

CONSUMO DE CARNE E TEXTO-FANTASMA EM *O ENTEADO DE SAER**

Eduardo González**

*I beg from memory each limb,
Each body part that spoiled with time:
The sidelong hungry look of him,
From him a stammer, from another
A single biceps blue with Mother...*

Thom Gunn, *Troubadour*.

*O meu corpo inteiro recorda, à sua maneira, aqueles anos de vida densa, carnal... é como se o meu corpo estivesse embrulhado na pele daqueles anos.*¹

Juan José Saer, *El entenado*.

Como se vê nos nossos versos de abertura, onde se lê “*stammer*” (gagueira) por “Dahmer”, (provavelmente chamado “Jeffrey”), o consumo de carne humana por homens da estirpe desgraçadamente conhecida por “canibal” comporta, para além de um apetite cultivado no asco, imagens de corpos desnudos aos pedaços e gestos opressos de fome por sexo. Um desses itens de carne humana oferece a sua prenda tatuada a um agente provedor (“Mother”) de ordinário encarnado numa mulher, mas aqui visto, talvez, como uma prova de que na amada carne a ser consumida jaz um irmão perdido. Em seguida, no excerto de Saer, um corpo — ou a sua memória — fala de se querer inteiro e entranhado (*enwombed*), vestido de mãe carne e assim partilhado com outros corpos, os seus lugares e rotinas. Ao associar a ficção de Saer a canibais selvagens e em resposta a alguns dos seus temas, partirei aqui do princípio de que práticas normais e intimidades implicadas na tarefa da maternidade, tal como praticada por ambos os sexos, sugere, sob pressão imaginativa corrente, um laço fraternal mais arcaico na sua natureza que qualquer coisa implicada na noção de paternidade e maternidade. Igualmente, e não importante o sexo ou sexos consignados aos indivíduos e seres imaginários ligados a este, o vínculo arcaico

* “Flesh-Eating and Ghost Text in Saer’s *El entenado*.” Tradução de Rafael Lopes Azize.

** Johns Hopkins University.

¹ My whole body remembers, in its own fashion, those years of thick, carnal life... it is as if my body were wrapped in the skin of those years.

com a “Mãe” frequentemente parece impregnado de símbolos da carne — o seu consumo, repugnância, perigos, atrativo — enquanto uma substância de significação sobrecarregada.

Embora partilhe um lugar com a paternidade e a maternidade no amplo folclore da criação (*nurture*), o tipo de laço maternal que pretendo detectar em *El entenado* (*O enteado*) de Saer carrega uma rede de símbolos, ficções e ações através de que um grupo tribal comedor de carne vive e morre em obediência sazonal a um regime de auto-consumo. Como caçadores anuais da presa humana, os selvagens de Saer agem como se quisessem comer, beber e foder-se a si próprios até à morte. Dir-se-ia que carne do inimigo vencido que eles devoram desencadeia neles um reacender tóxico da fome sexual promiscuamente e incestuosamente cortada dos laços da criação e da filiação. Posta em sequência com o empanturramento e a beberegem, a fome sexual traduz a digestão da carne do outro numa mímica (*mimicry*) da auto-ingestão. Na orgia noturna que se segue a cada festim canibal, o grupo arranca ao sexo a sua armadura familiar de vassalo reprodutor da vida. O sexo torna-se um repasto frenético, um banquete negro no qual o gosto de si, previamente negado na carne do outro quando esta era comida, é desesperada e efemeramente recuperado na carne viva. Ao sombrio epicurismo animado pelo aroma de carne assada que prevalece no festim canibal segue-se, na orgia, a paródia estóica do saber carnal enquanto ancestral enlouquecido do comer decente. No seu re-desdobramento e abalo das normas sexuais, os orgiastas selvagens partilham da recuperação de uma fruição que assombra o gosto que o outro devorado deixou na boca: a alegria de ser comido pelo outro.

O jubilante-horrendo laço materno aqui delineado fará as vezes de tela simbólica na qual esboçarei uma interpretação das práticas e imagens associadas ao consumo de carne humana no curto romance de Saer *O enteado* (1983), e em passagens relevantes de *El río sin orillas* (1992), o seu tratado sobre a cultura argentina.²

Sem referir datas ou figuras históricas, o romance de Saer é uma expansão feita a partir da malograda viagem de exploração de Juan Díaz de Solís, que em 1516 o conduziu a um corpo de água (*body of water*) que ele nomeou de *mar dulce* (mar doce), que mais tarde se tornou conhecido como o rio da Prata. Enquanto procurava, sob patrocínio espanhol, por uma passagem a sudoeste para as ilhas Molucas, Solís explorou o grande estuário fluvial e as suas margens, até que um punhado dos seus homens foi chacinado por um bando de índios Colastiné ou Querandí, possivelmente

² Juan José Saer (1937) nasceu na cidade de Serodino, província de Santa Fé, de pais sírios que haviam emigrado de Damasco para a Argentina. Poeta, romancista, ensaísta, vive em Paris desde 1968 e é considerado um dos maiores escritores argentinos. Citações e números de páginas correspondem às edições de *El entenado* (*E*) e *El río sin orillas* (*RSO*) arroladas abaixo em *Obras Citadas*. Não vi a tradução em Inglês de M. Jull Costa (*The Witness*) — todas as traduções de Saer são minhas. Há uma tradução francesa de Laure Bataillon, *L'ancêtre* (Paris: Flammarion, 1983). O meu arrazoado neste artigo deve muito — e é dedicado — a Roger Bartra, em particular a *El salvaje en el espejo* (1992).

nas proximidades da foz do rio Uruguai. O único sobrevivente da emboscada foi um grumete conhecido pelo epônimo (que soa como um nome de órfão) de Francisco del Puerto, que havia de permanecer entre os seus captores indígenas por mais de dez anos antes de retornar à Europa, onde a sua história ganhou mundo.³ Na reconstrução de Saer, o narrador anônimo descobre cedo que a sua vida havia sido poupada para que ele pudesse um dia retornar ao seu povo, contar o que vira e dar testemunho do modo de vida dos seus antigos captores. O seu relato presente, escrito já em idade avançada, pretende honrar com fidelidade aquele papel testemunhal. Em suma, a história do órfão abandonado contém uma descrição gráfica e, por vezes, detida de como os corpos do capitão e dos seus companheiros mortos foram talhados, assados e devorados, bem como do que viu enquanto se passeava ao longo da noite pela bêbada orgia subsequente. O olhar da testemunha em ação neste filtro da memória empresta uma qualidade fotográfica ao texto, um texto de intensidade hiper-real que nas suas texturas retóricas, lexicais e figurativas é marcado por um estilo de auto-consciência do fim do século XX. Na medida em que as estratégias narrativas de Saer devam resistir ao historicismo ou a leituras temáticas, a minha interpretação dos fatores específicos da carne e da mãe em *O enteado* está fadada a ir de encontro ao seu caráter pós-moderno.⁴

Seguindo a indicação da referência do título ao termo legal “entendido”, hoje raramente utilizado (que significa o filho de uma ligação prévia do pai, e portanto “enteado” da atual esposa), pode reconhecer-se nos canibais de Saer — enquanto objetos investidos de fantasia ou imaginação (*fancy*) e mantidos vivos por um luto nostálgico e oprimido pela culpa — uma espécie de *questão fundamental*, uma placenta ao reverso, e assim uma *questão primeira*, um primeiro irmão perdido, mas arrumado num canto do navio batizado do sexo legítimo entre pais. A condição de órfão do narrador enquanto um putativo “filho das docas” (“a orfandade trouxe-me

³ Hernández (131-132) oferece uma bibliografia exaustiva e uma breve descrição de tudo o que se sabe acerca da expedição de Solís, da sua morte e da figura de Francisco del Puerto; De Grandis (30-32 e notas 1 a 5) examina fontes e discute o uso intertextual por Saer da crônica de Hans Staden (1557) sobre o seu cativo entre os canibais — nenhum testemunho direto nas próprias palavras de Francisco del Puerto sobre a sua vida entre os selvagens sobreviveu.

A questão do canibalismo em vários discursos e legados colonialistas está para além do meu foco presente. À parte o céptico exame por Arens (1979) da literatura sobre “consumo de homens”, dever-se-á ler Hulme (1986) para uma escrupulosa reelaboração da questão e as suas ressonâncias na história caribenha, e também Hulme (1993) e Jehlen (1993) para um intercâmbio penetrante sobre a antropofagia e as restrições discursivas impingidas ao corrente uso, abuso e implicações do termo *canibalismo*. A minha compreensão dos símbolos, rituais e doutrinas ligadas ao canibalismo foi modelada por antropólogos e historiadores da religião, entre outros: Walens (1981), Sahlins (1983), Sanday (1986), Combès (1992) e Shulman (1993).

⁴ Este espaço não permite um diálogo com críticos (De Grandis [1993], Díaz Quiñones [1992], Riera [1996]) cujos trabalhos se me afiguraram de grande valor e auxílio na leitura de *O enteado*. Sobre o significado colonial de “enteado” na Argentina como um “bastardo” e termos afins, como “*arrimados*” para “filhos de concubinatos”, consultar De Grandis (31). Quiñones (1991) oferece uma revista geral largamente sugestiva dos temas salientes do romance e os lugares destes na história literária, e Riera (1996) uma leitura aprofundada bastante consciente acerca de questões pós-desconstrutivas e históricas no interior do romance de Saer e mais além.

para os portos" [E 11]; "Na minha vinda dos portos..." [E 155]) cresce em complexidade na medida em que ele é forçado a deserdar a tribo que lhe prodigalizara uma vida e o acolhera, mas cujos contactos sexuais e culinários com a carne ele evitara — ou fora forçado a evitar. Como um estrangeiro numa terra estranha, as abstinências do jovem réprobo das maneiras tribais sugerem que ele fora acomodado como um forasteiro íntimo pelos selvagens, os quais o trataram como hóspede estranho (*uncanny*) que *podia* haver-se tornado sangue do seu sangue mas não o fizera, e que, como tal, destramente personifica a sua vida após a morte, ou o seu arrebol. É comum formas religiosas de coesão de grupo talharem semelhantes laços de obrigação, mas estou aqui interessado nas implicações sexuais que estes laços podem ter no romance de Saer enquanto elementos na alegoria pessoal do narrador e no seu parcialmente ocluso romance familiar. Tal passagem pela psicanálise pretende demonstrar o valor de perspectivas analíticas quanto ao luto para se arrostar o hábito de comer carne humana e os seus fantasmas, algo no estilo da confiança de Sócrates em encontrar o seu dáimon. Mas ao invés de moldar o protagonista *entenado* de Saer em termos psicológicos, tenciono retratá-lo como o tipo ancestral ou o surgimento do inconsciente moderno e a sua passagem terapêutica pela transferência. Estou interessado nas personagens humanas através das quais os legados de uma vida particular podem conseguir uma expressão transferível, bem como os termos de autoridade e intitulação nos quais essa transferência articulada e o seu potencial de notoriedade se podem basear.

No legado de Freud, a memória em dívida da castração trabalha magicamente em consanguinidade de parentesco e afinidade, acridoce com a dupla sombra do pai, como detentora de uma autoridade coerciva e um padrão de domínio sublimado sobre si e os outros. A castração analítica opera em larga medida como o "desastre arcaico" (E 127) presumido pelo narrador de Saer no passado tribal: "naqueles anos sombrios em que, misturados na viscosidade circundante, eles comiam-se uns aos outros" (129). A castração institui a ficção normativa e transcendente de acordo com a qual é o *Outro* paternal que é comido no lugar de outrem, daqueles que ficaram ligados a (e presos de) aquela porção de si promiscuamente compélida a esse comer. O fantasma da castração lança a sua sombra magistral sobre todas as perversões ao mesmo tempo em que exhibe a cicatriz das perversões arcaicas que separara de si próprio, incluindo a sodomia e o canibalismo. Como solução peculiar para o estado de pecado original, a castração joga a sua maldição (auto)mutilante sobre a fornicção do filho, implantando-a no dom inconsciente de ser uma espécie de adoração ancestral erigindo memoriais ao fetiche materno.⁵

⁵ O caráter gêmeo da sodomia e da castração nos cenários filogenéticos de Freud não aparece em *Totem e tabu*, mas havia recebido atenção em uma carta a Ferenczi, na qual se dizia de "filhos" pré-históricos que haviam formado "uma horda primeva" após terem sido "forçados a renunciar a todos os objetos sexuais", ou então terem sido "eximidos de toda libido devido à castração", mas que depois "aprenderam a organizar-se em bases homossexuais, tendo sido

As perversões desenfreadas⁶ desempenham um papel prometaico no texto de Saer. O relato das orgias selvagens pelo narrador não pertence à tradição apologética que começa com Bartolomé de las Casas⁷, no qual, como afirma Jonathan Goldberg, “[é feita] uma tentativa de ‘salvar’ os índios negando-se as suas práticas sexuais”, o que poderia redundar em “um gesto aniquilatório (Goldberg 194). De fato, tal como registrada, a orgia inteira parece sodomítica ou, quiçá, *sodomythica*.⁸ Pois ainda que mostre inequívocos vislumbres como: “Dois outros, deitados lado a lado de maneira invertida, mutuamente sugavam os seus membros com um olhar absorto” (60), o âmago da orgia está em abominações sodomíticas de uma incestuosidade formuláica e por atacado (*wholesale*):

Idade, sexo, parentesco, nada era tomado em conta. Um pai podia penetrar a sua filha de seis ou sete anos, um neto podia sodomizar o seu avô, um filho podia dar por si a ser seduzido, como se por húmida aranha, pela sua própria mãe, uma filha podia lambar com óbvio contentamento as tetas das suas irmãs. (59)

Ao longo do seu panorâmico detalhismo, a cena da orgia não segrega práticas tradicionalmente taxadas de “sodomíticas” em relação a outras formas de frenesim sexual. A sua narrativa abre — num estilo hodiernamente difícil de ser dissociado de videofilmes — um espaço fronteiriço marcado pela “sugestividade específica e imediata de uma palavra” examinada por Goldberg no termo renascentista *Sodometrie* (XV-XVI, e *passim*). Do lado dos selvagens, a participação de grupo em práticas sexuais estranhas concorre contra qualquer distinção mensurável entre diferenças específicas de pecados e a favor do seu esplendor conspiratório e auto-consumível. A atribuição pelo narrador de vários graus de fraternidade a indivíduos cuja vida ele mal conhecia ao tempo da orgia funciona como um elemento no jogo de ruptura da *Sodometrie*. No espaço imaginário que liga o nicho selvagem do réprobo à sua vida de camaroteiro sob os tombadilhos, as práticas sexuais masculinas vigorosamente penalizadas como pecaminosas se medem pelo seu potencial enquanto provas de afeto fraternal. O “vício fundamental” em seres humanos reside no seu “desejo contra tudo e contra todos” de sobreviver, de dar vida a “imagens de esperança” (15). Quer na esporádica licenciosidade dos marinheiros quer nas viagens anuais dos selvagens ao âmago da sua selvageria, as perversões definem a estranheza (*uncanny*) sexual como um jogo de sombras, como a compulsão inerente por *desempenhar* (*perform*) e *significar* através de práticas carnais desgar-

expulsos pelo pai”, antes de o terem “subjugado” “de modo a efetuar uma identificação com ele” (citado em Sulloway [387]).

⁶ *Unbound*: provável alusão à tradução consagrada na língua inglesa de *Prometeu agrilhado*, *Prometheus bound* (ndt).

⁷ Ed. port. Antígona (Lisboa), *Relato da destruição das Índias e Relato da destruição das Áfricas* (ndt).

⁸ Jogo com *sodomitic* e *sodomythic*, a segunda palavra sendo a junção da primeira com “mito” (ndt).

radas de qualquer rotina estabelecida. O avanço dos peregrinos⁹ da vida ordinária às “regiões do paraíso” exige que ele passe de mão em mão (*de mano en mano*), começando com a coação à faca para o sexo, e terminando em comércio carnal adaptativo com marinheiros mais velhos, com aqueles “pais honestos” da *tierra firme*, que, a bordo, ainda retêm “alguma coisa de paternal” (15) ao dar ao órfão uma medida do prazer.¹⁰

Como um enteado, eu nascia, emergindo ensanguentado e aturdido de dentro do útero materno; não podia senão chorar. Por detrás das árvores eu escutava, incessantemente, o rumor de vozes rápidas e estridentes, e sentia o odor de essência materna do rio infinito (*shoreless*). *O enteado*, 35

Passando agora para o fator mãe, percebo a memória de canibais na ficção de Saer como um *theatrum*, um palco no qual a figura da fome se traveste como o primeiro irmão e amante do amor. A fome de carne age como a *questão fundamental* do amor à maneira do *entenado*; torna-se o lugar de nascimento e porta de entrada do amor. A fome é a mãe de todos os lugares. É como se comer carne e foder fossem os irmãos aborígenes da fome gerados pelo trabalho sexual, e, apenas enquanto tais, parentes consanguíneos do amor mas no limite deserdados por ele, para ser retratados em sonhos e crassos e interditos divertimentos. Considerados não como um imperativo brutal ou malthusiano, ou como uma necessidade (*need*) obscura e sem limites, a fome de carne renovada a cada ano nos selvagens de Saer de fato redundava numa *necessidade de infinidade* (*boundlessness*). À vida selvagem é outorgada uma espécie de sabedoria amaldiçoada, a qual lhe permite dar forma a necessidades imateriais através de rituais de perversão regulada. Esta imagem de desejo social administrado (*managed*), embora ilimitado, anima a tradição do *nobre selvagem*, que oferece um espelho invertido e ampliado ao comportamento *civilizado* (Bartra *passim*). Portanto, na sua existência comum, conforme se arranjam para reconstruir o seu ciclo anual de festim em festim, os comedores de homem selvagens na novela de Saer logram *não* se tornar como aqueles que são canibais apenas metaforicamente. Canibais figurativos são, por seu lado, representados por membros de sociedades, como os da Europa, de onde o consumo de carne é suposto estar banido, mas onde os atores sociais parecem mais que inclinados a alimentar-se uns dos outros, quanto mais próximas e mais

⁹ Alusão ao *best-seller* novecentista de vulgarização doutrinária religiosa nos países anglófonos, *O caminho do peregrino*, *The Pilgrim's Progress* (ndt).

¹⁰ “Yo quería llegar a esas regiones paradisíacas: pasé, por lo tanto, de mano en mano y debo decir que, gracias a mi ambigüedad de imberbe, en ciertas ocasiones el comercio con esos marinos — que tenían algo de padre también para el huérfano que yo era — me deparó algún placer” (E 15-16). A *Sodometria* é ainda atestada pela maneira com que o papel “passivo” ou “feminino” no sexo entre os homens se inscreve no desprezo dos índios comedores de homens por aqueles prisioneiros, quem eles presumem inclinados a apreciar ser comidos — por eles: “tal inexplicável inclinação os fazia deploráveis, os índios consideravam isto um gosto equivocado e perverso da parte dos outros, nos quais isso parecia empobrecer a ordem moral, como se o abandono do corpo à voracidade que fez de uma pessoa um prisioneiro manifestasse uma espécie de voluptuosidade” (E 128).

íntimas, se tornam as suas necessidades mútuas. Numa sociedade em que reina o Amor sob a doutrina cristã (como na Espanha quinhentista), o canibalismo floresce na prática epidêmica do amor por injúria e ganância.¹¹

Neste sentido, o jovem enteado espanhol que escreve sobre a sua estada de dez anos como jovem réprobo entre comedores de homens vive num círculo de amor. Ele vive — e escreve — rodeado por uma prole de crianças, duas gerações adentro da próspera existência da família ampliada que ele criou ao adotar dois meninos e uma menina (órfãos gerados por outros homens em semi-incesto ou incesto casual), em cuja companhia construiu um negócio de máquinas impressoras associado à sua economia doméstica. Volto-me brevemente para a trama, no ponto em que é mostrado o corpo cheio de cacetadas da mãe da criança, morta por um amante ciumento: “a chuva havia lavado o sangue [...] as suas feridas, marcadas em púrpura na carne branca pela violência e a chuva, pareciam velhas cicatrizes postas em evidência pela morte” (E 111). O cadáver da vítima é diferente dos outros corpos assassinados ou moribundos mostrados no texto, na medida em que não pertence a alguém morto para ser comido, nem pertence a alguém que possa estar morrendo ou já morto por se ter empanturrado a si próprio de carne humana. Digo “empanturrado” porque nas duas instâncias em que esta forma de morrer é mostrada com algum detalhe (E 62-63) ou delonga (E 145-47), é um homem que morre. Ademais, por toda evidência disponível, a carne consumida todos os anos pelos selvagens, vem de homens capturados em ataques, e nunca de mulheres. Mas o fato de homens e mulheres selvagens deverem comer homens capturados — e nunca mulheres — não elimina a noção especulativa de que a carne devorada possa de alguma maneira ser sempre interpretada como estando *relacionada com a mãe*.

Devo acentuar esta noção com a seguinte pergunta. Pode a espetacular sexuação da carne comestível por selvagens não corresponder à *femilidade* (*femaleness*) sentida — e expressa — por algumas ascéticas medievais? “As mulheres viam-se a si próprias [escreve Catherine Walker-Bynum] não como carne oposta ao espírito, fêmea oposta a macho, cuidado oposto a autoridade; elas viam-se como seres humanos — plenamente espírito e plenamente carne” (296). Quicá, na sua maneira de auto-concepção ascética, estas mulheres se assemelhem ao estilo exorbitante que tem o

¹¹ Ainda que implícita e auto-conscientemente relacionado com o ensaio de Montaigne sobre os canibais, como observou Riera, a compulsão cíclica para comer carne por parte dos selvagens de Saer é comparável à tese de Thomas Hobbes sobre o desejo compulsivo no *Leviatão* (“uma inclinação geral de todo o gênero humano, um perpétuo e infatigável desejo de poder atrás de poder, que cessa apenas com a morte”). Mas, também, ao decompor o poder nas pequenas rotinas da caça e consumo de carne, semelhante compulsão evoca a “micro-política” de Foucault tal como proposta em *Vigiar e punir*. Os “canibais” selvagens mantêm uma “prática” da carne, uma “invenção” ou “produção” social da “carne” ao serviço da regulação da sempiterna dissolução ansiosa (*anômica*) das práticas e regras úteis do grupo. Christopher Herbert (1991) realocou o conceito de *anomia* em relação a proposições fulcrais na economia política clássica e na ascensão da etnografia desde o século XIX; a passagem de Hobbes é citada a partir da sua esclarecedora discussão do “desejo individual anárquico” e do “conflito social” (100-103).

selvagem de estar desassossegadamente em casa no mundo, de ser nômade, mas centrado dentro da medula ou âmago do mundo, “uma substância na qual se moviam com todo o seu corpo”, projetando uma “invejável impressão de estar neste mundo mais do que o fazia qualquer outra coisa” (E 121). Na visão de Walker-Bynum, algumas ascetas medievais pareciam absorver dentro de si a natureza consubstancial da criação, elas “glorificavam na dor as exsudações, as distorções somáticas que punham os seus corpos em paralelo com a hóstia consagrada no altar e com o homem na cruz” (296). Similarmente, durante cada fase ascética entre as suas festas e orgias, os selvagens de Saer experimentam um sentido ansioso de conexão cósmica previamente almejado no oráculo granular da carne. O velho lembra-os, enquanto escreve: estar enredado na frágil textura das coisas, mover-se sob “um vasto céu que não lhes oferecia abrigo, mas se deitava sobre eles de maneira a demonstrar sobre a terra desnuda a sua ornamentada solidez” (E 125). Ao relacionar as ascetas desvanecidas de Walker-Bynum com os selvagens aniquilados de Saer, não quero implicar nem uma visão cristianizada de orgiásticos comedores de homens nem uma visão canibal dos excessos da asceta medieval. Contudo, quero argumentar a favor de uma forte semelhança entre os idiomas e práticas extravagantes das ascetas e as práticas e crenças descritas — e mantidos para além de uma transcrição adequada — pelo narrador idoso no seu relato do ciclo orgiástico/ascético dos selvagens. Esta semelhança seria enquadrada no texto de Saer pela forte identidade estabelecida entre os selvagens comedores de homens e as mulheres que — com as suas crianças geradas ao acaso — representam esses selvagens no palco europeu, seguindo um texto escrito e vendido pelo narrador quando do seu retorno à Espanha.

No interior deste enquadramento teatral, a descendência das mulheres oferece uma ponte de filiação eletiva no testemunho do idoso, ou entre os seus próprios ancestrais e aqueles de todas as mães reduzidas à miséria ou massacradas pelo assassinio. Comparado com o *Velho Marinheiro* (*Ancient Mariner*) que carregava uma incomensurável culpa, o velho parece o antigo órfão que carrega a adoção inominável da culpa na alimentação do filho pela (antiga) mãe e da mãe pelo filho. O testemunho do velho pretende expiar, após muitos anos, a sua cota — tão imensa quanto trivial — no aniquilamento dos selvagens, quando confessou aos seus salvadores (*rescuers*) europeus que “sim, sim, eles comem carne humana” (92), com o que os colonizadores mandaram os seus soldados rio acima e os destruíram. No velho, a culpa inexprível reside a meio caminho entre a sua presente situação ascética como testemunha para a posteridade e o seu papel anterior como espectador abstinente. A culpa instala-se na colheita do pó da idade avançada como um desejo de derrotar todas as dicotomias, um desejo talvez impossível de ser satisfeito fora da experiência religiosa, ainda que eventualmente ao alcance do dito poético e da prosa sublime, de que há diversas instâncias esplêndidas em *O enteado*.

Nada parece representar melhor este inexprível desejo movido pela culpa do que a imorredoura certeza de que se deveria ter partilhado da

carne selvagem. A culpa do sobrevivente espicaça a consciência do velho, como punição por ele não ter sido escolhido como presa pela luxúria canibal. Mas, entesourada no lamento, a sua culpa compósita persiste à mistura com o absurdo e sublime arrependimento por *não* ter comido carne, particularmente aquela dos seus companheiros e a do capitão, pela qual tinha espontaneamente suspirado enquanto ela assava na chama como "os despojos carnosos de um animal desconhecido" (E 45). Confinado ao eterno presente do testemunho escrito do velho, o desejo de vencer dicotomias não parece ter outra exigência que não a do eclipse ou suspensão de todo desejo. E no entanto, tal como é narrado, a vaga de louco desejo que levava à caçada anual por carne humana permanece sendo a melhor evidência de ascetismo selvagem e da sua busca disciplinada por um luto apropriado. O desejo projectado oferece evidência salvadora em prol dos objectos internalizados que emprestam animação à melancolia auto-comiserativa (*self-supporting*) do velho. Como se fosse expressa por uma personagem de Samuel Beckett de dentro da memória ferida do narrador, a sabedoria canibal convoca a carne que estima ao "incorporar-se em testemunho dos mortos: *deves comer o teu cadáver se também a quiseres possuir*".¹²

Parece óbvio que o momento de viragem na assunção da culpa pelo velho acontece com a sua *herança* adotiva dos três órfãos (dois meninos e uma menina) com quem ele consegue iniciar uma família, desempenhando o papel maternal. Muito menos óbvia é a possibilidade de que a sua adoção possa constituir-se num contraponto simbólico ao fato de ele ter consumido a carne da massacrada mãe das crianças. Como parte da expiação apropriada, via luto, da sua imorredoura culpa por ter tido parte no aniquilamento dos selvagens, o velho consideraria insuficiente o fato de *não* ter comido a vítima maternal, e talvez quase suficiente a sua incorporação por outros meios do corpo assassinado desta, como *canibalizado* pelas luxúria, desejo, vaidade, medo.

Gostaria de situar a incorporação da mãe assassinada em *O enteado* em relação com este excerto de Walker-Bynum:

Na luz cegante da derradeira dicotomia entre Deus e a humanidade, todas as outras dicotomias se desvaneciam. Homens e mulheres podiam concordar em que a carne feminina era mais carnal do que a carne masculina, mas este acordo levava ambos os sexos a apreender-se como de algum modo humanos-fêmeas. (296)

¹² Para uma visão etnográfica do ascetismo ligado à necrofagia, ver Parry (1982) e Walens (1981). Ferguson (1985) examina a única ocorrência de "incorporação" (*incorpising*) na obra de Shakespeare no contexto do gosto de Hamlet por arrancar as palavras dos seus significados convencionais e do efeito "magerializante" que isto cria. Posso apenas referir de passagem a minha dívida ao tratamento por Ferguson do fantasma em *Hamlet* e à breve mas poderosa consideração de Hery Stanten acerca "da conexão essencial entre o corpo sexual e o corpo da corrupção" naquela peça e alhures (98-103). Riera analisa em Saer o conceito da "frágil incerteza da experiência narrativa" que mantêm texto e leitor no presente, independentemente do tempo verbal (*tense*) e do tempo (*time*) da narração.

A carne que o interior da memória do velho carpia é analogamente *humana-fêmea*, mas apenas em ligação com a *mãe*. O peso e a presença encerrados por este termo fraternal (*sibling*) são tão reais quanto qualquer naco de carne comido por boca humana, e não menos real do que o corpo assassinado de uma fêmea a cujo ventre algumas crianças possam querer remontar as suas origens. Semelhante facticidade, contudo, faz mais do que aquiescer à real e metafórica existência conjunta de canibais na experiência de vida de um homem. Um poderoso sentimento leva a oferecer o corpo, no qual a sua experiência de vida ainda reside e encontra sustento, como carne de resgate por alguns outros corpos, desde então desaparecidos, que “naquele tempo” o podem ter comido, e ainda como resgate por outros corpos que ele, também, pode ter comido.¹³

O tipo de luto que descrevo é comparável à noção de “pseudologia”, em que Nicolas Abraham vê a criança contar para si própria a história edipiana como uma forma de lidar com “a exaustão introjetiva do Invólucro (*Envelope*) maternal” (96). Sob a noção referencial de “introjeção”, diz Abraham que a criança consome as implicações materiais e imaginárias da agência materna que a provê de um Invólucro alimentante. Nestes termos, o narrador de Saer estaria abrigando (*pseudo*) *memórias* inexaustivamente *envolvidas* (*enveloped*) pelo relacionamento de laço materno que ele incorporou décadas atrás, quando era um réprobo adolescente arrostando a sua própria Esfinge nas margens de um rio estranho. Que o invólucro engolido o possa ter, desde então, engolido (ligado que estava a partir de dentro do seu próprio ser), isto leva a uma velha história bem conhecida na literatura sobre melancolia canibalística e histeria.

O efeito *pseudológico* no âmago da memória em *O enteado* não deveria tornar as experiências e memórias preservadas — incluindo o ultrage de se comer carne humana — exclusiva ou inerentemente falsas. Antes, a

¹³ Nas adjacências de, e não inerentemente em desacordo com, as crenças medievais interpretadas por Bynum, está a sugestão por Teresa Brennan de uma “memória carnal” emergindo da interação intra-uterina como base fundacional para palavras de pronunciada expressividade quanto à temporalidade articulada:

Se supusermos que a experiência, por parte do infante, da mãe como parte de si mesmo está implicada no fato de o infante ser parte de um sistema fechado no qual não há nenhum (ou há pouco) hiato temporal entre o registro de uma necessidade e a resposta a esta, se, por outras palavras, o feto está conectado à mãe como a mão o está ao cérebro, então a experiência da necessidade após o nascimento está inevitavelmente associada à experiência do atraso (*delay*). Para mais, se o feto está conectado à mãe como a mão o está ao cérebro, a natureza desta conexão tem de ser de molde a que a comunicação funcione através de códigos físicos que também são inteligentes. (171).

Acrescenta então Brennan:

Reconhecer-se que tal comunicação tem lugar — mais precisamente, nomear-se esta interação intra-uterina de ‘comunicação’ — pode apontar no sentido da fonte da ‘substância comum’ que Freud supunha estar na origem tanto da linguagem quanto dos sintomas físicos [...] Reconhecer que tal comunicação tem lugar significa reconhecer a fisicalidade de ideias como um conceito. Este conceito torna possível pensar na experiência de códigos físicos de comunicação *in utero* como algo que persiste enquanto memória carnal. É esta memória carnal que eu julgo efetivamente residir na base da ‘origem da linguagem’ (171).

veracidade operativa e latente que reside nestas memórias transforma o passado cuja vivacidade elas não param de restaurar no presente envolvente da pessoa. Agindo no coração da sobrevivência biográfica, a ficção anima a veracidade e assim controla qualquer hipótese que o presente vivo possa ter de renovação simbólica. A melancolia carrega uma prova extrema e não sublimada do corpo fantasmático do passado.

Como um aparte, eu imaginaria aqueles mesmos canibais, melancolicamente lembrados, ouvindo a notícia da “psique inconsciente” e declarando sem delongas já a terem devorado. Pois creio que, associando-se à interpretação baseada na perda e no arrependimento com mínimos mas discerníveis contornos históricos e biográficos quinhentistas, o romance de Saer apresenta uma fábula nuclear, eterna, da solidão criativa. A solidão unilateral do contador de histórias ilusoriamente mapeia o espaço intrapsíquico no qual a sua própria desconstrução — ou a de outrem — previsivelmente poderia firmar-se. Mas a leitura que tudo isto merece poderia antes ser diferente. Dizer, por exemplo, que canibais não são mais que moinhos de vento dentro da cabeça do velho destruiria a ponte construída, durante décadas, dentro daquela mesma cabeça, ligando o ultrage que ele lembra ter testemunhado, quando cativo, aos crimes que ele vê à sua volta, no seu atual ambiente espanhol (uma ponte que o poder e o cinismo coloniais teria cruzado em ambas as direções mesmo antes de ela ter sido erigida). Em qualquer forma que possa já assumir no velho, o “inconsciente” poderia representar — mais que uma invenção sem fundo na qual afogar situações estranhas bem dentro da pré-história pessoal — uma trilha pela qual essas mesmas situações poderiam espelhar, exorcisar, expelir para fora tal pré-história antes de reclamar a sua autonomia exterior.

Para além de prodigalizar, como já foi sugerido, a base, para o tipo de luto e incorporação digna do narrador de Saer, Nicolas Abraham (1995) pode revelar-se útil também, ao forçar a teoria psicanalítica a lidar com uma visão radical do canibalismo que essa mesma teoria poderia querer desautorizar parcialmente. Por inferência — já que Abraham não lida diretamente com eles — canibais de fato entrariam na caracterização de “pan-sexualismo anassêmico” (*anasemic*), enquanto comedores de “sexo nucléico” (89), à medida em que recapitulam os estágios iniciais do crescimento ontogenético infantil. Mais que empurrar o Invólucro sexual no seu erguer-se do habitat arcaico do Carço (*kernel*), os canibais, num infantil arresto adulto, simplesmente o comeriam. Como agentes imobiliários nômades da psique, os canibais digerem mais do que repassam o lote mais antigo do inconsciente. Além disso, o parentesco anassêmico do Carço/Invólucro inculca no “Sexo nucléico” uma “essência” masculina ligada à mãe “pré-genital” ou “fálica”, segundo todas as aparências inapagável das camadas mais arcaicas da imaginação explorada por Abraham.¹⁴ Como *enteados* ou

¹⁴ Escreve Abraham: “No Invólucro (*Envelope*), no ‘eu’ e no ‘mim’ da reflexividade, propriamente no corpo, incluindo os genitais, no que é experimentado e na fantasia, estendendo-se até para aquilo que é chamado de o mundo externo ou outros, não há nada que não tivesse relação

PRIOR BIRTH-CHILDREN das (nossas) fantasias, os canibais inesquecivelmente devoram a matéria anassêmica da “masculinidade nucléica” (90) do Sexo, com todos os seus aditivos incestuosos da “Mãe”. Sob tais restrições, o velho órfão de Saer negocia sem cessar um novo direito de nascer, semeando o seu inconsciente com gente comedora de gente, o que não quer dizer que essas pessoas não existam por si mesmas, sendo, antes, um reconhecimento da impossibilidade de as apreender salvo se filtradas pelo seu (nosso?) auto-reconhecimento nativo (inconsciente?) do incesto.

Otrossim, toda a esperança de precisão (*accuracy*) da parte do narrador quando atribui a culpa ao consumo selvagem de carne se desvanece, a menos que o transferido seja a sua própria consciência de culpa alimentada. Quando diz que a carne comida “deve ter tido, sem que eles o pudessem asseverar, o gosto de uma sombra exausta e um erro renitente” (128-29), ele alude, talvez, ao fantasma comestível da culpa, em que transfere para eles o seu próprio ser. Em termos de semelhante transferência de culpa, contudo, descobrir um consumo de carne onde não o há parece um crime menor do que lhe negar um motivo outro que não a mera fome. Aí reside o efeito de (auto) punição do superego, diante do qual nenhuma necessidade física se revela básica o suficiente para evitar tornar-se um desejo sempre em excesso de urgência material, e regido pelo que Lacan chama a Lei. Na minha interpretação, o teatro canibal — no qual o sangue é compartilhado e a carne consumida — e o teatro em que estes mesmos elementos humanos encontram uma encarnação assassinada na atriz que faz o papel de canibal estão tão trancados uns nos outros quanto o estão o corpo e a alma — sob qualquer forma ou nome cognato que estes possam assumir no mundo do narrador. O que é transferido para *elas* é a alma (*psique*) desagrilhada do corpo *dele*. Sob a melancolia jaz a redundância: uma torrente de palavras inconfessadamente a carpir por não haver tomado parte no inconfessável, que entre os canibais significava comer outros homens, mas que entre aqueles mesmos canibais incorporados na melancolia presente significa o legado massacrado da mãe quando quer que ela empreste a sua própria carne para uma sabedoria outra que não a investida em urgências carnis.

Pode-se recordar a maneira como Lacan (1992) nega à mãe um papel diverso do de um obstrutor como originador da agência ética. Na medida em que o amor da mãe a situa *a ela* como sucedâneo a *das Ding* (como a coisa ou “Outro pré-histórico que é impossível esquecer” [71]), ela pode-

constitutiva com o Sexo enquanto exigência (*requirement*) universal e origem de todos os fenômenos” (89). Nesta visão, o canibalismo — para além da fantasia — torna-se uma prática subalterna ao incesto. O recente livro de Arens sobre o incesto (1986) sugere tal subalternidade: “A nossa cultura não é a única a ter associado [...] noções de voracidade sexual e nutricional [...] Viagantes e, mais tarde, antropólogos frequentemente haveriam de notar que um grupo particular de pessoas tinha pouca consideração pelos seus vizinhos porque, confessava-se, eles insistiam ou em se casar com, ou em comer os seus (viii). Examinando a notável frequência do incesto para além e ademais de todos os tabus conhecidos, Arens escreveu o tipo de livro cuja escrita a sua obra anterior sobre comedores de homens asseverava ser impossível com referência ao canibalismo sem que se apoiasse em evidências dúbias ou forjadas.

ria ocupar o espaço selvagem do luto residual no romance de Saer. Mas o que importa é menos o seu papel como a protuberância (*lump*) de amor incestuoso fundante que é preciso esquecer do que a compulsão para reter a sua carne horrorosa como uma carga sexual estética adulta da violência; menos a carne a partir de que Ela compôs o Amor, que Ela como corpo luxuoso do Amor. Lacan discute o "fantasma ridículo" de Sade ligado à "estranha e extravagante noção de que através do crime o homem se dota do poder de libertar a natureza das suas próprias leis" (261). O fantasma é então identificado como o do "eterno sofrimento" (260-61). No que parece uma descrição de deferimento perverso, diz-se que a vítima não foi levada "ao ponto em que ele (alegoricamente um filho) é desmembrado e destruído", mas, antes, à ocasião de encontrar na tortura uma maneira de abandonar "um duplo de si mesmo que é tornado inacessível à destruição", no "jogo da dor", e em um espaço "no qual os fenômenos estéticos divertem-se a si próprios, um espaço de liberdade" (261). Com estas visões sobre Sade em mente, olharei para *O enteado* mais uma vez, tomando em conta a tradição da "misoginia tanatoerotofóbica" analisada por Stanten (175-185) em Lacan e extensivamente, na literatura ocidental. Algo afim desta tradição se reflete no meu próprio apelo para o agrupamento de *morte/sexo/medo* encontrado em *pavor/ressentimento/pena* à vista do corpo de uma mulher assassinada.

Embutida no seu comentário da *Antígona* de Sófocles, a análise de Lacan sobre o fantasma sadeano do "eterno sofrimento" encontra-o invariavelmente treinado na beleza, como uma demanda comum feita aos objetos de sadismo. Descrita como é pelo seu "esplendor", pela sua semelhança ao "puro e simples desejo de morte", e pela sua escolha "em ser pura e simplesmente a guardiã do ser do criminoso enquanto tal" (281-82), a Antígona lhe parece impossível separar-se da sua particularidade, da sua essência como um ser (trágico), da essência como ser da (sua) mãe, que está no lugar do "desejo fundante", o contaminante definidor e limite cáustico do fado individual. O lugar criminoso da "Mãe" em Sade/Lacan aparece no fim de *Kant avec Sade*, na pressurosa ciosura do corpo abusado de Mme. de Misteval, mostrada em evidência do "*Noli tangere matrem*" ["não toques na mãe"]. V... ed [*violada, velada?*] e suturada", significando a "submissão" final de Sade "à Lei" enquanto proibição e, eu acrescentaria, como recusa da Carne Mãe (*Mother Flesh*) transfigurada na representação teatral da estética carnal.¹⁵

A inclusão de Sade no "comentário" e Lacan sobre a *Antígona* de Sófocles marca o limite da minha interpretação de *O enteado* por vias psicanalíticas. Sou interditado pela minha incapacidade de tratar assuntos no tom filosófico em que são dados — ao seu próprio risco — por Lacan. A

¹⁵ Lacan (1989, 75). Ver o comentário por James B. Swenson sobre a alusão a João 20:17, "*Noli me tangere*", de Jesus a Maria Madalena, e o contexto da alusão de Lacan em *A filosofia na alcova* de Sade (104); e também os úteis comentários de Dean sobre o mesmo tópico (1992, 193-194).

filosofia (Kant, Hegel, Heidegger), no seu tradicional e atualmente enrugado modo metafísico de especulação de alta ordem, no fim de contas revelar-se-ia um sistema mais proveitoso para a ficção de Saer do que a psicanálise, mas espero haver traçado adequadamente as arestas e formas em que a alegoria das personagens e as suas fontes no mito e na narração de histórias podem inteligivelmente imbricar-se.¹⁶

Crianças e cavalos ignoraram-me enquanto passavam, e por um bom tempo podia ouvir-lhes as vozes rápidas e estridentes que, tal como os seus traços faciais e a sua cor de pele, ainda revelavam a persistência enterrada mas ainda ativa dos seus programas genéticos, dos índios desaparecidos. *El río sin orillas*¹⁷

Em *El río sin orillas* [o rio sem margens] escreve Saer que, desprovido de impérios, teocracias, grandes mitologias e cidades, “o rio da Prata entr[ou] na história da América pela porta de serviços” (52). Situado muito distante ao sul da “suntuosidade teatral” asteca e inca, tudo ali se tornava “mais indigente e anônimo”, à medida em que exploradores e os seus marinheiros se encontravam com “aspectos de si mesmos semi-enterrados e semi-esquecidos” (45). Estes homens — que um dos seus próprios historiadores chamou “a escumalha da Andaluzia” — vieram da Europa (a maior parte deles pouco consciente desta como uma grande entidade geopolítica e privados das maravilhosas possessões com que a sua grande herança cultural os havia não obstante investido) e aportaram no local onde, como se recorda Saer de ter ouvido de Borges, “Juan Díaz jejuou e os índios comeram” [Juan Diaz ayunó y los indios comieron]” (54). No seu encontro casual com uma raça tão rara e sem saber que ela carregava consigo “um dos mais sublimes momentos da autoconsciência européia” (54), os selvagens inadvertidamente prepararam um banquete filosófico. Aqui, creio, é onde pode residir a ironia de Nietzsche, em que foram precisos canibais para propriamente ignorar que a filosofia estava na ementa. O sucesso requer, pelo menos neste caso, que se remova previamente, daquilo que é comido, as propriedades atrativas para os canibais quando estes comem como canibais. Tais propriedades habilitantes podem ser reduzidas, pelo menos na visão de Saer, a “certas noções de compaixão” agindo em contraste e em

¹⁶ No capítulo “The Bride Stripped Bare, or Lacan *avec* Plato” (166-185 [A noiva toda despida, ou Lacan *avec* Platão]), mas também em todo o seu extraordinário livro, Henry Stanten aborda noções psicanalíticas nos contextos filosófico e teológico. Achei a sua leitura de *Coração das trevas* (139-165) [ed. port. Presença, Lisboa] extremamente valiosa para a abordagem do fenómeno do luto em Saer.

¹⁷ “Niños y caballo me ignoraron al pasar junto a mí, y durante un buen rato *oí sus voces rápidas y un poco chillonas* que, así como sus rasgos y el color de su piel, denotaban todavía la persistencia, enterrada pero activa en sus programas genéticos, de los indios desaparecidos” (247). Este excerto ecoa o romance: “Entenado y todo, yo nacía sin saberlo y como el niño que sale, ensangrentado y atónito, de esa noche oscura que es el vientre de su madre, no podía hacer otra cosa que echarme a llorar. Del otro lado de los árboles me fue llegando, constante, *el rumor de las voces rápidas y chillonas y el olor matricial de ese río desmesurado*” (E 35); destaques meus.

aliança com um tipo de "crueldade" compatível com a "identificação com a vítima" (54). Eis a apologia de Saer a canibais-que-não-comem-como-canibais:

Como era até recentemente o caso com o incesto, o canibalismo foi transformado em um dispositivo retórico automático que pretende incorporar o que é negativo e obscuro e agressivo no comportamento social, de que resulta uma calúnia infame para os canibais, que nunca se portaram de tal maneira no seu próprio meio social, e que [no caso da ingestão do grupo que aportou com Díaz Solís] não estavam mostrando nenhuma agressividade. Para que neles exista crueldade, os atos humanos devem ser realizados em contraste com certas noções de compaixão, o que presume uma identificação com a vítima. O homem renascentista que aportou na costa uruguaia era tão inesperado e diferente que, para os índios, não era possível nenhuma projeção identificatória [...uma vez que estes] exerciam semelhante projeção sobre os animais com os quais, mesmo quando os matavam e comiam, o seu mundo era compartilhado (54).

O espaço impede que se unte a lógica esfalfante e as suposições desta passagem com algum bálsamo Wittgenstein-com-Frazer; mas parece que Saer, aqui, por pouco não é mais selvagem que os selvagens, até quando, ao contrário de Frazer, carrega na nota das explicações dos costumes e práticas dos selvagens. Pois se, como diz Wittgenstein das versões de Frazer da magia primitiva, "explicações de observâncias são muito mais toscos (*crude*) do que o sentido (*sense*) das próprias observâncias" (Monk 310), no caso de Saer os nativos nômades em posse da costa deveriam ser postos a fazer, na ficção, o que Saer não tão propriamente aceita que eles um dia tenham feito, quanto deseja que eles por força das circunstâncias realmente tivessem feito: comer os intrusos crus em plena vista dos marinheiros no convés. Quando ele especula que "se eles os comeram logo ali, imediatamente depois de os haverem matado, é porque eles os consideravam presa de caça e não o objeto de um banquete antropológico" (55), Saer parece render-se a uma noção banalizada de nobreza selvagem, a partir da qual a ficção de *O enteado* pode ser interpretada como uma maneira de restituir à presa humana em questão, as feições humanas de que ela um dia parecia eximida, ao perder o seu lugar na ementa canibal. Como argumentei, de tal restauração, decorre uma copiosa transferência de culpa do europeu para o selvagem, em busca de uma reciprocidade, que nenhuma voz nativa está capacitada ou disponível para decretar, no testemunho oferecido pela melancolia de um velho.

Obras citadas

ABRAHAM, Nicolas. "The Shell and the Kernel: the Scope and Originality of Freudian Psychoanalysis". *The Shell and the Kernel* vol. I. Chicago: University of Chicago Press, 79-99.

ARENS, W. *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*. NY: Oxford University Press, 1979.

_____. *The Original Sin: Incest and its Meaning*. Oxford University Press, 1986.

BARTRA, Roger. *El Salvaje en el Espejo*. Mexico: Ediciones Era, 1992.

- BRENNAN, Teresa. *The Interpretation of the Flesh: Freud and Femininity*. London: Routledge, 1992.
- COMBÉS, Isabelle. *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*. Paris: PUF, 1992.
- DE GRANDIS, Rita. "The First Colonial Encounter in *El entenado* by J.J. Saer: Paratextuality and History in Postmodern Fiction". *Latin American Literary Review* 21-41 (January/June 1993): 30-38.
- DEAN, Carolyn J. *The Self and Its Pleasures: Bataille, Lacan and the History of the Decentered Subject*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.
- DÍAZ QUIÑONES, Arcadio. "El *entenado*: las palabras de la tribu". *Hispanérica* 23 (1992): 3-8.
- FERGUSON, Margaret W. "Hamlet: letters and spirits". *Shakespeare and the Question of Theory*. Ed. Patricia Parker e Geoffrey Hartman. New York: Methuen, 1985. 292-310.
- GOLDBERG, Jonathan. *Sodometries: Renaissance Texts, Modern Sexualities*. Stanford: Stanford University Press, 1992.
- HERBERT, Christopher. *Culture and Anomie: Ethnographic Imagination in the Nineteenth Century*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- HERNÁNDEZ, Isabel. *Los indios de Argentina*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.
- HULME, Peter. *Colonial Encounters. Europe and the Native Caribbean, 1492-1792*. London & NY: Routledge, 1986.
- _____. "Making no Bones: a Response to Myra Jehlen". *Critical Inquiry* (Outono 1993): 187-191.
- LACAN, Jacques. *The Seminar of Jacques Lacan: Book VII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960*. Ed. Jacques-Alain Miller. Trad. por Dennis Porter. NY: Norton, 1992.
- _____. "Kant with Sade". Trad. por James B. Swenson, Jr. *October* 51 (Inverno, 1989), 55-75. "Annotations", 76-104.
- MONK, Ray. *Ludwig Wittgenstein: the Duty of Genius*. NY: Penguin Books, 1991.
- PARRY, Jonathan. "Sacrificial Death and the Necrophagous Ascetic". Eds. M. Bloch & J. Parry. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. 74-110.
- RIERA, Gabriel. "La ficción de Saer: ¿una 'antropología especulativa'? (Una lectura de *El entenado*)". *MLN Hispanic Issue* vol. 111 nr. 2, 1996.
- SAER, Juan José. *El entenado*. México: Folios Ediciones, 1983.
- _____. *The Witness*. Trans. Jull Costa. London: Serpent's Tail. 1990.
- _____. *El río sin orillas. Tratado imaginario*. Buenos Aires: Alianza Editorial, 1991.
- SAHLINS, Marshall. "Raw Women, Cooked Men, and Other 'Great Things' of the Fiji Islands". *The Ethnography of Cannibalism I*. Ed. Paula Brown e Donald Tuzin. Washington D.C.: Society for Psychological Anthropology, 1983. 72-93.
- SANDAY, Peggy Reeves. *Divine Hunger: Cannibalism as a Cultural System*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- STANTEN, Henry. *Eros in Mourning: Homer to Lacan*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995.
- SHULMAN, David. *The Hungry God: Hindu Tales of Filicide and Devotion*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- SULLOWAY, Frank J. *Freud Biologist of the Mind*. New York: Basic Books, 1979.
- WALENS, Walens. *Feasting with Cannibals*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- WALKER-BYNUM, Caroline. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley: California University Press, 1987.

A cor na obra de Tarsila será depois telúrica. A natureza — água, vegetação, seres, noite — tem força cósmica. Abaporu (1926) é o divisor de águas da modernidade no Brasil. Antecede o "Manifesto antropófago" de Oswald de Andrade, que criou o título da pintura composto por vocábulos guaranis: aba (homem) e poru (que come). A forma fálica de Abaporu remete à Princess X [Princesa X], de Brancusi, com sua matriz na arte Papua da Nova Guiné, e ao tratamento similar de um seio e mão. Muitas figuras e volumes na obra de Tarsila têm precedente na escultura de Brancusi. A beijoleta de A negra e o casal de Antropofagia estão sintetizados em Adão e Eva (1916-1921), de Brancusi.

O olho existe em estado selvagem, afirmou André Breton. A antropofagia é uma espécie de subjetivação desse olho na paradoxal construção do moderno. O olho escuta, afirma Paul Claudel, e a pintura antropofágica de Tarsila é marcada pelo silêncio, por noturnos e pelo sono. O mesmo silêncio de Urutu, Lago, estará nas gravuras de Goeldi para Cobra Norato. Os jogos de arquitetura e sombra de O sapo induzem ao confronto com a pintura metafísica de De Chirico, artista colecionado por Tarsila com a tela O enigma de um dia (1914). "Houve um momento em que o silêncio foi tão grande escutando o murmurejo do Uiraricoera, que a índia tupanhuna pariu uma criança feia" — é como nasce Macunaíma...

A brasilidade de Tarsila é um mundo sem conflitos, como uma sociologia de conciliação, própria à ideologia da origem social da artista vinculada ao capital agrário. Sua pauta social emergirá quando Tarsila se filia ao Partido Comunista. Estará refletida na tela Operários (1933), denotação da pluralidade étnica da formação brasileira do século XX. O Brasil já não era o triépé etnográfico de portugueses, africanos e índios.

[...]

A pintura Abaporu, como se sabe, inauguraria o segmento antropofágico da obra da artista, em 1928. A mitigada obscenidade de A negra reapareceria agora num enredo dinâmico de formas naturais, atravessado por referências fálicas, apelos tácteis e hibridismos envolvendo a combinação marota e de elementos antropomórficos e vegetais. O essencialismo linear da ordem construtiva se via substituído por um desconcertante empirismo da forma, e a pedagogia da forma cubista, dominante no grupo anterior de pinturas, dava lugar a uma poética de amadurecimento e eclosão de espécies de frutos sexuais, que sagazmente ostentavam um caráter dúbio, entre o natural e o artificial. Por outro lado, com essa nova síntese do arranjo formal e de exigências de uma iconografia de forte apelo localista, Tarsila parecia ter superado as contradições do período "pau-brasil", no qual a racionalidade do espaço cubista era incessantemente flanqueada pela dimensão afetiva e particularista em que a artista mergulhava a paisagem brasileira.

Paulo Herkenhoff