

As estranhas travessias das estórias recriando a força estética da vida

110

Maryllu de Oliveira Caixeta¹

Este ensaio tem duas partes. Na primeira, argumento que as estórias de João Guimarães Rosa excedem o sentido integrador da literatura ou, mais especificamente, o sentido de sua adequação à história da literatura moderna ocidental, e também constato esse excesso nas estórias de outros dois autores que relaciono às primeiras publicações do escritor. Depois de ter começado a se interessar por escrever estórias nos anos 1930, quando ainda manifestava uma boa vontade cultural um tanto ingênua, o autor recriou suas estórias a partir dos anos 1940 e deu grande ênfase a elas nos títulos de seus livros dos anos 1960. Rosa recriou um modo de narrar estórias que

¹Maryllu de Oliveira Caixeta cursou graduação em Letras e mestrado em Teoria Literária pela UFU, doutorou-se em Teoria da Literatura pela UNESP, e fez seu pós-doutorado na USP, sobre “A ficção do nome do autor em *Tutaméia* de Guimarães Rosa”, com apoio da FAPESP. Em 2020, publicou na revista *Literatura: teoria, história, crítica* o artigo “Pai Poe e teorizações dos contos no continente americano”, e na revista *Criação & Crítica* o artigo “A transfiguração do dragão ou a sobrevida do regionalismo”. Em 2021, publicou o artigo “Ladislau, capataz do fazendeiro mor Dr. Guimarães”, na revista *Chuy*.

excede a adequação da literatura à história da literatura ocidental – por emular uma travessia, um sentido cósmico, cuja força estética cria um sentido indeterminado para as zonas comunitárias do sertão, negligenciadas pelo pensamento moderno/colonial. Ainda relaciono a Rosa outros autores, que pertenciam a literaturas periféricas de países colonizados quando escreveram suas histórias, que também criaram em sua linguagem uma força estética como a da vida, da *áisthesis* (cf. DUSSEL, 2012, p. 174-177), e particularmente focaram as zonas do não-ser (cf. GROSGOUEL, 2012), zonas negligenciadas e excluídas. As *short stories* já tinham sido teorizadas por Edgar Allan Poe, mas autores periféricos do primeiro pós-guerra e do segundo, como Raja Rao e Rosa, deram a elas uma espessura muito particular em resposta a violências destinadas ao sul-global como o historicismo excludente e uma racionalidade negligente quanto aos modos de ser de comunidades periféricas multiculturais. Suas histórias têm em comum o fato de excederem a adequação da literatura à História ocidental, por insistirem em uma emulação crítica de algo que a modernidade depôs: o sentido cósmico que o contar assume para os modos de ser de cada comunidade. Quanto a isso, há especificidades relativas às línguas em que cada um publicou suas histórias, pois esses idiomas foram introduzidos nos territórios de seus países por colonizadores de modos diferentes. Adianto que a recriação da força estética da vida nas histórias de Rosa confronta uma história nacional e uma história da literatura que negaram as culturas e as línguas de muitos dos habitantes deste território. Escritas nas línguas dos colonizadores, essas histórias assinalam as dimensões coloniais do abismo da linguagem, que afasta cada um de nós das coisas e do ser do Outro; esses autores destacaram desafios de travessias ainda maiores porque os consideraram na zona do não-ser constituída nas políticas coloniais de hierarquização ontológica das raças. Parece-me que a ênfase crítica na linguagem de Guimarães Rosa, quando se desvincula de sua relação com a zona do não-ser ou do sertão, encurta o alcance de seus efeitos, dos sentidos indeterminados na representação. A esse respeito, é paradigmático o famoso ensaio “Um lance de ‘Dês’ do Grande sertão”, no qual Augusto de Campos (1983, p. 321), enfeitado pela linguagem do autor, afirma que ela “não é mais um animal doméstico atrelado ao veículo da ‘estória’, indiferente aos

seus conteúdos”. Não defino a estória como veículo de uma linguagem transparente ou indiferente aos conteúdos narrados. Ao contrário, insisto em que Rosa confrontou a distância, a espessura opaca da linguagem, ainda mais complicada pelas políticas monolinguistas do Estado, em estórias que criam uma força estética como a da vida negada ao sertão.

Na segunda parte do ensaio, considero o abismo da linguagem teorizado por Lacan (1985), e afirmo a insuficiência de sua constatação, pois pressuponho algo desenvolvido na primeira parte sobre a estória: os efeitos da linguagem endereçam-se à validação comunitária e a força estética das estórias vem de sua indeterminação, de seu zelo quanto aos modos de ser das coisas. Tendo isso em vista, proponho uma crítica transmoderna a alguns pressupostos da teorização do centro sobre o abismo da linguagem que questionam o materialismo de esquerda em termos discutidos desde a Guerra Fria na América Latina e em todo o mundo.

Na América Latina, pensar a literatura moderna nacionalizada passa por uma perspectiva crítica à modernidade, já elaborada e difundida nos principais centros globais do Atlântico Norte, mas também requer um foco que recuse a adequação de cada história da literatura nacional ao sentido único e excludente da História moderna do Ocidente. Procurar dizer algo para além da crítica à modernidade, por considerá-la insuficiente para alcançar as significações das culturas periféricas, ou seja, pensar o que Dussel (2012) chama de uma crítica transmoderna implica buscar um foco favorável à vitalidade de povos cujas culturas têm um histórico colonial.

Em que foco podemos considerar estratégico o estudo da literatura, quando a entendemos como um instrumento civilizatório da modernidade europeia/norte-americana, distinto por negar e/ou negligenciar os modos periféricos de ser? Quando propõe uma ponte com modelos do Ocidente, considerando-os um fim último, a literatura do sul-global constitui um obstáculo a si mesma, e nesse sentido seus fundamentos institucionais têm sido questionados, das vanguardas europeias às teorias agrupadas no quadro do pós-colonial. Essas teorias confrontam impasses já conferidos por Spivak (2003, p. 1-24) na Literatura Comparada que, tradicionalmente, dedicou-se a sugerir pontes entre cânones nacionais periféricos e, por honorável semelhança, modelos universais do centro. Em vez de buscar semelhanças

que confirmem o sentido civilizatório único e excludente de uma literatura universal capaz de alinhar os modelos estéticos das periferias aos dos centros do norte-global, do Ocidente, sugiro um foco transnacional e transmoderno para histórias criadas por autores periféricos críticos a esse tipo de adequação da literatura e a esse historicismo moderno.

Considerando a literatura dentro do conjunto da cultura, tenho em vista o modo como a filosofia da libertação desenvolvida por Enrique Dussel (2012) defende a necessidade política de se focar a transmodernidade cultural, que vivemos na América Latina e nas demais periferias globais. Nessas regiões, especialmente onde culturas milenares resistem com mais força, mas também em toda parte onde algo fundamental ainda viceje (como a comida e as festas populares), muitos modos de ser têm se mantido à sombra do desdém dos vetores da modernidade, e por isso a crítica a ela também não contempla esses pontos cegos. Em contrapartida, os criadores críticos de suas próprias culturas focalizam as zonas vitais, de resistência.

113

O diálogo, então, entre os criadores críticos de suas próprias culturas já não é moderno nem pós-moderno, mas estritamente “trans-moderno”, porque, como tenho mostrado, a localização do esforço criador não parte do interior da Modernidade, mas de seu exterior. Esse exterior não é pura negatividade. É a positividade de uma tradição distinta da Moderna. Sua afirmação [em teorias como a Filosofia da Libertação] é nova e um desafio à Modernidade. (...) A afirmação e o desenvolvimento da alteridade cultural dos povos pós-coloniais deveria desenvolver não um estilo cultural que tendesse a uma unidade indiferenciada e vazia, mas a um pluriverso (com muitas universalidades: europeia, islâmica, vedanta, taoísta, latino-americana, etcétera) multicultural em diálogo crítico intercultural. (DUSSEL, 2012, p.59) [tradução minha]

Essa pluriversalidade pluraliza a concepção filosófica, ontológica, da universalidade do ser, ou seja, rejeita identificá-la apenas ao sentido único e, portanto, excludente da história da civilização moderna, produzido por entes do centro e por seus modelos culturais. Parece-me que a força estética das histórias cria vitalidade para modos de ser negados pela colonização.

O sentido cósmico das estórias e sua recriação da força estética da vida nas zonas do não-ser

Entre as criações críticas elaboradas em culturas periféricas, destaco alguns modos pelos quais *estórias*, que vicejam em pontos cegos da literatura moderna, podem transpor modelos do centro. Quando João Guimarães Rosa publicou suas *Primeiras estórias* [1962] e suas *Terceiras estórias: tutaméia* [1967], um debate duradouro vinha se desenvolvendo no pós-guerra sobre o lugar de culturas periféricas na história universal. Desde os anos 1940, Rosa vinha sendo consagrado como um autor universal, e na sua última década de vida publicou livros de “estória”, que me parece um conceito desafiador para as literaturas modernas nacionais, porque as excede, pois produz uma dimensão ontológica e cósmica focada no sertão. A ficção estabelece pactos mundanos/seculares com leitores individualizados, o que ao mesmo tempo desafiou e moveu a literatura moderna, como quando a ficção pelas vias do medo e do assombro se colocou nos limites da literatura: os limites estéticos e os terapêuticos de alcance freudiano (cf. FRANÇA, 2015a). Pensadas aristotelicamente, a ficção e a literatura convidam a uma correlação com a história, que os críticos sondam e traduzem. Por sua vez, a estória também galvaniza os limites da literatura, como o fazem as ficções mais eletrizantes. Mas a estória se parece mais a uma fábula, quando eletriza e excede o limite da literatura, contrariando sua adequação aristotélica à história, por fidelidade a algo que a modernidade/colonização depôs: o sentido sagrado do cosmos criado por cada comunidade, ou seja, suas incursões narrativas de transcendência ontológica. Essa deposição foi severamente criticada pelo primeiro a teorizar a estória moderna. Edgar Allan Poe alvejou a redução da perspectiva ontológica no último livro publicado por ele pouco antes de morrer, que a crítica cataloga como sátira enciclopédica de personagens históricos, a meu ver protagônicos nesse encolhimento (cf. HOLMAN, 1969). O próprio Poe declarava ter escrito *Eureka* [1848] como uma revelação, que depois Baudelaire e Valéry chamaram de “poema cosmogônico” (cf. ARAÚJO, 2002, p. 117). Nele, satiriza o enciclopédismo do pensamento moderno, que acabou recuperando Aristóteles depois de sua deposição por Francis Bacon. Entre os vários outros personagens históricos ridicularizados por Poe está Jeremy Bentham por seu utilitarismo, e em

contrapartida o escritor de estórias reclama atenção à cosmologia daquele a quem chamou de divino Kepler (cf. ARAÚJO, 2002, p. 123-124).²

Há pouco citei Dussel (2012, p. 21), que afirma ter pertencido a uma geração latino-americana cujos primeiros debates, nos anos 1950, perguntavam pelo lugar da região na história moderna e pressupunham seu pertencimento a uma cultura Ocidental. Lentamente, de situarem a região passaram a questionar pressupostos hegelianos de uma história Ocidental de sentido universal que excluía culturas não-europeias, tratando-as como se não existissem, desdenhando-as como se ainda não tivessem chegado a *ser* do modo pleno como as culturas do centro são (DUSSEL, 2012, p. 36). Começaram a contestar o sentido evolutivo e excludente de uma história cuja culminação universal na Europa teria se desenvolvido a começar pela infância humana no Oriente rumo à sua plenitude no Ocidente, conforme Edward Said depois veio a demonstrar no seu *Orientalismo* de 1978.

“A estória não quer ser história. A estória, em rigor, deve ser contra a História.” (ROSA, 1979, p. 3). O prefácio inicial do *Terceiras estórias* começa com o autor definindo a estória como um modo de ser que tem vontade de negar a história, ou seja, a estória não quer ser confirmada por saberes historicamente assentados e conferíveis em hierarquias narrativas de temas e de gêneros. Em primeiro lugar, Rosa pareceu-me dizer que a estória tem uma vontade de contar que excede a devida correspondência, elaborada por Aristóteles na *Poética* e na *Retórica*, entre poesia e história, ou mais modernamente entre literatura/ficção e história. A estória quer exceder as correlações: 1) que perguntam pela devida verossimilhança do enredo ou pela razoabilidade do encadeamento das partes; 2) que questionam a adequação da narração à opinião dos “sábios” sobre o narrado; 3) que interrogam a conveniência ética da narração e sua relevância atual.³ A

² Francis Bacon tornou o conhecimento sistemático, e essa foi a base sobre a qual se desenvolveu uma ciência moderna de resultados estáveis, impessoais e contínuos, que ofereceu segurança cognitiva para os capitalistas planejarem suas estratégias de expansão no mundo desconhecido das colônias (QUIJANO, 2009, p. 74). A esse respeito, é ilustrativa uma ficção de Bacon, *Nova Atlântida* [1626].

³ Nesse sentido, aproveito a explicação de Rancière (2009, p.30), no *A partilha do sensível*, sobre o regime mimético, poético, das artes, fundado pela *Poética* e pela *Retórica* de Aristóteles. Sobre a violência tradutória admitida em conceitos correntes de literatura moderna, cuja suposta autonomia parece autorizar a desconsideração da historicidade do narrado e identificar juízos particulares a modelos abstratos generalizantes, conferir a teorização de Marcos Natali (2006, p. 35-36), no ensaio “Além da literatura”.

estória quer exceder a correspondência entre o enredo da ficção e um sentido útil (crível, adequado, conveniente e atual). Ou seja, a estória quer ser gozada pelo que pode oferecer de incrível/extraordinário, estranho, assombroso e extemporâneo. Em segundo lugar, Rosa politizou a estória ao declarar que ela deve contrariar o historicismo eurocêntrico pressuposto na opinião dos “sábios”, e assim o autor respondia criticamente ao debate do pós-guerra sobre o lugar da região periférica na História. A estória tem o dever de contrariar o sentido evolutivo e excludente da História eurocêntrica/Ocidental, também atribuído ao processo de desenvolvimento da história da literatura. Em suma, a estória deve adotar uma política transnacional, exceder a utilidade dos modelos canônicos à integração de cada história da literatura nacional à história da literatura Ocidental.

Três décadas antes de destacar a categoria narrativa “estórias” nos títulos de seus livros dos anos 1960, o jovem escritor já tinha se interessado muito por *stories*, pois as imitava. Inclusive o estudante de medicina recém egresso venceu concursos organizados por periódicos que o premiaram com as publicações de seus contos. A republicação desses textos na antologia *Antes das Primeiras estórias* aconteceu em 2011. A demora do interesse pela publicação da antologia foi atribuída ao fato do autor canônico destoar muito de suas publicações nos anos 1930, que tinham sido contos parecidos com as *short stories* de Edgar Allan Poe (Cf. SENNA *apud* GIRON, 2011, p. 144; COSTA E SILVA, 1992). Nos termos do africanólogo Alberto da Costa e Silva (1992), o jovem Rosa não é o Rosa.

O jovem escritor ainda não tinha sido consagrado por aquilo que, na década seguinte, veio a ser seu estilo regional-universal assim definido por Candido (2002; 1983) imediatamente após a publicação de *Sagarana* [1946]. Esse foi o estilo que acabou sendo canonizado por consolidar a modernidade estética nacional, através de uma transfiguração integradora das duas vertentes (a de interesse regional e a de visada universal) da história da literatura brasileira e de sua formação. Rosa foi consagrado por transfigurar o regional em um tipo de universal, tal como o pensava Candido, abstrato, assimilador, e anulador de diferenças relativas a cosmovisões particulares como as do sertão (cf. NATALI, 2006). À morte prematura do escritor, em 1967, pode-se atribuir a não integração completa

da literatura brasileira ao cânone universal selado por premiações como o Nobel que no pós-guerra foram atribuídas a alguns latino-americanos. A integração mundial serviria de modelo à nacional. Como demonstrou Moraes (2015, p. 161), em 1945 Candido tinha se pronunciado a respeito da mestiçagem em sua tese sobre Sílvio Romero cujos postulados naturalistas de cunho biologicista substituiu por outros, de tendência psicossocial, quando considerou que o problema da integração das raças era tanto a causa das debilidades nacionais como a condição de sua superação. Essa tese inscrevia-se em um duradouro debate latino-americano sobre a mestiçagem, ao qual Fernando Ortiz (1945/1946, p. 222-225) também contribuiu quando propôs o conceito de “transculturização” para explicar que os mestiços cubanos transpuseram, superaram as limitações das culturas dos negros e dos brancos integrando essas raças em uma nova unidade humana, mais evoluída em termos éticos.⁴ Notavelmente, os debates sobre as raças e a mestiçagem estiveram entre os principais interesses dos intelectuais latino-americanos desde que eles surgiram em suas nações independentes. Botelho (2002, p.90-92, 305-306) demonstrou que, nos anos 1930, tornou-se rotineiro nos principais periódicos brasileiros um discurso de integração, anti-insurrecional, de repúdio às rebeliões, muito mais focado na afirmação do caráter amistoso das raças nacionais do que nas condições políticas e históricas geradoras de violência. As instituições e os discursos modernos de integração não abalaram a política colonial de hierarquização das raças. A escrita do jovem Rosa também caracterizou-se por uma boa vontade cultural integradora, que os principais periódicos tornavam rotineira, nos anos 1930. Mas nos anos 1940, sua experiência de diplomata, a escrita de estórias do sertão e o início de sua consagração literária criaram as condições de uma confrontação muito maior com esses discursos sobre a integração, aos quais foi respondendo ao longo de sua vida até chegar às estórias dos anos 1960 que desafiam bastante a boa vontade cultural do leitor.

Parece-me que o foco integrador do modelo regional-universal, construído como uma ponte para a história da literatura universal/Ocidental,

⁴ Décadas depois, difundiu-se na crítica latino-americana um louvor da “transculturização” que passou a ser atribuída, *a posteriori*, aos autores do *boom* editorial dos anos 1960, quando o conceito antropológico foi introduzido no campo literário pelo *La ciudad letrada* [1985] de Ángel Rama.

dificulta a leitura de algumas das narrativas do autor. Refiro-me não apenas à ingenuidade de seus contos de juventude, como também às estórias posteriores, escritas por um Rosa cada vez mais sovado pela diplomacia e pelo campo literário. A publicação da antologia de contos do jovem Rosa surgiu quando seu nome canônico já estava há muito consolidado. As estórias excedem esse nome, escapam ao foco da literatura nacional ou da utilidade integradora de seus modelos canônicos, que incluem aquele que Costa e Silva (1992) considerava o verdadeiro Rosa, mas não o outro dos anos 1930. Em sua juventude, Rosa tinha imitado as *short stories* de Allan Poe, que foi o pai da teorização moderna do conto, ou melhor, das estórias curtas, e que foi o pai da literatura estadunidense surpreendida em sua situação periférica quando recebeu, com certa resistência, a consagração póstuma e universal do escritor no estrangeiro (cf. CAIXETA, 2020).

118

Poe censurava o habitual descuido na publicação de contos, nos Estados Unidos da primeira metade do século XIX, que os editores juntavam indiferenciadamente em um mesmo livro com novelas, *sketches*, relatos autobiográficos, crônicas romanceadas (CORTÁZAR, 1973, p. 32-48). Enquanto essas narrações tinham sentidos plausíveis e até moralizadores como as de Hawthorne, Poe buscava efeitos desnorteadores como os dos contos que o tinham fascinado, quando estudava na Escócia. O contista atualizou, em termos seculares, mundanos, modernos, a teorização das *short stories*, ao colocar a unidade de efeito acima da plausibilidade, que corresponde à unidade de sentido usada na conexão das partes do enredo (cf. CHILDS; FOWLER, 2006, p. 217). Aristotelicamente falando, qualquer unidade de sentido precisa do respaldo dos “sábios” ou dos saberes autorizados da época que, no caso da modernidade, têm cunho científico e histórico. Essa mudança de foco teorizada por Poe, que desafia a unidade de sentido do enredo (sua utilidade terapêutica e a adequação aristotélica das partes no todo) para favorecer a assombrosa unidade de efeito da narração, contrastava com as publicações estadunidenses de narrativas, pois elas mantinham a ênfase de um romantismo mais clássico, ou seja, adepto de uma metafísica iluminista e nacionalista, no modelo inglês das *tales*, cultivado no século XVIII e no XIX (cf. CUDDON, 2013, p.709-710). Poe não se interessou por escrever *tales* como as de Hawthorne, cujos sentidos

edificantes representavam a sabedoria de contadores ancestrais puritanos, com traços da oralidade desses colonos pioneiros. Talvez porque a língua em que Poe escreveu tinha sido introduzida por colonos ingleses no território estadunidense, e ele mesmo foi sempre um deslocado em sua própria terra, além de ter sido adotado por um pai escocês.

De um ponto de vista interessante para literaturas de países com um histórico colonial, a teorização moderna do conto pelo escritor e suas histórias extraordinárias têm uma transcendência que cobre a não identidade entre a língua inglesa barbarizada dos colonos e um território também povoado por estrangeiros de origens diversas, além de escravos e povos autóctones. No continente americano, a colonização fundou a distância abissal entre a língua dos estados nacionais, das literaturas nacionais, e o mundo de cada falante, especialmente a multidão plurilíngue e os não-letrados. Quando as elites de colonizadores latino-americanos passaram a atuar como uma comunidade nacionalista, reunida em prol de um projeto cívico e por ele empenhada na imposição do monolinguismo do Estado, a moralidade clássica das linhagens de patriarcas colonizadores não tomou como obstáculos intransponíveis o plurilinguismo das culturas milenares do território, dos demais colonos estrangeiros, nem dos povos escravizados (cf. ANDERSON, 2008, p. 111-120). Benedict Anderson (2008, p. 107 e 120) demonstrou que essas elites latino-americanas modernizaram o modelo europeu clássico de comunidade tradicional, aquela imaginada em torno de uma língua sagrada e de uma dinastia, a ponto de seu novo modelo de comunidade, singularizado por seu nacionalismo utilitarista e racista, ter sido adotado também na Europa.

Poe, que antes de sua consagração mundial tinha sido considerado decadente pela primeira recepção crítica estadunidense, estreou como contista publicando um conto, o “Manuscrito encontrado numa garrafa”, que torna assombrosa a imagem das navegações e, por analogia, a expansão do capitalismo moderno. Graças a seu padrasto escocês, o escritor estudou e formou-se como leitor de contos eletrizantes, como os da revista *Blackwood's Magazine*, quando vivia em uma cidade portuária chamada Irvine, nas proximidades de Glasgow, onde o estilo gótico tinha se tornado a marca do lugar já na alta Idade Média (WHITTY, 1911, p. 203). Ou seja, o

escritor formou-se como leitor em um ambiente impregnado da história das navegações e de um estilo assombroso como o que foi adotado como ponto de vista nas narrações ocidentais, europeias, sobre o outro cultural do continente americano: a literatura de informação, a dos cronistas, a dos jesuítas, a vasta literatura europeia dedicada ao elogio dos selvagens como crítica ao burguês (o *Elogio da Loucura* de Erasmo, o *Utopia* de Thomas Morus, Rabelais, Montaigne, Rousseau). Depois, a atitude estarecida ante o outro cultural teve continuidade na literatura neocolonial de viagem e de aventura do século XIX, no gótico colonial inventado pelas literaturas nacionais americanas, no regionalismo naturalista brasileiro etc. O outro narrado por Poe aparece como tema na multidão (“O homem das multidões”), no Oriente abordado em alguns de seus contos humorísticos, no oeste e no noroeste norte-americano onde aconteciam os comércios de pele com índios (“Astória”), na América do Sul (“Narrativa de Arthur Gordon Pym”) etc. Mas a estranheza, nas estórias de Poe, não incidia no outro cultural, e sim na unidade de efeito de cada conto escrito como um desafio para o leitor moderno em sua busca de sentido para si mesmo na história.

O escritor que, por um longo tempo, alarmou a crítica em seu país por sua suposta estranheza ou decadência, foi seu primeiro cânone universal, cujo reconhecimento entusiasmado se deu primeiro no estrangeiro e provocou traduções nas línguas mais lidas da literatura Ocidental, e na América de língua castelhana onde se difundiu muito (MENDES, 1997, p. 53-56). No Brasil, uma tradução dos contos em idioma português brasileiro para o público adulto demorou até 1944 para ser publicada, ou seja, cerca de cem anos (BOTTMANN, 2013, p. 91). Em vida, Rosa testemunhou a resistência da recepção crítica a Poe, no país (LOUSADA, 1945, p. 146-152; CAIXETA, 2020, p. 204-207; FRANÇA, 2015b).

Parece-me que as contribuições das estórias de Poe, para Rosa, incluíram o fascínio por efeitos de assombro associados ao interesse pelo outro cultural, já nos anos 1930, quando o jovem estudante de medicina, depois médico no interior de Minas Gerais, estudava línguas estrangeiras e esperanto. Rosa interessou-se pelas estórias de Poe nesse seu primeiro momento de escritor nos anos 1930, marcado por boa vontade cultural e

curiosidade criativa a respeito de modos de vida distantes no espaço e no tempo, imaginados em um castelo nos arredores de Glasgow (“O mistério de Highmore Hall”), ou em um arraial fenício à boca da gruta visitada pelo imponente astrólogo Kartpheq (“Makiné”), entre outros. A notória boa vontade cultural do jovem Rosa acabou se deparando cotidianamente com pareceres detalhados sobre situações de conflito nacionais e internacionais durante sua experiência como diplomata, primeiro de 1938 a 1945 e depois de 1948 a 1951, em cujo intervalo começou sua consagração como autor regional-universal. Depois de exercitar-se nessa prolongada corrida de obstáculos, Rosa veio a enfatizar o gênero “estória” nos títulos dos seus livros dos anos 1960, de um modo consequente com a não identidade entre a língua da literatura do Estado-nação e a multiculturalidade vivida no vasto território do país onde resiste o plurilinguismo ou traços dele. Esse hiato está pressuposto no privilégio dado pelo autor à unidade de efeito, colocada em atrito com a unidade do enredo, cujo sentido Rosa trama minando-o com vários detalhes que, em alguns casos, podem passar despercebidos, embora causem estremecimento se considerados com vagar. O efeito certo premia a curiosidade do leitor com um estranho humor que indetermina os saberes taxonômicos dos letrados sobre o sertão, sobre as regiões mais apartadas dos vetores de modernização identificados às culturas ocidentais (cf. HANSEN, 2007).

A dificuldade de catalogar os modos sertanejos de ser não vinha apenas do grau de boa vontade cultural aplicado pelos letrados da colônia, da literatura regionalista e dos ensaios de formação. A própria linguagem mumifica-se nessas taxonomias adotadas na literatura nacional e particularmente no regionalismo, cujo romantismo clássico, com sua metafísica iluminista e nacionalista, pretendia criar uma identidade entre o território e a língua da comunidade composta apenas pelos letrados e pelas novas elites nacionais pertencentes às linhagens dos patriarcas da colônia. Alguns glossários de contos regionalistas listavam vocábulos regionais, cujas traduções constituíam seu exotismo, sua obsolescência e a distinção do leitor civilizado. Abafado pelo monolinguismo do Estado desde o século XVIII, o plurilinguismo negado marca esses vocábulos regionalistas e assoma como um fantasma nesses glossários, pois as contribuições mais

numerosas vêm de povos africanos e indígenas que, do ponto de vista da colonização e do historicismo moderno hegeliano, estão fora da história, presos a um tempo mítico anterior ao domínio do logos pela lógica desenvolvida pela auscultação filosófica da Ideia (do ser indeterminado). Destituído da palavra da razão, fora da história, o outro (do ser indeterminado, da lógica e da história) subsiste como não-ser, como nada, reduzido a coisa determinada nas taxonomias do século XIX (cf. DUSSEL, 1993, p. 17; FANON, 2008; GROSFUGUEL, 2012).⁵ Rosa privilegiou os regionalismos falados por esses supostos não-seres/fantasmas, misturando-os também a morfemas e a vocábulos de várias regiões do mundo (cf. DANIEL, 1968). Embora toda essa invenção de linguagem produza uma unidade de efeito assombrosa e cósmica, ela pode passar por uma veleidade literária, pois excede e indetermina qualquer unidade de sentido centrada na forma monolíngue do nacional.

Nos anos 1930, Rosa tinha estudado línguas estrangeiras e esperanto, enquanto sua imaginação inventava personagens de terras distantes, no espaço e no tempo. Uma mudança significativa de foco aconteceu a partir dos anos 1940, quando passou a dar muita atenção aos regionalismos, com os quais caracterizou com minúcia extraordinária sua criação cultural do sertão, o lugar de um outro ao mesmo tempo próximo e distante dele. Os contos de *Sagarana* foram um sucesso de vendas e em todo o país apareceram resenhas que o festejaram (cf. LIMA, 2006, p. 315-317). No arquivo do autor, Monica Gama (2014, p. 138-142) encontrou registros de reações desconfiadas que chegaram a atribuir o sucesso do livro ao fato do

⁵ O negro sofre de uma precariedade ontológica, do ponto de vista do branco, como demonstrou Fanon (2008, p. 104). Grosfoguel (2012, p. 93-94, 99-102) faz várias considerações sobre o conceito de racismo em Fanon (2008), explorando o fato de que o autor demonstra a recusa colonial/moderna de um estatuto ontológico para os negros. Nesse sentido, Grosfoguel (2012) também segue as contribuições de Nelson Maldonado-Torres (2008, p. 230 *apud* GROSFUGUEL, 2012, p. 88-89), que mapeou a constituição racista da episteme moderna no processo de colonização de zonas supostamente vazias: a África e a América onde os índios talvez nem tivessem alma. Correlacionando essas noções, Grosfoguel (2012, p.99-102) propõe uma crítica à modernidade que parte da separação conceitual, não necessariamente geográfica e mais precisamente racista, entre a zona do ser e a do não-ser. Demonstra que essa hierarquização ontológica moderna constitui mecanismos de subordinação extensivos a todos os modos de ser incompatíveis com modelos eurocêntricos, em graus diversos e não restritos aos negros. A estética como força vital, a *áisthesis* de que trata Dussel (2012, p. 173-184), intensifica-se na zona do não-ser, o que se confere de modo público, notório e cotidiano, na culinária e nas festas populares, assim como na contribuição decisiva dos negros para a música moderna e contemporânea.

escritor ser funcionário do Ministério das Relações Exteriores, o que provavelmente favoreceu a proliferação dos elogios nos jornais. Entre os desconfiados, Gama (2014, p. 140) ponderou uma reação de foro íntimo, por parte de Fernando Sabino, que estranhou em *Sagarana* uma mistura entre diferentes estilos de escritores brasileiros, perfeição de linguagem e expressões do interior de Minas. O comentário íntimo parece-me pertinente ao fato de Rosa não naturalizar o vínculo instituído pela literatura entre o idioma português brasileiro e o território nacional. Parece-me também que o trabalho do autor como diplomata muito provavelmente afetou sua atividade de criador cultural, de contista interessado no desafio de narrar estórias, ou seja, criar unidades de efeito cósmico, evocando um plurilinguismo latente e extemporâneo.

123

O nível de violência aplicada para silenciar as línguas maternas de multidões de povos viventes no território latino-americano singulariza a história cultural da região, além de diferenciá-la de outras com histórico colonial. A colonização e os metais abundantes da América Latina enriqueceram a Europa, mas os portugueses e os espanhóis não poderiam povoar a imensa região supostamente “vazia” de seres humanos. Acabaram contando com a ajuda de elites locais racistas, identificadas a Portugal e à Espanha, para imporem as políticas monolinguistas de seus Estados nacionais. Outra consequência do desenvolvimento europeu alimentado pela colonização latino-americana foi a desarticulação do domínio árabe do comércio no Oriente, o que também favoreceu a expansão do comércio europeu nesse outro lado do mundo, onde também passaram a se definir como brancos e a aplicar estratégias racistas de domínio colonial (cf. DUSSEL, 2012, p. 57). Se por um lado discursos e instituições europeias constituíram a América Latina como uma região vazia, por outro lado definiram o Oriente como a infância da humanidade. Acima do não-ser, ou seja, da mistura entre o ameríndio (o asiático do Novo Mundo) e o africano na América, o historicismo moderno colocou os povos milenares da Ásia, quando os situou na infância da humanidade, que teria se desenvolvido até alcançar sua fase adulta na Europa (cf. DUSSEL, 1993, p. 20 e 24).

No mesmo ano em que Rosa entrou para a diplomacia, era publicado um dos maiores sucessos da literatura indiana da primeira metade do século

XX. Em um país plurilíngue como a Índia, mesmo que a literatura nacional seja escrita na língua do colonizador, as estórias do povo continuam sendo narradas em suas línguas maternas e oferecem uma resistência milenar a processos de domínio cultural. *Kanthapura* [1938] trata de um conflito de resistência civil por parte de rebeldes nacionalistas convocados por Mahatma Gandhi contra o Rāj, que foi o domínio da coroa britânica na Índia de 1858 até 1947. No romance, a velha brâmane Achakka narra a estória do conflito em sua aldeia, no sul da Índia, adotando o estilo *sthala-purana* que, em sânscrito, associa “região” (*sthala*) e “estória” (*purana*); ou seja, ela conta a estória do conflito focando o que sua aldeia considerava sagrado. No prefácio de *Kanthapura*, Raja Rao (1966, p. 7-8) mencionou a divisão psíquica de cada escritor indiano, que usa em seus livros a língua inglesa e não a materna, a da formação emocional. Na Índia, há muito tempo a língua das emoções, da vida cultural, resistiu ao lado da língua das atividades intelectuais, pois antes do inglês, esse uso instrumental de uma segunda língua já tinha se desempenhado em sânscrito e em persa (MAJUMDAR, 2003, p. 6 e 10). Raja Rao (1966, p.8) ainda declarou nesse prefácio que, mesmo escrevendo literatura em inglês, ambicionava os ritmos culturais indianos, sentindo-os na correspondência entre os modos de ser do povo e sua poesia milenar. Ou seja, defendeu uma intervenção no ritmo de enunciação da língua inglesa, que a seu ver deveria servir à sensibilidade cultural de seu povo.

Nos anos 1960, Guimarães Rosa deu destaque ao gênero “estórias” quando inseriu a palavra nos títulos de seus livros, sendo que já costumava usá-la, com maior ou menor destaque, nas publicações anteriores. No *Tutaméia: terceiras estórias*, de 1967, que começa definindo o modo de ser da estória, também há um prefácio dividido em partes e intitulado “Sobre a escova e a dúvida”. A primeira parte narra um encontro do autor com seu *alter ego*, no centro do antigo vilarejo de Montmartre em Paris, mais especificamente na praça do Tertre, onde os dois funcionários do governo fazem turismo de “*destilada boêmia inatual*” [os itálicos nas citações do prefácio são do autor]. Rosa (1979, p. 146) chama seu *alter ego* de Roasao, que atende pela alcunha de Rão, e em certo momento recebe o pseudônimo Radamante. O nome Roasao aparece apenas na apresentação do personagem

e funciona como um anagrama que mescla as letras do nome do autor às do *alter ego* Rão. Penso na ênfase de *Tutaméia: terceiras estórias* [1967] e do *Primeiras estórias* [1962] no gênero *estória*, a que Rosa se dedicou desde os anos 1930, e considero a pertinência, para as literaturas do sul-global, da saída rítmica de Raja Rao no prefácio de *Kanthapura* [1938] para a escrita de estórias regionais (*sthala-purana*) na língua do colonizador. Rosa parece aludir ao nome de Raja Rao, cujos “r”s iniciais soam em língua inglesa como um fonema vibrante simples, característica sonora que Rosa parece ter arremedado com a ajuda do acento til no “ã”. O pseudônimo Radamante alude a um homônimo da mitologia grega antiga, o juiz dos mortos.

Rosa (1979, p. 147) conduz a narração comentando as opiniões de Rão que giram em torno do seguinte: “*Droga era agora a literatura; a nossa, concalhorda.*” A única aparição do pseudônimo acontece quando o *alter ego*, cada vez mais sobressaltado, já “*na curva do conhaque*”, acusa Rosa (1979, p. 147) de um beletismo que empurra “desartifícios” aos leitores, em vez de livros verdadeiros; ou seja, acusa-o de um beletismo restrito a desfazer apenas na linguagem artificiosos desarmados, e considera essa operação insuficiente para escrever livros verdadeiros, artefatos eficazes.⁶ Nesse ponto alto/etílico da conversa, Rão também já falava de mulheres, de levar alguma francesa ao hotel, enquanto seguiam para o *Cabaret Lapin Agile*, que os vanguardistas tinham tido o costume de frequentar. A acusação de beletismo, feita por Rão/Radamante quando se dirigiam para o bar dos vanguardistas, reforça o espírito anti-clássico do juízo lançado no ar pelo *alter ego*, que Rosa rebate apelidando-o nesse momento de Radamante.⁷ “*Tudo tinha de destruir-se, para dar espaço ao*

⁶ Entre as operações empregadas por Rosa, Paulo Rónai (1979, p. 200) identificou o uso frequente de subtrações, como se verifica em neologismos e em certos usos da sintaxe, que produzem uma espécie de “antonímia metafísica”. Com elas, Rosa nomeava fenômenos despercebidos, não percebidos, a positividade de coisas tidas como inexistentes. Rosa insistia em prefixos de negação como “in-” (indestruir), “i-” (irrefutar-se), “im-” (improrogo), “a-” (acronologia), “anti-” (antiperipléia) e “des-” (desprestar, desenredo), além de usar o “não” de maneira bastante incomum, dando corpo àquilo que não é. Algo semelhante a essas operações de exclusão também ocorria em pinturas de vanguarda, como na série de litografias *Le taureau* de Picasso, que recusavam apenas estilizar a representação de conteúdos saturados de ideologia, reduzindo-os ao mínimo, à cor, ao traço, ao conceito pressuposto na forma.

⁷ O argumento anti-clássico e anti-beletrista do *alter ego* de Rosa tem história em Paris. O beletismo francês do século XVII entrou em atrito com a terapêutica jesuítica (de acesso ao mínimo residual do ser) usada no tratamento da afasia humana, a que os traumas da

mundo novo aclássico, por perfeito.” (ROSA, 1979, p. 147). Algumas canções depois, Rão entrega o motivo do conflito: “*Queria, não queria, queria ter saudade. Não ri.*” (ROSA, 1979, p. 146-147). O prefácio reforça esse espírito anti-clássico e comunitário de Rão com uma sequência de canções medievais, estudantis e populares, “*transatas*”, que começam a escutar (ROSA, 1979, p.147). Rosa refere-se a Rão como um colecionador de estribilhos e a sequência de canções acompanha as variações de tom da conversa, que passa pelo entusiasmo (“*La vigne au vin*”, “*Quatre-vingts chasseurs*”), pela hostilidade (“*Des trente brigands*”, “*La femme du roulier*”), pela vontade melancólica de ter saudade (“*Le temps des cerises*”), até chegarem em um acordo. Tudo termina com agudas notas nostálgicas, quando os dois comovidos prometem-se a escrita conjunta de um certo

126

colonização deram feições particulares. Jesuítas debateram haver alma em seres primitivos; já a orientação clássica da literatura moderna achatou-os. Impressionante pelo que diz respeito à compreensão do ser da linguagem, a terapêutica jesuítica mostrou-se insuficiente para resguardar algo maior – a vida do outro cultural – do que a conversão ontológica buscada na comunidade de iniciados nos Exercícios Espirituais. Destaco que a frivolidade beletrista, repudiada pelos jesuítas, resultava da negligência das belas letras seculares com a dimensão ontológica. A expressão “belas letras” vem do latim medieval e se referia de modo geral às letras profanas, seculares, por oposição às letras sagradas. Na França burguesa do século XVII, as *belles lettres* ganharam prestígio e começaram a ser cultuadas como uma criação da sensibilidade conferida estritamente à habilidade na elocução de belas palavras (FONTIUS, 1983, p. 98). O que hoje conhecemos como “escrever bem” se assemelha a essa noção de belas letras, segundo a qual se pode dar uma bela forma a um conteúdo de fundo, ou seja, quando se reconhecem as virtudes da adequação do estilo a um objeto anterior a ele e nele belamente representado. A expressão se generalizou a partir do século XVIII, em boa medida, graças à oposição dos jesuítas (BARTHES, 1979). Conhecidos como herdeiros da retórica latina, sabe-se que os jesuítas prezavam a persuasão, mas Barthes (1979, p.45) destacou um outro aspecto: que os jesuítas escapavam a uma concepção beletrista da linguagem, que opõe forma e fundo/conteúdo, e a rejeitavam pela frivolidade de sua negligência quanto à dimensão ontológica da linguagem e de sua consagração/sanção comunitária. Consagravam a abertura por onde uma enunciação, elaborada como exercício espiritual, vai reduzindo os ruídos que a afastam das imagens vindas do ser, e destina-se à consagração pela comunidade dos espiritualmente exercitados (BARTHES, 1979, p. 55-56). O retórico e o jesuíta precisavam guiar esses *Exercícios espirituais*, com imagens para meditação e certa coreografia ritual (BARTHES, 1979, p. 51, 52, 54, 71-73 e 77). Praticavam esse exercício de consagração comum da fala para afastar a afasia: as Sagradas Escrituras falam ao coração, ele medita e enuncia imagens primordiais vindas de seu ser. Antes desse conflito dos jesuítas com os beletristas do seiscentos, o pai do jesuitismo, Ignácio de Loyola, tinha tido sua formação de pendor escolástico na escola de Paris, de 1528 a 1535, que se destacou na reflexão medieval, do último período da Patrística até os começos do século XVII. Nessa atmosfera intelectual, desenvolveram-se pressupostos da ciência posterior, especialmente da física moderna: o estímulo à leitura e ao comentário, a comparação entre filósofos, a emulação, o estudos de línguas e da lógica (cf. GRABMANN, 1928). Opunham-se a eles os humanistas ciceronianos ingleses, que reportavam práticas como a emulação aos bárbaros góticos da Sorbonne e repudiavam que também fossem assimiladas como livre interpretação das Escrituras pelos colonos pioneiros nos Estados Unidos (Cf. MCLUHAN, 1944, p. 26-27 *apud* MARCHESSAUT, 2005, p. 26).

livro, enquanto ao fundo soa “*Mon père m'a donné un étang*” [“Meu pai me deu uma lagoa”], uma lagoa que a canção diz não ser tão larga, mas comprida. Rosa (1979, p. 148) cita apenas a primeira parte do refrão, e completa com a escrita de um cantarolado de sons que cobrem o ritmo da segunda parte:

Moi je ferai faire
un p'tit moulin sur la rivière.
Pan, pan, pan, tirelirelan,
Pan-pan-pan. . .”
[Eu vou fazer
um pequeno moinho no rio.
Pan, pan, pan, tirelirelan,
Pan-pan-pan. . .] (ROSA, 1979, p. 148)

O filho ganhou do pai apenas uma pequena e plácida lagoa, mas quer criar força, quer fazer um pequeno moinho no rio. O que o prefaciador não escreve, mas cantarola no ritmo da dança maraichine do cancionero popular medieval, é o seguinte:

127

Et puis encore un p'tit bateau pour
passer l'eau.
[E depois ainda um barquinho para
atravessar a água.] (MON PÈRE, s/d).

Por que Rosa cantarolou, mas não escreveu, a última parte sobre a travessia? Um pouco antes, Rão tinha acusado o escritor de “desartifícios”, porque suas estórias operam uma estranha transcendência/travessia. Criam um sentido cósmico para uma comunidade indeterminada, extemporânea à História moderna cuja universalidade eurocêntrica recusam, pois focam zonas vitais de resistência, zonas do não-ser, por onde irrompe a força estética e ontológica de um plurilinguismo latente.

Durante sua vida de diplomata e autor consagrado, dos anos 1940 aos fins dos 1960, aconteciam debates nos centros e nas periferias sobre o conceito de história, sobre os universais, sobre a razão moderna, sobre a linguagem, sobre o ser etc. Esses debates se acirravam no ano de sua morte, em 1967. Um dos resultados deles é a noção, ainda hoje polêmica, mas já bem assentada, de que o importante em Guimarães Rosa é o alcance/transcendência de sua linguagem e não a representação sobre o

sertão. Parece-me que uma coisa depende da outra. Parece-me também que na América Latina, onde o monolinguismo do Estado se instituiu há mais de século, a zona do ser comum, aquela indispensável para sancionar o modo de ser da linguagem confirmando sua travessia/seu efeito, tem quase a mesma extensão daquilo que Grosfoguel (2012) tem chamado de zona do não-ser. A teorização sobre a linguagem, que cresceu no pós-guerra e mais ainda na Guerra Fria, tem produzido conhecimento de seus efeitos na consciência comum, e de seu manejo. Hoje, quando os gastos dos centros com linguagem (fabricação de informações e propagandas sobre a Terceira Guerra, por exemplo) já superam seus investimentos em armas bélicas, o que significa perguntar pela travessia, em periferias como a América Latina? Quando lemos Rosa, do ser do sertão, não temos nada “encore”?

Travessias e abismos cósmicos de cada ser

128

Gostaria de retomar o fato de, no pós-guerra, intelectuais das periferias terem começado a considerar criticamente a inexistência de suas regiões ou sua dita infância perene, na história universal. Enquanto isso, nos centros outros intelectuais davam-se conta de um encolhimento da razão e da dimensão ontológica que remonta ao século XVII.

A chamada Teoria francesa, pós-estruturalista, teve impacto significativo na América Latina do período das ditaduras e da Guerra Fria. Entre outras questões, ofereceu o conceito de subversão como alternativa ao de revolução. A esquerda ou, mais especificamente, o pensamento materialista interessado em considerar o ser no mundo para transformá-lo, teve suas pautas questionadas enquanto se estabelecia um duradouro debate sobre a linguagem que, mesmo onde não se tornou dominante, não pôde ser ignorado em um ponto fundamental: há um abismo entre as palavras e as coisas, ou seja, nossa relação com as coisas, com o mundo, constitui-se pela linguagem.

Já no título do *Seminário 20, mais, ainda* [*Séminaire 20, encore - 1975*], o significante “encore” soa como “un corp”, ou “une coeur”, propondo uma relação entre a materialidade (de um corpo) e efeitos vitais, pulsantes, como o do significante “coração”. Particularmente o capítulo “O amor e o significante” explora essa relação em uma analogia entre corpos

terrestres e celestes, enquanto pergunta pela possibilidade do encontro entre o significante e o ser das coisas: se a “linguagem, em seu efeito de significado, não é jamais senão lateral ao referente”, decorre disso que “do ser, jamais temos nada?” (LACAN, 1985, p.61). Ao longo dos encontros distribuídos em capítulos nesse livro, Lacan (1985) vai sugerindo relações entre a categoria linguística “significante”, cujo movimento irregular surpreende como uma queda quando entra em sua zona mais intensa/vital, e uma crítica ao anacronismo próprio ao modo rotineiro, senhorial e filosófico de se pensar como “signos” ou significados estáveis o amor (suposto como ser eterno), o gozo (idealizado como fusão dos amantes), o Outro (no caso, o outro do homem, a mulher). O psicanalista atrita essas noções, de modo sugestivo, enquanto tece uma reflexão que destaco por dizer respeito à poesia deflagrada na zona solar, onde duas materialidades distintas conseguem roçar seus campos semânticos/gravitacionais: uma espécie de eletricidade liga um significante surpreendente e o gozo. Quando distantes dessa zona solar, o significante e o gozo (a deflagração mais intensa de algum efeito material) permanecem desligados, embora uma concepção anacrônica considere o gozo como índice do signo amor, tomando-o como ser primordial e pleno lembrado na fusão dos amantes, como se o gozo amoroso supostamente provasse a unidade do signo com o ser nomeado por ele, como se indicasse a presença do ser, e até mesmo sua eternidade. Na ligação entre o significante e o gozo temos algo do ser, mas é importante ressaltar que nunca se trata de uma experiência individual, pois é o outro quem confere realidade ao dito, confirmando-o ou negando-o. Como essa operação conjunta vai encaminhando as validações comunitárias de um sentido à História, o psicanalista coloca o foco da análise na operação, e não no caráter datado dos sentidos resultantes dela (LACAN, 1985, p.63).

No capítulo “O amor e o significante”, Lacan (1985, p.53-69) pressupõe o abismo da linguagem entre os modos de ser das coisas, mas começa a sugerir que o significante, sob certas circunstâncias, proporciona o gozo de uma ligação, e nesse assunto nos põe de guarda quanto a certos anacronismos. A seu ver, só temos o efeito de uma aproximação do ser da coisa via significante, na função do tempo, e Lacan (1985, p.58-59) desenvolve esse argumento propondo uma analogia com a teorização

moderna sobre o cosmos: quanto ao motor imóvel de Aristóteles, uma mudança importante foi introduzida por Copérnico, mas a verdadeira subversão deveu-se a Kepler. Enquanto sugere uma analogia entre o modo de ser do significante (uma coisa material, também) e esses modelos cosmológicos, ainda faz algumas observações sobre o ser e sobre um significante que os filósofos gregos antigos já relacionavam a ele: o amor. O psicanalista dava seu seminário aos estudantes:

O amor, há muito tempo que só se fala disso. Será que preciso acentuar que ele está no coração do discurso filosófico? Está aí com certeza o que nos deve pôr em guarda. Da última vez [no último encontro], fiz vocês entreverem o discurso filosófico como o que ele é, uma variante do discurso do Senhor. Pude igualmente dizer que o amor visa o ser, isto é, aquilo que, na linguagem, mais escapa – o ser que, por um pouco mais, ia ser, ou, o ser que, justamente por ser, fez surpresa. [...] Não é também para nos comandar que interrogamos no que é que o signo se distingue do significante?

Eis, então, quatro pontos – o gozo, o Outro, o signo, o amor. (LACAN, 1985, p.55).

130

Enquanto confronta a tradição filosófica antiga sobre o amor e descobertas sobre o cosmos, que fundamentam os discursos sobre o pensamento moderno, Lacan sustenta uma reflexão sobre o modo de ser do significante. O entrelaçamento entre a noção do ser e a do amor, que Lacan rastreia na filosofia antiga e em concepções posteriores, como as da poesia provençal (LACAN, 1985, p.94), acabou favorecendo a ideia do amor eterno: um suposto ser eterno, pleno, lembrado no gozo, na relação sexual, no encontro, e até na fusão de corpos.⁸ No caso da poesia provençal, o discurso da fusão (das almas) valeu como signo de um gozo superior, em posse da corte real europeia, mas esse signo senhorial, ao ver do psicanalista, não possuía nada mais que um alibi para a abstenção sexual. Lacan (1985, p.55) contesta qualquer identificação entre o discurso do amor eterno e o discurso do ser, ou seja, o psicanalista recusa a violenta transferência do ser ao domínio do eterno, pois a ideia do ser só pode ser roçada, tangida, aproximada, na função do tempo. O modo de ser do significante, assim como o do amor, não irrompe de um centro de onde o signo irradiasse sua plenitude, não é

⁸ A esse respeito, conferir o capítulo VI. “Deus e o gozo da mulher”.

eterno, nem rotineiro, regular, igual a si mesmo em todas as partes diametralmente simétricas entre si. O modo de ser do significante não se parece ao modelo copernicano de mundo, a uma esfera perfeitamente circular que girasse sempre em torno do mesmo eixo, divinamente situado em um único centro simétrico a todas as posições, uma unidade exata. Depois de divergir do anacronismo de Aristóteles, de Copérnico e do criacionismo de corte platônico, o psicanalista tampouco situaria o significante no centro de um círculo perfeito.

Não é claro para vocês que ele [o significante] participa, para empregar uma abordagem platônica, desse nada a partir de onde a ideia criacionista nos diz que algo de absolutamente original foi feito *ex nihilo*? [...] E quando Aristóteles não pode deixar de enunciar que se jamais houve alguma coisa foi [porque] desde sempre que ela estava aí, não se tratará, na ideia criacionista, da criação a partir de nada, e, portanto, do significante? (LACAN, 1985, p.56).

131

O psicanalista faz essa pergunta capciosa, cuja resposta acabei de adiantar para preveni-los da sedução do modelo copernicano, e segue sugerindo o anacronismo de se atribuir eternidade ao significante, ou função de origem plena, central. Lacan (1985, p. 58) sugere relações entre discursos que fixam a origem como fonte do ser – os diálogos de Platão sobre os graus do ser (nas sombras fenomênicas) e sobre o amor, o axioma de Aristóteles sobre a causa primeira, o criacionismo – e associa a noção de *origem* à chamada (inclusive por Freud) revolução copernicana, que produziu o conceito de *centro* ocupado pelo sol e produziu o conceito de *giro* da terra. Para o psicanalista, a descoberta de Copérnico não chegou a significar uma revolução, no sentido de subversão, pois apenas substituiu um centro por outro, a terra pelo sol, ambos significantes afins ao narcisismo humano que, no século XVII, tomou o sol como imagem de seu próprio discurso sobre a razão. Lacan golpeia a identificação entre o heliocentrismo e esse culto a um discurso rotineiro e narcisista, que embora tenha se autodeclarado “razão”, não conquistou para ela tanta importância, como se divulga.⁹

⁹ O sol no centro, ao contrário do que supunha Freud, não feriu o narcisismo humano nem engrandeceu a razão; ao contrário, o legado persistente de Copérnico contribuiu para a redução do interesse pela dimensão ontológica e encorajou discursos utilitários

No capítulo V, “Freud e Aristóteles: a outra satisfação”, Lacan (1985, p.78, 80) se refere ao fato de, em uma conferência em Milão, ter lançado uma provocação sem efeito, que “não cheirou nem fedeu”, pois os milaneses jamais tinham ouvido falar no assunto. Nessa conferência, referiu-se ao utilitarismo como algo que deu uma arejada na atmosfera, depois dos gregos. Reportava ao utilitarismo de Jeremy Bentham, que está na base do pensamento moderno. Seu *Teoria da ficção* é uma teoria da não ficção, da exclusão do fictício, em nome do útil, pois para Bentham as velhas palavras deveriam ser apenas úteis, excluindo-se delas a ficção inútil. Lacan (1985, p. 80-83) ironiza essa teoria com uma contraproposta: se as palavras devem servir ao devido gozo, há uma dívida com o gozo que não se deve, que não é necessário, um gozo inútil como o da ficção.

O desinteresse moderno pelo ser, associado à expansão de um humanismo utilitário, coincidiu com a história da colonização. Mas a crítica predominante aos usos violentos do humanismo e dos discursos modernos sobre a razão, essa crítica que se produziu primeiro na França e se difundiu mundialmente a partir dos Estados Unidos, do pós-guerra à guerra fria, tornou-se polêmica principalmente por problematizar questões ortodoxas da esquerda, sobre o papel do Homem na História (cf. CASTRO, 2016, p.14-15). Quanto a Lacan (1985, p. 58-59, 93-97), nesse seminário sobre o significante e o amor, assim como no outro intitulado “Deus e o gozo da mulher” (burguesa), sua crítica mais polêmica dirigiu-se a seus contemporâneos de esquerda e a um materialismo indisposto a deter-se na questão da materialidade do significante e do gozo. Em resposta a seus contemporâneos de esquerda, elaborou essa analogia cósmica sobre a materialidade do significante, do gozo, e da ligação possível de ambos ao ser das coisas. “O ser – se querem a qualquer preço que eu me sirva deste termo [...] é o ser da significância. E não vejo no que é decepcionar os ideais do materialismo [...] reconhecer a razão do ser da significância no gozo, no gozo do corpo.” (LACAN, 1985, p.96).

autoidentificados à razão. A esse respeito, conferir a resenha escrita por Foucault (2005, p.1-3) sobre um livro de ensaios que Koyré tinha publicado em 1955. Estava em pauta o encolhimento clássico e moderno da dimensão ontológica, que também reduziu o alcance da razão.

Para o psicanalista, a centralidade “copernicana” atribuída ao signo, indício transparente da presença da coisa, corresponde a que algum grupo ou “famíliazinha”, como a dos esquerdistas, atribua sempre o mesmo sentido, rotineiramente, a seus discursos, com a vantagem de terem entrada na consciência comum, ao contrário do discurso analítico. Parecia-lhe que esse discurso centrado em um sentido rotineiro revoluciona sem subverter, pois sua rotação copernicana, perfeitamente esférica, pretende girar no mesmo eixo, evocar sempre um mesmo efeito de significado.

Se por um lado Lacan sugere uma analogia entre o discurso revolucionário e o modelo copernicano, em contrapartida parece-me propor ao discurso analítico uma função subversiva análoga à do modelo de Kepler, que tem implicações ontológicas desdenhadas pelo utilitarismo mais afim a Copérnico e dominante nos séculos seguintes. O modelo elíptico de Kepler comprometeu a função do centro, que antes tinha sido ocupado pela Terra e depois pelo sol, mas que na ciência moderna deveria ter restado vazio, pois o sol não está no centro e sim próximo a uma das duas curvas fechadas da elipse. Além de descentrado, esse modelo prevê variações na velocidade do giro, sendo que em uma das duas zonas mais curvas da elipse chamada de “foco”, aquela mais próxima do sol, a rotação acelera-se, e isso [que gira] cai. Em um dos dois lados da elipse fica a zona do sol/do foco, onde o giro acelera-se como numa queda; no outro lado da elipse, fica uma zona vazia, e nela o giro torna-se mais lento. “A subversão, se ela existiu em algum lugar e em algum momento, não é ter-se [com Kepler] trocado o ponto de rotação do que gira, é ter-se substituído o *isso gira* por um *isso cai*” (LACAN, 1985, p.59).

Isso cai na zona solar, onde gozamos uma maior aproximação entre o significante e o ser das coisas. Na zona oposta, o giro torna-se lento e o significante distancia-se do sol. Seguindo a analogia de Lacan, a zona solar parece-me ser a da poesia como efeito, como gozo que resulta da surpresa, e se querem, da subversão. A zona fria parece-me ser a dos discursos mais lentos, sem atrito de campos semânticos (orbitais), previsíveis, mais distanciados do foco do ser das coisas. Lacan situa os discursos dos esquerdistas na zona fria e na consciência comum, onde têm entrada. E o que diz dos discursos analíticos? “E até nova ordem, não é o discurso

analítico, tão difícil de sustentar em seu descentramento, e que ainda não teve entrada na consciência comum, que pode de modo algum subverter o que quer que seja” (LACAN, 1985, p.59).

Completa-se a analogia lacaniana entre o descentramento do ser do significante e o modelo cosmológico que Kepler desenvolveu ao longo de uma vida de perguntas de interesse ontológico e matemático, cujos resultados frustraram a imagem copernicana de uma cosmologia divinamente exata, o que não levou a modernidade (a Era Colonial) a repensá-la segundo um modelo elíptico, mas a desdenhá-la por sua inutilidade. Como o centro do cosmos está vazio, Lacan sugere que de modo análogo o discurso analítico mantenha seu centro vazio, sem fixar-se em certos efeitos de significado, para que a linguagem saiba passar ao lado do ser das coisas, ciente de não poder assenhorear-se dele. O psicanalista perguntou: “do ser, jamais temos nada?” (LACAN, 1985, p. 61). Em resposta a essa questão, ao longo dos encontros procurou demonstrar que a escrita pode produzir impasses quanto aos impulsos utilitaristas de se possuir um signo para reprodução jogando com a materialidade do significante e nos dando acesso a algo do ser.

134

Seguindo as sugestões de Lacan, parece-me que, até nova ordem, o discurso analítico, para subverter o que quer que seja, para mudar qualquer coisa, precisará levar os atritos de campos semânticos e seu movimento surpreendente até a consciência comum, a do ser e a do não-ser, favorecendo o processo de libertação de sua força estética. Do contrário, os significantes das familiazinhas subversivas caem dentro do esperado, e podem contar os palmos de sua rotação rotineiramente não-esférica. Não suponho que essa entrada na consciência comum seja uma tarefa simples, mas parece-me que Lacan reconhece nela a condição de possibilidade de uma subversão efetiva e operacionalizável pelo discurso analítico, embora a considere improvável. Em contrapartida, ainda parece-me significativo que autores de estórias – como Rosa, Raja Rao e Poe – tenham podido galvanizá-las na zona solar do ser do significante quando indeterminaram discursos senhoriais e criaram força estética, latente ou já irruptiva, focando a zona do não-ser negada pela colonização.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Benedict. “Velhas línguas, novos modelos”. In: _____. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 107-126.

ARAÚJO, Ricardo. *Edgar Allan Poe: um homem em sua sombra*. Cotia – SP: Ateliê Editorial, 2002.

BARTHES, Roland. “Loiola”. In: _____. *Sade, Fourier, Loiola*. São Paulo: Livraria Martins Fontes – Edições 70, 1979. p. 45-78. (Coleção Signos).

BOTELHO, André Pereira. *Um ceticismo interessado: Ronald de Carvalho e sua obra dos anos 20*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

BOTTMANN, Denise. “Tardio, porém viçoso: Poe contista no Brasil”, *TradTerm*, vol. 22, 2013, p. 89-106.

CAIXETA, Maryllu de Oliveira. “Pai Poe e teorizações dos contos no continente americano: considerações traçadas a partir das resenhas de Jorge Luis Borges sobre Edgar Allan Poe”, *Literatura: teoria, história, crítica*, vol. 22, n. 1, 2020, p. 195-217.

CAMPOS, Augusto de. “Um lance de ‘Dês’ do Grande sertão”. In: COUTINHO, Eduardo (Org.). *Guimarães Rosa*. Brasília: Instituto Nacional do Livro; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983. p. 321-349. (Fortuna Crítica. V.6).

135

CANDIDO, Antonio. “Notas de crítica literária – Sagarana”. In: _____. *Textos de Intervenção*. São Paulo: Duas Cidades, 2002. p. 183-189.

_____. “Sagarana”. In: COUTINHO, Eduardo (Org.). *Guimarães Rosa*. Brasília: Instituto Nacional do Livro; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983. p. 243-247. (Fortuna Crítica. V.6).

CASTRO, Edgardo. “La (im)posibilidad de una ética: una lectura de *Les mots et les choses*”, *Dorsal: Revista de estudios foucaultianos*, n.1, diciembre, p. 13-22, 2016.

CORTÁZAR, Julio. “El poeta, el narrador y el crítico”. In: POE, Edgar Allan. *Ensayos y críticas*. Madrid: Alianza Editorial, 1973. p. 13-61.

COSTA E SILVA, Alberto da. *Guimarães Rosa, poeta*. Bogotá: Centro Colombo Americano, 1992.

CHILDS, Peter; FOWLER, Roger. *The routledge dictionary of literary terms*. London and New York: Routledge, 2006.

CUDDON, John Anthony. *A dictionary of literary terms and literary theory*. Chichester, West Sussex ; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013.

DANIEL, Mary Lou. “Post scriptum: Tutaméia”. In: _____. *Guimarães Rosa: travessia literária*. José Olympio. Rio de Janeiro, 1968. p. 178-183.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia de la cultura y transmodernidad (Obras Selectas II)*. Buenos Aires: Docencia, 2012.

_____. *1492: o encobrimento do outro (a origem do mito da modernidade)*. Petrópolis: Vozes, 1993.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EdUfba, 2008.

FONTIUS, Martin. “Literatura e história: desenvolvimento das forças produtivas e autonomia da arte”. In: LIMA, Luiz Costa (Org.). *Teoria da literatura em suas fontes*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983. V. 1. p. 84-187.

FOUCAULT, Michel. “Alexandre Koyré: Revolução Astronômica, Copérnico, Kepler, Borelli” (1961). In: _____. *Ditos e escritos: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento (v. II)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 1-3.

FRANÇA, Julio. “A educação pelo mal (ou para que servem as narrativas de horror?)”. In: SANTOS, Josalba; JEHA, Julio (Org.). *Sobre o mal*. Curitiba: Appris, 2015^a. p. 147-162.

_____. “As sombras do real: a visão de mundo gótica e as poéticas realistas”. *Literatura brasileira em foco VI: em torno dos realismos*. Organizado por ROCHA, Fátima Cristina Dias; CHIARA, Ana. Rio de Janeiro: Casa Doze, 2015b. p. 133-146.

GAMA, Monica. “O autoarquivamento do autor em seus álbuns. Guimarães Rosa e a crítica literária”, *Revista Criação & Crítica*, São Paulo, núm.12, jun., p. 135-149, 2014.

136

GIRON, Luís Antônio. “Antes de Rosa ser Rosa”, *Revista Época*, n. 693, 29 ago., p. 141-145, 2011.

GRABMANN, Martin. *Historia de la filosofia medieval (1928)*. Traducción de Salvador Minguijón. Disponível em: <<http://www.disc.ua.es/~gil/historia-de-la-filosofia-medieval.pdf>>.

GROSGOUEL, Ramón. “El concepto de ‘racismo’ en Michel Foucault y Frantz Fanon. ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?” *Tabula Rasa*, Bogotá, Colombia, n.16, enero-junio, p. 79-102, 2012.

HANSEN, João Adolfo. “Forma, indeterminação e funcionalidade das imagens de Guimarães Rosa”. In: SECCHIN, Antônio Carlos et al. (Org.). *Veredas no sertão rosiano*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007. p. 29-49.

HOLMAN, Harriet R. “Hog, Bacon, Ram, and Other ‘Savans’ in *Eureka*”, *Poe Newsletter*, October, v. II, n. 3, 2, p. 49-55, 1969.

LACAN, Jacques. *Mais, ainda (1972-1973)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. (O Seminário, 20).

LIMA, Sônia Maria van Dijck. “No tempo de Sagarana”, *O eixo e a roda*, v. 12, p. 311-320, 2006.

MCLUHAN, Herbert Marshall. “Edgar Poe’s tradition”, *Sewanee Review*, v. 52, n. 1, winter, p. 24–33, 1944.

MAJUMDAR, Saikat. “The fiction of ‘subaltern pasts’: Shashi Deshpande and Sunetra Gupta”, *Revista Alicantina de Estudios Ingleses*, Madrid, 16, p. 6-30, 2003.

MALDONADO TORRES, Nelson. “Religion, conquête et race dans la fondation du monde moderne/colonial”. In: GROSFOGUEL, Ramón; MESTIRI, Mohamed; SOUM, El Yamine (Org.). *Islamophobie dans le Monde Moderne*. Paris: IIIT, 2008. p. 205-238.

MARCHESSAUT, Janine. *Marshall McLuhan: Cosmic Media*. London: Sage, 2005.

MENDES, Oscar. “Influência de Poe no estrangeiro”. In: POE, Edgar Allan. *Ficção completa, poesia e ensaios*. Traduzido por Oscar Mendes. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997. p. 53-56.

MON PÈRE m’a donné un étang. Dança maraichine do cancionero popular medieval. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=0K_mOH3eYC4>. Acesso em: 05 abr. 2022.

MORAES, Anita Martins Rodrigues de. *Para além das palavras: representação e realidade em Antonio Candido*. São Paulo: UNESP, 2015.

NATALI, Marcos Piason. “Além da literatura”, *Revista Literatura e sociedade (USP)*, v.9, p. 30-43, 2006.

ORTIZ, Fernando. "Por la integración cubana de blancos y negros", *Revista Estudios Afrocaribios*, Havana, v. 5, p. 222-225, 1945/1946.

POE, Edgar Allan. *Ficção completa, poesia e ensaios*. Traduzido por Oscar Mendes. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder e classificação social”. In: SANTOS, Boaventura de Souza (Org.). *Epistemologias do sul*. (CES) Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 73-118.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível*. São Paulo: Editora 34, 2009.

RAO, Raja. *Kanthapura*. Barcelona: Seix Barral, 1966.

RÓNAI, Paulo. “Os prefácios de Tutaméia”. In: ROSA, João Guimarães. *Terceiras estórias: tutaméia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979. p. 193-201.

ROSA, João Guimarães. *Antes das primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

_____. *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

_____. *Terceiras estórias: tutaméia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. “Crossing borders”. In: _____. *Death of a discipline*. New York: Columbia University Press, 2003. p. 1-24.

WHITTY, James H. “Poe in Scotland”. In: POE, Edgar Allan. *The complete poems of Edgar Allan Poe*. Houghton Mifflin Company, 1911. p. 201-209.

Resumo: Na primeira parte deste ensaio, argumento que as estórias de João Guimarães Rosa excedem a literatura por emularem um sentido cósmico, e também constato esse excesso nas estórias de outros dois autores que relaciono às primeiras publicações do escritor. Na segunda parte, proponho uma crítica transmoderna à teorização do centro sobre o abismo da linguagem que tem questionado o materialismo de esquerda desde a Guerra Fria.

Palavras-chave: João Guimarães Rosa; sentido cosmológico das estórias; crítica transmoderna.

Abstract: In the first part of this essay, I argue that João Guimarães Rosa's stories go beyond literature by emulating a cosmic sense, and I also see this excess in the stories of two other authors that I relate to the first publications of the writer. In the second part, I propose a transmodern critique of the center's theorizing about the abyss of language that has challenged Left materialism since the Cold War.

Keywords: João Guimarães Rosa; cosmological sens of the stories; transmodern critique.

Recebido em: 21/04/2022

Accito em: 22/05/2022