CANIBALISMO E DIFERENÇA

Raúl Antelo*

1.

Je suis, moi, de plusieurs nationalités et Dada est comme moi. Francis Picabia — revista Cannibale, 1.

Georges Ribemont-Dessaignes entendia que "le plus pur moyen de témoigner de l'amour à son prochain est bien de le manger". 1 Com essas palavras definia seu conceito canibal de civilização, que não se limitava à disjunção ("posséder par le coeur ou posséder par le stomac?") mas aventava uma saída no excesso, já que "en cas de contre-ordre, il y a toujours la nausée", prefiguração daquilo que o antropófago da França antárctica, o brasileiro Oswald de Andrade, acharia naturalíssimo, articular transformação e exaustão, Marx e Nietzsche, Freud e Sartre.² Entre a neurose moderna e a histeria pós-moderna, a civilização latino-americana tem recorrentemente basculado entre a apatia e a paralisia revelando, entretanto, uma peculiar disposição melancólica, de luto e elaboração, tanto da modernidade quanto da sua própria história. Mas antes disso, porém, Michel Leiris retomaria essa mesma concepção ao tentar, novamente, definir a civilização nas páginas de Documents com a metáfora canibal. A civilização era, a seu ver, limo, misto de magma vivente e detritos variados, a letter from the litter, a partir da qual, e não por acaso, Octavio Paz interpretará os modernos latino-americanos como autênticos filhos do barro, impondo-nos a obrigação não só de nos distanciarmos de nós mesmos mas de nos valermos de inúmeros bodes expiatórios para realizarmos aquilo que nos repugna.³

^{*} Professor de Literatura, Universidade Federal de Santa Catarina.

¹ RIBEMONT-DESSAIGNES, G. — "Civilisation" *391*. Zurich, nº 3, 1 mar 1917, p. 2.

² ANDRADE, Oswald de — "Mensagem ao antropófago desconhecido (Da França antarctica)" *In:* Estética e política. São Paulo, Globo, 1991, p. 285-6.

³ "It would be a mistake to characterise us as *blasé*, but the fact is we're sick of plots that are always the same, derived form our living habits, every day more discredited, and it is no longer adequate for us to act in ways that are identical, for example, to the behaviour of certain savages who think the best possible use for a telegraph pole is to turn it into a poison arrow (because is that not, more or less, what we do when we transform a mask or a statue — originally made for complicated and precise ritual purposes — into a vulgar art object: an infinitely deadlier insult than that paid to European inventions by the afore mentioned savages, since it attacks a fateful and serious

Na opinião de Leiris identificam-se, portanto, civilização e esgotamento. Nessa linha de análise, Deleuze irá opor o esgotamento ao simples cansaço. Cansamo-nos de alguma coisa particular, porém, o indefinido, o nada, nos exaure. *L'epuisé* provoca a náusea, conjunto de variáveis de uma situação dada que renuncia a todo significado, a toda organização ou à hierarquização de metas e projetos, sem, no entanto, lançar-nos na simples indiferença. A exaustão produz a distância, inseparável de si, do puro acontecimento enquanto a possibilidade sustenta o acontecimento: ele denega o nada mas ao mesmo tempo abole aquilo a que aspira. No acontecimento, a disjunção (posséder par le coeur ou posséder par le stomac? tupy or not tupy?) torna-se inclusiva: tudo no acontecimento se divide, porém, em seu próprio interior e até mesmo o absoluto, o conjunto dos possíveis, confunde-se com o nada, de que cada objeto é uma mera variação. A civilização não é portanto apenas acontecimento mas, certamente, exaustão.

Como esgotamento, como puro acontecimento, enfim, a civilização é prenhe de práticas canibais. Em outras palavras, o canibalismo é a tradução mais acabada daquilo que entendemos como civilização. Diante dele nossas disciplinas têm ensaiado duas respostas extremas, simétricas e contraditórias, a versão redutora e a versão negadora. Sob o ponto de vista da primeira, o canibalismo explica-se, em chave materialista, como luta pela construção do capitalismo, a consolidação do estado, a expansão da guerra e a dominação de gênero. É a linha de raciocínio de Marvin Harris em Cannibals and kings. De outro lado, porém, visando desmaterializar evidências da literatura antropofágica, textos como The Man-eating myth de William Arens, concluem pela inexistência do canibalismo, baseados na insuficiência de provas materiais e atribuindo a recorrência desse relato à intenção etnográfica de justificar o domínio das culturas metropolitanas sobre as culturas coloniais. Alguns críticos desta posição, como Marshall Sahlins ou Pierre Vidal-Naguet, salientam o absurdo empirista-formal desta linha de análise; de fato, nunca teremos os testemunhos diretos das vítimas para afirmar que Auschwitz existiu. Mas, mesmo assim, os poderes da abjeção retornam porque nunca saíram. Dá-se outro tanto com o canibalismo.

Na verdade, ora na vertente redutora, ora na negadora, o canibalismo é um desafio à razão e, como tal, tentou ser afastado ou ao menos impugnado. Distanciamo-nos dele toda vez que o associamos a práticas primitivas, recuadas no tempo ou no espaço, sem percebermos, p. ex., que antropofágicos eram os rituais calusa, caddo, attacapa, tonkawa, karankawa e pomo; as culturas algonquim, como os losmicmaques, maines, iroqueses, chippewas, miamis, illinois, menominis, kickapos, foxes, kiowas, ou a família atabasca, os

mystical theology and not just mere telegraphy, fruit of a science that can never receive too much scorn?". Nessa linha de raciocínio, a própria literatura transforma-se em instituição e sua dimensão cultural se traduz enquanto *uso*. A emergência do relato policial como meta-relato da modemidade talvez se deva, a critério de Leiris, o taurômaco, à atração singular do crime como *dom*. "a beautiful crime is no doubt terrible, but at the same time it is unconsciously satisfying to everyone, and the murderer becomes a kind of sorcerer who has ritually performed the most horrific of sacrifices". *Cf.* LEIRIS, Michel — "Civilisation" *In:* BATAILLE, George *et al* — *Encyclopaedia acephalica.* Tr. Iain White. Londres. Atlas Press. 1995. p. 93-96.

haidas, os nutkas, os tsimshianos, os matkas, maantgilas, todas elas da América do Norte. Se os relatos de Thévet, Staden, Jean de Léry, Yves d'Evréux, Claude d'Abbéville, Fernão Cardim ou Manuel da Nóbrega popularizaram, entretanto, a nocão de uma antropofagia ritual tupi-quarani, o fato explica-se pela relação agônica que o racionalismo europeu passou a estabelecer com a própria diferença latino-americana. Montaigne, primeiro etnógrafo relativista: o geógrafo Jean Bodin e sua cartografía da crueldade, ligando os canibais a "Drácula, Duque da Transilvânia"; o império da necessidade que decorre De rerum varietate de Girolamo Cardano; a paranoja canibofóbica de Robinson Crusoe, autêntica origem do romance ocidental; a dócil submissão apregoada por Voltaire: o canibalismo reivindicado como sistema econômico e político em Sade, mera contra-cara do imperativo revolucionário kantiano ou, enfim, o relato colonialista de Verne, a transplantar uma cidade flutuante em pleno coração da floresta, assinalando a deriva desses pequenos barcos ébrios. dirigindo-se ao fundo do desconhecido, ao coração mesmo das trevas, para descobrir o novo, pela mão de antropófagos cujo único prêmio, como se verá com Cortázar, é a viagem à Europa, i. e., o retorno ao lar e à lei. Contra essa homogeneidade da metáfora canibal, operada em nome da modernização, poder-se-ia propor outro precurso, o da exaustão, interessado em disseminar retornos diferidos de certas representações, retorno esse que assim retoma, prolifera e condensa a labilidade territorial do acontecimento. Uma inesperada dobra dessa metáfora nos aguarda, assim, em Francisco de Villalta, cronista da viagem de Pedro de Mendoza ao Prata, quem descreve sua chegada a uma terra chamada Cabo Branco, onde fundam Buenos Aires, local habitado apenas pelos carios (os quaranis) "que se llaman en otras Indias caribes; éstos comen carne humana, son enemigos de Cristianos i lo han sido todos de la parte", definição que não só enlaça tupis e caribes em sua comum antropofagia mas prefigura, como divisão interna ao puro acontecimento, uma dobra histórica, a da exaustão pós-modernista, com que Néstor Perlongher ensaiaria sua poética do neo-barroso, chegando a propor uma territorialidade virtual e inclusiva, a do Caribe transplatino, 4 sorte de museu terminal da modernidade dilemática, onde Lezama Lima impera como centro deslocado e proliferante de diccões mistas, de razão e pulsão, através das quais a arte se impõe sobre a moral. Caribe, canibal, Caliban. O Caribe transplatino é em suma a cena trilemática da simulação e da disseminação textuais. Colombo falara de "hombres de un ojo e otros com hocicos de perro que comían los hombres". cíclopes e cinocéfalos (dois motivos, aliás, bem cervantinos, resgatáveis no Quixote e em El coloquio de los perros) que ora se transmudam em operadores do dialoquismo cínico. Não mais eu sou, porém, eu duvido. Ascético, cosmopolita, itinerante, o canibalismo cínico inaugura as teorias radicais da alienação; não teme o fim nem se submete à opinião; desdenha acumulacões; não quer ver-se como coisa nem valorizar-se como mercadoria. Pratica, enfim, um proto-nillismo e um ultra-existencialismo radicais por meio dos

⁴ PERLONGHER, Nestor — *Caribe transplatino*. Poesia neobarroca cubana e rioplatense. Trad. Josely V. Baptista. São Paulo, Iluminuras, 1991.

quais rechaça tanto os semblantes quanto os conteúdos recalcados, perseguindo a emergência recíproca, i. e., o acontecer de uns nos outros. É essa sua felicidade, seu dom, seu nome.

2.

Sólo unos pocos tienen nombre. Para llamarse, lo hacen arrojándose fango. He visto asimismo a Yahoos que, para llamar a un amigo, se tiraban por el suelo y se revolcaban. Fisicamente no difieren de los Kroo, salvo por la frente más baja y por cierto tinte cobrizo que amengua su negrura. Se alimentan de frutos, de raíces y de reptiles; beben leche de gato y de murciélago y pescan con la mano. Se ocultan para comer o cierran los ojos; lo demás lo hacen a la vista de todos, como los filósofos cínicos. Devoran los cadáveres crudos de los hechiceros y de los reyes para asimilar su virtud. Les eché en cara esa costumbre; se tocaron la boca y la barriga, tal vez para indicar que los muertos también son alimento o — pero esto acaso es demasiado sutil — para que yo entendiera que todo lo que comemos es. a la larga. carne humana.

Jorge Luis Borges - El informe de Brodie.

Vemos, em consequência, que o evento da inclusão do outro, a incorporação no circuito econômico das trocas, orienta-se segundo a reapropriação de um excesso em relação ao sistema da necessidade natural e, além do mais, um princípio de equivalência circular ou ambivalência simbólica entre a necessidade dita natural e o trabalho ou produção cultural. Longe de configurar uma negação do sistema econômico, esse acontecimento, como diria Derrida, é o símbolo do simbólico, uma aliança das alianças por meio da qual as duas partes se penhoram, entregam, trocam e contraem obrigações recíprocas. O acontecimento canibal simula assim ser um ato abjeto no qual nada resta do humano. Porém, o fato de nele não subsistir nada do humano não quer dizer que inexista o simbólico: o limo, os restos ou as cinzas, antes pelo contrário, testemunham uma troca, assemelham-se a um pacto e realizam um ato de memória. O acontecimento canibal é, assim, infinito porque, como desejo de um desejo, propõe uma ruptura imanente.

Derrida argumenta que não há dom sem a ocorrência de um acontecimento assim como não há acontecimento sem a surpresa de um dom porque o movimento da obra de arte moderna é justamente esse, o de especular sobre uma especulação. "É preciso que haja acontecimento — em consequência, chamada de relato e acontecimento de relato — para que haja dom ou fenômeno de dom, para que haja relato e história", com a ressalva de que esse dom seja, *sem ressalvas*, imprevisível e inesgotável. O acontecimento e o dom (um enquanto outro, um agindo sobre o outro) devem, ao mesmo tempo, ser desinteressados, irruptivos e imotivados, estabelecendo, de um lance, entre si, a aliança mútua de acaso, fortuna, *tukhé* e jogo, que é inerente à própria arte moderna. Um exemplo célebre pode esclarecer essa lógica.

⁵ DERRIDA, Jacques — *Dar(el) tiempo*. A la moneda falsa. Trad. C. de Peretti. Barcelona, Paidós, 1995, p. 109-169.

No primeiro número de Cannibale (25 abril 1920) Marcel Duchamp estampa um *Dessin Dada*, que longe da objetividade valeriana de *Degas* danse dessin, nos propõe um sutil acontecimento, o Dassein Dada, o desígnio ou destino de um dom. Trata-se da réplica de um cheque de 115 dólares com que Duchamp pagara a seu dentista, Daniel Tzanck, pelo tratamento recebido. A rigor, o cheque Tzanck funciona como símbolo de um símbolo porque o objeto em questão era, na verdade, a ampliação de um cheque ordinário. cujo valor nada tinha de humorístico ou incidental. Ao contrário, tendo mais tarde recuperado esse documento por uma quantia superior à dívida. Duchamp ressaltaria, através desse acontecimento, que o próprio da arte moderna deriva da assinatura do artista ou, em última análise, de uma concepcão nominalista da arte. 6 Tal como o acontecimento, a arte é causa sui. Porém, essa sua auto-referência não é pura. Nela, o outro está sempre aí por algum motivo e, nesse percurso da doação (o cheque) e da obrigação (thanks to Tzanck), o outro é sempre elusivo. Não se deixa pegar ou fisgar facilmente porque, no tocante ao dom, tudo passa, na verdade, pela surpresa: prender. surpreender. "Surpreender o outro, mesmo que em função da generosidade e dando demais, já supõe prendê-lo, a partir do momento em que aceita o dom. O outro cai na armadilha. Não pôde prever e, em consequência, entrega-se à mercê, à(s) graça(s) de quem dá. Cai na armadilha e é surpreendido; torna-se refém, é mesmo envenenado, por aquilo mesmo que lhe acontece, algo que, não tendo podido prever deixa-o indefeso, aberto, exposto. Tornase presa do outro, deu a ele algo de que se agarrar. Tamanha violência pode ser considerada a condição mesma do dom, sua impureza constitutiva, já que o dom está inscrito em um processo de circulação, voltado ao reconhecimento, à quarda, ao endividamento, ao crédito, mas também porque, para além do próprio círculo, deve a si próprio o fato de ser excessivo e, portanto, surpreendente. A violência parece irredutível, no círculo e fora dele, para repeti-lo ou para interrompê-lo". 7 Ao permanecer pura e sem reapropriação possível, a tukhé ou surpresa aponta um plus que paira acima da linguagem como loucura desdobrada em seu interior a fim de dilacerar o tempo e interromper toda deliberação.

3.

La paralysie est le commencement de la sagesse. Francis Picabia — revista Cannibale, 1.

⁶ DUVE, Thierry de — Au nom de l'art. Pour une archéologie de la modernité. Paris, Minuit, 1989.
⁷ DERRIDA, Jacques — Dar(el) tiempo. Op. cit., p. 144-5. Como argumenta mais adiante, é essa a definição da literatura, ou antes, do segredo da literatura: a (não) verdade da literatura, o segredo, digamos, da literatura é aquilo que a ficção literária nos diz do segredo, da (não) verdade do segredo mas também um segredo cuja possibilidade garante a própria possibilidade da literatura. Do segredo guardado, ao mesmo tempo, como coisa e como ser, como coisa pensada e como técnica e, em consequência, do segredo além da reserva dessas três dimensões da própria verdade dessas verdades" (ibidem, p. 151).

Em uma resenha à obra de De Quincey sobre o ópio, Baudelaire fala da memória como de um palimpsesto que, a diferença dos pergaminhos complicados até a exaustão pelo caos grotesco e a insuportável heterogeneidade da história, teria o dom de organizar os dados mais dissonantes do vivido em um compasso absoluto, permitindo assim acumular experiências que não deixam de ser a singular unidade significativa de fragmentos incoerentes entre si. Como ordem no movimento, a memória é, então, ritmo. Na mesma época, Claude Bernard, dedicado a investigar as faculdades do curare (que conhecera em 1844 pela intermediação, em parte, de "un jeune Brésilien que suivait mes cours, le docteur Edwards"), ele constata uma peculiaridade funcional dessa droga. É que,

loin de produire une altération toxique definitive qui détruise pour toujours l'element organique, ainsi que le font beaucoup de poisons, le curare ne détermine qu'une sorte d'inertie ou d'engourdissement de l'élément nerveux moteur. Il en résulte une paralysie de cet élément qui dure tant que le curare reste dans le sang en contact avec lui, mais qui peut cesser quand le poison est éliminé. De là il résulte cette conséquence importante, que la mort par le curare n'est point sans appel et qu'il est possible de faire revenir à la vie un animal ou un homme qui aurait été empoisonné par cet agent toxique.⁸

Dessa relativa autonomia dos circuitos — o sistema nervoso sensitivo, o sistema motor e o sistema muscular — Bernard conclui que "dosando o curare, isto é, controlando seus ritmos, se poderia passar do veneno ao medicamento. Não é por acaso que o Ocidente e, em particular, a ciência tenham ouvido essa palavra de ordem, curar, ao entrar em contato com a substância tropical. De Walter Raleigh, que o descobre em 1595, passando por Humboldt, que o descreve com detalhe, o nome configura um sutil palimpsesto de possibilidades (woorara, voorara, wourari, wouraru, uourali, urari, ourari, ourary), isto é, uma galáxia significante que congela a escritura em favor da phoné e assim decide a significação de uma substância indecidivel, não idêntica a si mesma, anterior à diferenciação e por isso mesmo conservando os diferentes e os diferendos em estado de espera.

A experiência com o curare é relevante porque graças a ela Bernard avança em seu conceito de *milieu intérieur*, que o levará a propor a unidade do mundo vivo. Avança tanto do ponto de vista da *experiência* científica quanto da *experiência* de vida do próprio Bernard, pois esse princípio lhe confirma a utilidade bem como a fragilidade das teorias, i. e., seu papel guia nas experiências mas, ao mesmo tempo, a necessidade de elas serem substituídas por outras quando não dão conta dos fatos, o que se resume em um duplo imperativo aporético: nem ditadura do fato concreto, nem dogmatismo teórico. Esse imperativo teórico de mão dupla, em que não custa reconhecer o traço antropofágico de partida, é o princípio da nutrição como base da fisi-

⁸ BAUDELAIRE, Charles — "Les paradis artificiels" *Oeuvres Complètes*. Paris, Gallimard, 1961, p. 451-3 e BERNARD, Claude — "Études physiologiques sur quelques poisons américains". *Revue des deux mondes*. a. 34, nº 53, Paris, set-out 1864, p. 186, onde retoma suas *Leçons sur les effets de substances toxiques et medicamenteuses* (Paris, Ballière, 1857).

ologia e unidade de funcionamento do mundo animado, que leva Bernard a acreditar que toda teoria destaca um fato e que todo fato novo, por sua vez, alimenta novas teorias.

Nos defrontamos, portanto, nessas reflexões com um princípio genético, de criação teórica, que muito satisfaria a Valéry. A ciência que, para Bernard, interpreta e explica os fenômenos da vida é a fisiologia, ressalvando, porém, a existência de alguns fenômenos que escapam de seu domínio e constituem um saber futuro que ele próprio, Bernard, não afiança, mesmo que o intua. Trata-se, pois, da questão genética ou da ética da produção e proliferação que se resume em um dos axiomas que, de Bernard a Deleuze, aí incluido Bergson, articula certa tradição francesa: "la vie c'est la création".

Mas, de outro lado, porém, Claude Bernard tem uma concepção da alimentação e da ingestão de drogas que está longe de ser apenas energética, o que supõe um reducionismo químico de entradas e saídas de substâncias estranhas ao indivíduo. Para Bernard, com efeito, o milieu intérieur está em constante transformação; ele fornece os materiais de construção segundo um plano imanente ao organismo, donde toda ingestão, como a do curare, é, ao mesmo tempo, síntese orgânica, no duplo sentido de ser síntese de moléculas orgânicas e de ser síntese dos *órgãos* ativos. O curare é portanto criação orgânica segundo o aforismo de que a vida é criação. Porém, como nenhuma ingestão se reduz à incorporação acrítica de materiais externos senão que supõe transformação e reserva, ativadas ambas conforme as respectivas solicitações e dosadas ainda segundo uma autonomia relativa, disto decorre que os organismos da vida não são máquinas reguladoras, porém, máquinas históricas em que a ingestão repara a destruição que domina a vida. Chegamos, assim, ao oposto do princípio genético indefinido, ou, em outras palavras, à idéia paradoxal de que a vida é morte. Contudo, é necessário frisar a diferenca de Bernard em relação aos critérios entrópicos de outros fisiologistas da época, como Bichat. A vida para Bernard não está no organismo mas na relação que une o organismo ao meio. Ou, em palavras de Alain Prochiantz, "le vivant de Claude Bernard ne vit en opposition avec le milieu, il vit dans et par le milieu". 9 E se é verdade que a vida não está no organismo mas

⁹ PROCHIANTZ, Alain — Claude Bernard. La révolution physiologique. Paris, PUF, 1990, p. 106. Transcreve o autor uma passagem das derradeiras Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux végétaux et aux animaux (1878-79), onde Bernard esquematiza os dois princípios vitais, criação e morte:

Si, au point de vue de la matière inorganique, on admet avec raison que rien ne se perd et que rien ne se crée; au point de vue de l'organisme, il n'en est pas de même. Chez un être vivant, tout se crée morphologiquement, s'organise et tout meurt, se détruit. Dans l'œuf en développement, les muscles, les os, les nerfs apparaissent et prennent leur place en répétant une forme antérieure d'où l'œuf est sorti. La matière ambiante s'assimile aux tissus, soit comme principe nutritif, soit comme élément essentiel. L'organe est créé, il l'est au point de vue de sa structure, de sa forme, des propriétés qu'il manifeste.

D'autre part, les organes se détruisent, se désorganisent à chaque moment et par leur jeu même; cette désorganisation constitue la seconde phase du grand acte vital.

Le premier de ces deux ordres de phénomènes est seul sans analogues directs; il est particulier, spécial à l'être vivant: cette synthèse évolutive est ce qu'il y a de véritablement vital. Je rappellerai à ce sujet la formule que j'ai exprimée dès longtemps: la vie c'est la création.

La second, au contraire, la destruction vitale, est physiochimique, le plus souvent le résultat d'une combustion, d'une fermentation, d'une putréfaction, d'une action, en un mot, comparable à un grand nombre de faits

na relação que o vincula ao meio, não é menos verdadeiro que o milieu intérieur de Bernard depende, como ele diz, de la solidarité des parties elementaires de todo organismo, solidariedade que ele próprio compara à vida autônoma dos indivíduos em sociedade e que não nos custaria estender aos antropófagos brasileiros porque, se eles vivem em liberdade, não o fazem, porém, exactement comme en societé. 10 Mas seria, além do mais, difícil não aplicar o mesmo princípio àqueles que, integrados na sociedade, como os discípulos também não vivem em liberdade. Uma anedota do próprio processo de Bernard com o curare ilustra esse pormenor. Em seu Rapport sur le progrès et la marche de la physiologique générale en France (1867). Bernard simplesmente "esquece" de nomear Edmé Vulpian que foi quem, de fato, descobriu a ação do curare a nível da placa motora, o que faz com que o curare "rompa as comunicações fisiológicas" entre a fibra nervosa e a fibra muscular. E esquece tal como antes esquecera de nomear a Dr. Edwards. le jeune brésilien que lhe forneceu o primeiro curare. Há, em resumo, entre saber e poder, mais silêncios e nuances do que uma teoria dicotômica (uma antropofagia naive, p. ex.) poderia chegar a admitir, o que não retira o fato de que uma antropafagia diferida, imanente e reinscrita, simultaneamente homogênea e heterogênea, seja capaz de ativar prosopopeias. Mas voltemos à teoria de Bernard para melhor interpretarmos sua ética.

Com suas pesquisas, Claude Bernard não pretende tão somente descrever as faculdades do curare mas, através dele, descer "dans cette machine vivante qui va devenir le théàtre des actions délétères que vous proposons de définir et d'expliquer". 11 definicão que nos mostra sua insatisfação com o modelo físico-químico do homem máquina e seus ensaios em direção a um modelo orgânico e dramático. Um modelo moderno: Com efeito, espontâneo. adaptável e auto-regulado, o milieu intérieur surge, nos estudos de Bernard, não como um dispositivo absoluto mas como uma associação de sistemas relativamente interdependentes, um sistema de diferencas. Mais ainda, os incipientes estudos psicológicos da época já mostravam que o aparato psíquico também não funciona como um mecanismo mas como um sistema orgânico específico, cujas reações são originais e irredutíveis aos estímulos que as suscitam, configurando uma sutil combinação de energia material e energia espiritual que sobrecarrega o objeto. Nessa linha de análise, a ciência buscava isolar estados liminares e limítrofes, marcos absolutos ou diferenciais da sensibilidade, para então fixar o grau de compromisso psíguico no orgânico bem como as relações recíprocas entre prazer e dor ou sensibilidade e anestesia.

chimiques de décomposition ou de dédoublement. Ce sont les véritables phénomènes de mort quand ils s'appliquent à l'être organisé.

Et, chose digne de remarque, nous sommes ici victimes d'une illusion habituelle, et quand nous voulons désigner les phénomènes de la vie, nous indiquons en réalité de phénomènes de mort...

De sorte que toute manifestation d'un phénomènes dans l'être vivant est nécessairement liée à une destruction organique; et c'est ce que j'ai voulu exprimer lorsque, sous une forme paradoxale, j'ai dit ailleurs: la vie c'est la mort.

¹⁰ BERNARD, Claude — Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux végétaux et aux animaux. Paris, Vrin, 1966.

¹¹ IDEM, ibidem, p. 173.

Esse processo de diferenciação tenta, em suma, dissociar o saber do preconceito natural, abdicar da intolerância cultural e compreender que a orientação não é apenas fluxo ou força que circula mas significação que se arma. Como sabemos, modernização e intolerância caminham infelizmente juntas, não devendo nos surpreender portanto que a anestesia cultural do século XX tenha construído um paulatino processo de diferenciação e esquecimento que fez abortar a linhagem de saúde e iluminismo anunciada pelo século XIX, afirmando a salvação comum ao preço de excluir os que a ela não se adaptam (salve!), sem cessar de produzir, em consequência, infinitos *outros* que retornam como metáforas cruéis de uma digestão incompleta.

Em mãos da ciência, o curare funcionou, consequente e simultaneamente, como dom e como veneno. Como dom, impôs à cultura indígena o controle de forcas físicas antagônicas a partir do uso do fogo. Como veneno, porém, o curare (como, aliás, a borracha) foi condição de possibilidade de saberes que deslocam espaços e desapropriam territórios. Paracelso dizia que sola dosis facit venenum, portanto. Derrida não inova quando, em Psyché. analisa que o curare é Gift porque embora, de início, não possa, como a línqua, ser recebido, por outra parte, também não pode ser rechaçado, na medida em que o dom, essa lei imperiosa da cultura, está envenenado pela possibilidade irrefreável de traduções e intercâmbios. Em outras palavras, o estudo científico do veneno a que se dedica Bernard iá é veneno, assim como, muito mais tarde, a análise da antropofagia ritual realizada por etnógrafos, seja também devoração do outro, na medida em que toda metalinguagem, como a da ciência experimental, sempre pode ser traduzida à condicão de mito. Obtusa, quer dizer, nem exterior nem inferior à ciência, a fábula é ciência tanto quanto o curare é vida; porém, esse saber da ficção, sempre de sentido alegórico, ainda era insuspeitado para Bernard, cujo objetivo, como Orfeu da sensibilidade, era descer aos arcanos da máquina viva, o pharmakon, um autêntico teatro de acões deletéreas, para ali resgatar um saber neutro e vivo, o da ciência.

Nesse debate entre ser e dever ser estão implicados não apenas o domínio da razão e do mito, da ciência ou da magia mas sobretudo as políticas do saber, que são políticas da diferença. É em função dessa proliferação de zonas híbridas e intermédias, que o relato do saber opera sobre a discursividade dos letrados periféricos, provocando radicais batalhas discursivas, que se traduzem como políticas em torno aos sentidos de ciência e loucura, de lei e desvio, disputas que acompanham a emergência dos relatos de emancipação e nacionalidade.

Tanto Humboldt , em *Viagem às regiões equinociais do Novo Conti-*nente, como Koch-Grünberg, em *Dois anos entre os índios. Viagens pelo*noroeste brasileiro, 1903-1905, destacam a vinculação do curare com o saber
e o poder. Ao preparar, a propósito e a pedido de dom Pedro II, uma obra
que figurasse na Exposição Universal de Filadélfia de 1876, o general Couto
de Magalhães destacava que, junto a conservas de pescado, gomas e alquitrães, os índios brasileiros "preparam também por sublimação um veneno
acre com que hervam as pontas de flechas para consequir com promptidão a

morte dos animais que atacam", ¹² o que implicava um saber diferencial positivo em relação a outros índios sul-americanos. Disto decorre que tanto quanto o curare, os efeitos do dom e do veneno não são sans appel já que na produção simbólica sempre podemos revenir à la vie onde outros dons, camuflados, entram em cena. Os selvagens de *O Selvagem* apenas preservam a diferença em estado de alerta (guardam-na, salvam-na) até a chegada de Ribemont-Dessaignes e a economia acefálica.

4.

Le choix de ces ready-mades ne me fut jamais dicté par quelque délectation esthétique. Ce choix était fondé sur une réaction d'indifférence visuelle, assortie du même moment à une abscence totale de bon ou mauvais goût... en fait une anesthésie complète.

Marcel Duchamp — "A propos des 'ready-mades".

Pensar seria contemplar de perto, com extrema atenção, dominado até perder-se nela, a estupidez; e o cansaço, a imobilidade, um mutismo obstinado, a inércia, formam a outra face do pensamento — ou melhor, o seu acompanhamento, o exercício ingrato e que o prepara e de súbito o dissipa (...) a catatonia representa o teatro do pensamento, uma vez que o paradoxo transformou por completo o quadro da representação.

Michel Foucault — Theatrum Philosophicum.

Corno se relaciona, portanto, este processo, o do saber da anestesia, com a anestesia cultural contemporânea que não quer saber? Em tempos que declinam, diríamos que a batalha não se trava mais em torno a corpos biológicos mas sobre corpos erógenos. Não se trata de um simples questionamento da positividade do trabalho mas uma analítica do discurso em ato. É menos do que uma filosofia da história, mas essa crítica da linguagem nos propõe uma história efetiva e não monumental, mesmo que aporética, paradoxal e irredutível. É, certamente, discutível o nominalismo dessa concepção mas vale a pena, contudo, relembrar que, a partir de Dada, a recíproca remissão (cínica e eventural) entre práticas e teorias obedece a certa indiferença sensível como queria Duchamp, 13 capaz de nos libertar de certo retorno positivista facilmente reconhecível no pluralismo contemporâneo.

Definida como diferença e esvaziada de materialidade, a identidade desconstruída não é inócua, porém, estimula uma certa apatia da diferença pois o pluralismo *tout court* conota, como sabemos, um rebaixamento da sensibilidade. É possível, entretanto, arbitrar uma regulação à falta de regras (esse esquecimento ou anistia da modernidade em relação a si própria) que permita uma saída ao excludente binarismo de vazio e plenitude. Teríamos, assim, para retornarmos às categorias de Zygmunt Bauman, duas estratégias combinadas em relação ao outro, a proteofobia, orientando o espaço cogniti-

¹³ DUCHAMP, Marcel — Duchamp du signe. Paris, Flammarion, 1994.

¹² MAGALHÃES, Couto de — O Selvagem, São Paulo, Magalhães, 1913, p. 53.

vo, e a proteofilia, estruturando o espaço estético. ¹⁴ Neste particular, a idéia da literatura como instituição flutuante, situada no limiar de toda legalidade, ajuda-nos a postulá-la. Esse limiar, lançado para além de todo limite, marca o momento em que se esgotam as reservas e diminui a percepção, porém, aponta também em direção a uma irrupção, sem nome nem norma, um surto que emerge com a virulência de toda transgressão. ¹⁵

O rebaixamento e até mesmo a supressão de toda tensão ou diferença, longe de representarem perda total de vitalidade, ativam pelo contrário a produção porque protegem a vida. Nesse poder da ficção reside o autêntico saber porque, afinal, o saber pouco tem a ver com a verdade já que ele se identifica sempre com a criação de espaços, sejam eles cognitivos ou estéticos, mas nunca com a vontade de verdade *per se*. Nessa imensa e imemorial cadeia de heranças, recebidas, negociadas e recusadas, cadeia essa incorporada ou denegada, mas articulada também à cena Ur-histórica de doação, delegação e denegação, aquilo que se pretendia afastar, o cinismo canibal,

¹⁴ BAUMAN, Zygmunt — Postmodern Ethics. Oxford, Blackwell, 1993. A partir das idéias de Lévi-Strauss em Tristes trópicos, Bauman diferencia as estratégias antropoêmicas, do mundo civilizado, e as antropofágicas dos primitivos.

Theirs is the *anthropophagic* strategy: they eat up, devour and digest (*biologically* incorporate and assimilate) such strangers as master powerful, mysterious forces, perhaps hoping in this way to avail themselves of those forces, absorb them, make them their own. Ours is an *anthropoemic* strategy (from Greek eletiv "to vomit"). We throw the carriers of danger up — and away from where the orderly life is conducted; we keep them off society's bounds — either in exile or in guarded enclaves where they can be safely incarcerated without hope of escaping.

Isto posto, Bauman conclui que a ética pós-moderna combina, simultânea e equivalentemente, ambas as estratégias.

Phagic and emic strategies are applied in parallel, in each society and on every level of social organization. They are both indispensable mechanisms of social spacing, but they are effective precisely because of their copresence, only as a pair. Alone, each strategy would spawn too much waste to be able to secure a more or less stable social space. Together, however, the two strategies, disposing of each other's waste, may make their respective costs and inadequacies somewhat less prohibitive or more bearable.

The phagic strategy is "inclusivist", the emic strategy is "exclusivist". The first "assimilates" the strangers to the neighbours, the second merges them with the aliens. Together, they polarize the strangers and altempt to clear up the most vexing and disturbing middle-ground between the neighbourhood and alienness poles. To the strangers for whom they define the life condition and its choices, they posit a genuine "either/or": conform or be damned, be like us or do not overstay your visit, play the game by our rules or be prepared to be kicked out from the game altogether (p. 163).

É claro que essa coexistência pode ser interpretada como neo-conservadorismo liberal se a lermos em chave harmoniosa. Prefiro, porém, ver nessa descrição a multiplicação infinita do evento da alteridade, que obriga os cidadãos a uma atitude neo-cínica e compreensiva, *teórica*, em que os estrangeiros, os radicalmente diferentes, são, ao mesmo tempo, condição indispensável da vida moderna e o mais resistente obstáculo à totalizacão operativa.

¹⁵ Segundo Derrida, "the space of literature is not only that of an instituted fiction but also a fictive institution which in principle allows one to say everything (...) The law of literature tends, in principle, to defy or lift the law. It therefore allows one to think the essence of the law in the experience of this (everything to say). It is an institution which tends to overflow the institution". Cf. Acts of literature. Ed. por Derek Attridge. New York, Routledge, 1992, p. 36. Em "Drogen und Rausch", ensaio sobre a droga e o torpor, Ernst Jünger problematiza o sentido questionador do limite de toda droga, partindo de uma idéia de Mircea Eliade, em "Le culte de la mandragore en Roumanie" (1938), qual seja, a de que a droga está, nietzscheanamente, para além do Bem e do Mal, "la mandragore est 'l'herbe de la vie et de la mort". Superpõem-se aqui, como em um palimpsesto, Maguiavel, Nietzsche e Baudelaire confirmando que a droga é indício do belo moderno.

retorna porque a rigor nunca abandonou o lugar que já ocupava e, ao organizar uma teleologia capaz de resgatá-lo, nosso saber só constatou a indissolúvel aliança entre a proteofilia e a proteofobia, entre a pulsão de vida e a pulsão de morte, entre a antropofagia e o antropoêmico. Tamanha disseminação nos permite postular apenas um progresso relativo: o de um enigma de dois extremos, voltado tanto ao espaço estético, que define a arte como nome próprio, quanto ao espaço cognitivo, que define a modernidade como aquele período regulado pela noção de arte como nome próprio, alternativa essa que nos prende e surpreende, em toda sua ironia e felicidade, como um avatar desacreditado, ou antes, tornado relativo em seu crédito indispensável.

Penso no "corpo sem órgãos", expressão de Antonin Artaud retomada e expandida por Gilles Deleuze e Félix Guattari, no mesmo momento em que Lygia Clark fazia sua Baba antropofágica. O corpo sem órgãos é esta matéria aformal de fluxos/baba, que experimentei num plano totalmente distinto daquele onde se delineia minha forma, tanto obietiva quanto subjetiva. Eu disse matéria "aformal" e não "informe" poque o que vivi ali não foi simplesmente uma ausência ou indefinição de minha forma, mas sim um além da forma. Um plano habitado por uma fervilhante agitação de fluxos de saliva, de linhas, de bocas, de mãos, em movimentos de atração e repulsa, produzindo constelações — uma pletora de vida em que um feixe desconhecido de sensações foi germinando, impossível de ser expresso na forma em que eu me reconhecia. Foi quando me estranhei: algo em mim deixara de fazer sentido. Só fui me apaziguar quando senti ganhando consciência um novo corpo, um novo "eu", encarnação daquelas sensações produzidas pela mistura dos fluxos/baba.

Vislumbro então que o corpo sem órgãos dos fluxos/baba é uma espécie de manancial de mundos — modos de existência, eus, "corpos, como acontecimentos, como aquilo que sempre está por aparecer, por ser produzido". É um fora de mim, mas que curiosamente me habita e ainda por cima me faz diferir de mim mesma — como diz Lygia: "o dentro é o fora". Este paradoxo me leva a uma nova pergunta: se não é dentro de mim, onde é que tal fora me habita?

Lembro-me de um comentário de Lygia sobre uma obra do período que estou investigando: "O homem quando põe essas máscaras vira um bicho autêntico, pois a máscara é um apêndice dele." Encontro uma pista: o fora é o corpo sem órgãos do autêntico bicho - um além de mim enquanto forma dada, com seu contorno, seu dentro, sua estrutura, sua psicologia. O fora é o vivo não-humano que me habita: matéria feita de babas misturando-se ao infinito, produzindo dobras e mais dobras, cujos contornos circunscrevem dentros. E os dentros vão sendo deglutidos no emaranhado das babas, bicho antropofágico que os devora tornando-os contingentes e finitos. Cada dentro é uma dobra do fora, uma dobra do autêntico bicho.

Suely Rolnik