras escolhidas volume nº 2*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BUCK-MORSS, Susan. “Hegel and Haiti”. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 26, n. 4, p.821-865, 2000.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naif, 2002.

DÉBORA Danowski; CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro: Cultura e Barbárie, 2014.

DERRIDA, Jacques. *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.

DERRIDA, Jacques. *Grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.

DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*. Galilée: Paris, 1993.

FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.

NANCY, Jean-Luc. *La declosión (Deconstrucción del cristianismo 1)*. Buenos Aires: La Cebra, 2008.

JÚNIOR, Araripe. *Teoria, crítica e história literária*. São Paulo: Edusp, 1978.

GARRAMUÑO, Florencia. *A experiência opaca: literatura e desencanto*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

GIRONDO, Oliverio. In: Schwartz, Jorge. *Vanguardas Latino-*

Americanas: Polêmicas, Manifestos e Textos Críticos. São Paulo: Edusp, 2008.

GUY, Debord. *A sociedade do espetáculo*. São Paulo: Contraponto, 1997.

KEYSERLING, Herman. *El mundo que nace*. Revista de Occidente: Madri, 1930.

LEMINSKI, Paulo. *Catatau*. São Paulo: Iluminuras, 2011.

LEMINSKI, Paulo. *Descartes com lentes*. Curitiba: Buquinista, 1968.

LEMINSKI, Paulo. *O ex-estranho*. Iluminuras: São Paulo, 2009.

LIMA, Jorge de. *A invenção de Orfeu*. São Paulo: Cosac Naif, 2013.

LISPECTOR, Clarice. “A menor mulher do mundo” In: _____. *Laços de família*. Rio de Janeiro: Rocco, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes*. Gallimard: Paris, 1997.

OLIVIERI, Antonio Carlos; CAMINHA, Pero Vaz de. *Cronistas do descobrimento*. São Paulo: Editora Ática, 2002.

SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos*. Editora Rocco: Rio de Janeiro, 2000.

SCHWARZ, Roberto. *As ideias fora do lugar*. São Paulo: Penguin, 2014.

ZEA, Leopoldo. *A filosofia americana como simplesmente filosofia*. Disponível em: <http://www.cinfil.com.br/arquivos/Leopoldo_Zea_1.pdf>. Acesso em: 1 de fev. de 2015.