O órgão e a língua (Brasil em X)

Gabriel Torelly (UFRGS)ⁱ

Resumo:

Trata-se de um ensaio crítico e poético em torno da natureza da língua e dos limites da linguagem proposicional. Situa-se teoricamente na zona expressiva interdisciplinar elaborada por Deleuze e Guattari em *Mil platôs*. Partindo dessa perspectiva, postula a consistência de uma espécie de objetividade em devir, cujos traços orbitam especialmente entre os domínios da filosofia, antropologia e literatura. Ao problematizar os limites dos silogismos lógicos clássicos e os deslizamentos de sentido provocados por diferentes usos da linguagem, questiona a dicotomia axial bárbaros/civilizados e os lugares comuns associados à identidade brasileira.

Palavras-chave: Filosofia. Literatura. Interdisciplinaridade.

Abstract:

It is a critical and poetic essay around the nature of language and the limits of propositional language. It lies theoretically in the interdisciplinary expressive zone elaborated by Deleuze and Guattari in *Thousand Plateaus*. From this perspective, it postulates the consistency of a kind of objectivity in becoming, whose features orbit especially among the domains of philosophy, anthropology, and literature. By problematizing the limits of classical logical syllogisms and the slips of meaning caused by different uses of language, it questions the barbaric / civilized axial dichotomy and the commonplaces associated with Brazilian identity.

Keywords: Philosophy. Literature. Interdisciplinarity.

Introdução

Não temos, de fato, a mínima ideia do que seja um povo, nem do que seja uma língua (é sabido que os linguistas podem construir uma gramática, ou seja, aquele conjunto unitário dotado de propriedades descritíveis que se chama língua, apenas supondo o *factum loquendi*, isto é, o puro fato de que os homens falam e se entendem entre si, que permanece inacessível à ciência), e, no entanto, toda a nossa cultura política funda-se no ato de relacionar essas duas noções (AGAMBEN, 2015, p.65).

Do ponto de vista de uma ética dos afectos (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p.200), um órgão é apenas um mecanismo montado, um módulo específico de ações e reações, construído pelo hábito e preparado para oferecer respostas econômicas a um organismo ideal. Um órgão assim montado é um esquema fisiológico-memorial que permite automatizar uma série de respostas aos estímulos recebidos por um corpo. Ele é o agente regulador das relações entre o interior e o exterior, atuando nesse sentido como uma polícia de fronteira (no caso do corpo humano, a pele é o maior exemplar). Dinamizado pela corrente de afectos circulantes, um órgão funciona como uma circunstância aduaneira, instituição de controle dos fluxos, passagens e velocidades, das entradas e saídas, operando na dupla via da montagem sensório-motora e do arquivamento de dados em filamentos memoriais. O fisiologismo econômico das respostas e o armazenamento institucional dos possíveis não esgota, no entanto, o sentido imprevisto da sua performatividade, isto é, a irreduzível “presença de um corpo” (ZUMTHOR, 2014, p.41). Independente das ligaduras habituais, um órgão performa, e na repetição do performar há sempre o risco de um intervalo excessivo no ritmo, uma conexão arbitrária, um naufrágio temporário do reconhecimento associativo. “A relação entre as células, moléculas, órgãos, sistemas do corpo implica uma margem aleatória gerada pela retroação contínua de todos os elementos” (GIL, 2018, p.451). No interstício dessa brecha eventual, acontecimental, um órgão pode se engancha a um bloco de elementos estrangeiros assignificantes e ser arrastado a uma nova experiência do seu próprio funcionamento.

A língua, por exemplo, é um órgão, para o qual a linguagem exerce o papel fronteiro de institucionalidade prosaica. Pela linguagem, passa o entrar e sair do sentido, sua articulação significativa, exercícios balizadores da opinião, do bom senso e do senso comum. Há, no entanto, a musculatura da língua, sua insistência muscular, e

um certo atletismo da língua capaz de sugerir um repertório de usos e variações infinitivas num mundo límbico não predicativo. Não fosse o caráter alfundegário do organismo, com todas as suas métricas acumuladas e estoques de marcações, ninguém seria capaz de encontrar os limites da língua, e uma língua seria envolvida somente pela contingência das relações cósmicas estabelecidas pelos enganches a cada vez criados na crispação da matéria contínua. Assim é que **uma** língua estaria sujeita somente aos devires animais, musicais, vegetais, minerais e às infinitas injunções moleculares que formigam nas entranhas múltiplas do antropomorfismo estético. O artifício metafísico, fiador ontológico do antropomorfismo estético, consiste em criar uma cisão intransponível entre o caráter muscular e a natureza significativa da língua. Por seu intermédio, o músculo e o significado entram em relações lógicas de oposição e determinação, um passa a viver à sombra do outro, e, mais propriamente, a força do músculo é intelectualmente estrangida a entrar no diapasão performativo da proposição aduaneira. A performance da língua (sua irreduzível corporeidade) é assim regada pelo consenso e o destino molar de um corpo é o de ser insensivelmente roubado pelo discurso.

O binômio bárbaros/civilizados

Por temor ao corpo intensivo da língua, os gregos inventaram os bárbaros, “aqueles que falavam línguas diferentes da sua”, e fizeram com seus vizinhos a primeira experiência do não-ser. “Esta alteridade do bárbaro, entretanto, não é necessariamente negativa; é apenas o avesso da civilização encarnada pelo grego” (MOSSÉ, 2004, p.54-55). “Os gregos haviam fundido duas oposições: uma, formada por termos de valor moral absoluto (bárbaro/civilizado), enquanto a outra tem a ver com termos neutros, relativos e reversíveis (domínio/falta de domínio da língua do país)” (TODOROV, 2010, p.28). “O racionalismo clássico identificava os bárbaros com os que não sabiam sequer articular a palavra (esta etimologia de *barbaros*: é bárbaro quem balbucia)” (ECO, 2015, p.24, grifos do autor). O mesmo cânone grego, traduzido e glosado pela tradição jesuítica, huguenote, ou mesmo pelo catolicismo estoico de um Montaigne, fez da humanidade americana uma versão moderna do barbarismo clássico. É do padre Antonio Vieira, alcunhado por Fernando Pessoa como o “imperador da língua

portuguesa”, a formulação mais eloquente deste tópico, definido no *Sermão do Espírito Santo* (1657), citado em notável ensaio de Eduardo Viveiros de Castro:

Os que andastes pelo mundo, e entrastes em casas de prazer de príncipes, veríeis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardins dois gêneros de estátuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta. A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão: sempre conserva e sustenta a mesma figura; a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que lhe atravessa os olhos, sai outro que se lhe descompõe as orelhas, saem dois que de cinco dedos lhe fazem sete, e o que pouco antes era homem, já é uma confusão verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé. Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificultosamente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados; resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas, uma vez rendidas, uma vez que receberam a fé, ficam nela firmes e constantes, como estátuas de mármore: não é necessário trabalhar mais com elas. Há outras nações, pelo contrário – e estas são as do Brasil – que recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. É necessário que assista sempre a estas estátuas o mestre delas: uma vez, que lhes corte o que vicejam os olhos, para que creiam o que não veem; outra vez, que lhes cerceie o que vicejam as orelhas, para que não deem ouvidos às fábulas de seus antepassados; outra vez, que lhes decepe o que vicejam os pés, para que se abstenham das ações e costumes bárbaros da gentildade. É só desta maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural, e compostura dos ramos (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p.184-185).

Além de apresentar uma atualização particular do cânone clássico, a dualidade mármore/murta, empregada na impecável retórica prosélita de Vieira, retoma, ademais, o tema do homem-planta, consagrado na *Metafísica* de Aristóteles como uma metáfora pertinente ao sofista, ou simplesmente àquele que recusa o “princípio da não-contradição” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p.188). Na ordem classificatória estabelecida pelo mestre Estagirita, é o *Lógos* que simultaneamente estabelece a definição e a separação entre a humanidade e os seres pertencentes a outros reinos. A

humanidade é uma natureza que se predica exclusivamente ao gênero de fala racional. “Assim, definição e silogismo, embora radicalmente diferentes, acham-se de algum modo interligados” (ECO, 2015, p.195). “Através da correspondência biunívoca que assim se institui, duas entidades culturais contingentes de contornos indefinidos se transformam em organismos quase naturais, dotados de características e de leis próprias e necessárias” (AGAMBEN, 2015, p.65). Atribui-se uma qualidade específica e particular ao gênero e cria-se um princípio de separação, “como se a humanidade fosse de uma só espécie” (GODDARD, 2017, p.34). Por meio desse curioso procedimento, é possível perceber, por exemplo, uma continuidade entre a figura do sofista antigo e a de um índio Botocudo, pois ambos acabam caindo para o outro lado da definição, podendo ser marcados logicamente como não-humanos (análogos a murtas ou plantas). “É uma história do arco da velha, que carrega com ela uma distribuição específica, mediterrânea e greco-latina, dos papéis do amigo e do inimigo, do puro e do impuro, da origem e da existência, e de suas relações com o corpo e seus orifícios” (GODDARD, 2017, p.25-26). Mas se é certo que essa distinção axial, de assinatura aristotélica e larga tradição escolástica, vai caracterizar quase toda retomada da discussão sobre a homonímia do ser, há, no entanto, um registro mais antigo, originado de outro pensador grego, o qual mantinha-se mais próximo e atento ao universo mítico do que o seu sucessor peripatético.

Hermes e o drama do *Lógos*

Embora Aristóteles procure destinar ao impulso mitopoético um domínio de compreensão isolado e próprio, excluindo-o ao horizonte lógico da razão, antes dele, Platão “fez de Hermes paradigma do *Lógos*, alegando (no *Crátilo* 407 sq.) que “as características de intérprete, de mensageiro, de desenvolto no furto, de enganador com palavras e de hábil comerciante, todos esses desempenhos relacionam-se com o poder do *Lógos*” (SERRA, 2006, p.116). “O Platão filósofo oculta outro, alquimista e de alto vôo” (DETIENNE, 1991, p.132). Além de reformador de cidade ideal, Platão é inventor de um teatro experimental, onde põe em cena Sócrates, sacerdotes egípcios e cidades afundadas. Seguindo a trilha de Hermes, a relação entre *Lógos* e linguagem, humanidade e devir vegetal, mármore e murtas, se complica. É misturando e

submergindo os animais de criação em ramagens de folhas, exercendo “estranhos poderes sobre o vegetal” a ponto de criar paradoxos quase inextricáveis, que Hermes a um só tempo engana e fascina seu irmão Apolo (SERRA, 2006, p.94). Pelas hábeis mãos do deus silvestre, as qualidades do *Lógos* perdem algo da sua natureza ordenadora para ganhar em nuances, negociatas, passagens, transes e bifurcações. Embora jamais prescindia das atenções de Apolo, Hermes exerce um contrapeso ao brilho radial do vate flecheiro e assertórico, introduzindo a noite e o paradoxo no próprio domínio da razão, enlaçando os augúrios da música celeste ao báquico batuque do reino telúrico.

É por ser esse operador de um racionalismo de banca aberta, balcão de negócios sincrético e despudorado, esplendoroso e oscilante como o próprio móbile do “sentido” (DELEUZE, 2015), que o *Lógos* hermético calha melhor aos trópicos do que sua versão marmóreo-jesuítico-aristotélica. A figura de Hermes opera o enlace entre os impulsos dionisíaco e apolíneo descritos por Nietzsche em *O nascimento da tragédia* (2007), complicando o seu afastamento sob a influência da ironia socrática e dos maniqueísmos cristãos. As mitologias assim mobilizadas se apresentam como valências múltiplas de um mosaico intrincado, descrevem um “*logos* em estado selvagem”, que percorre as antecâmaras de um discurso paradoxal que desistiu de desmitologizar (DETIENNE, 1991, p.126). No Ocidente medieval cristão, embora a ortodoxia católica procure neutralizar os paganismos sincréticos que pululam sob a unidade dos ícones religiosos, Hermes serve de modelo, por exemplo, para a iconologia e a literatura em torno do arcanjo São Miguel, normalmente representado portando balança e espada, pisando no corpo de um dragão, que não é outra coisa senão uma serpente escamada, com patas e asas, ou simplesmente a imagem figurativa ampliada de uma língua de fogo. Sob o drama do *Lógos*, Hermes e o dragão testemunham a persistência e a precedência de humores não subordinados ao acordo entre a homonímia do ser e os silogismos exclusivos. “O humor do Caos expelle brumas que serpenteiam à roda da terra, tomando a figura de um dragão” (ARTAUD, 1991, p.95). Embora em cenas cotidianas de tudo se faça para obter consensos, sob o báculo de Hermes, a linguagem é o circo do dissenso encaixotado, a linha vagabunda e arteira onde todos estão de uma maneira ou de outra a errar.

Esfinge amazônica

Em terras Tupinambás, a diferença de natureza entre humanos e não-humanos não se cria. Considerando o substrato mítico vivo, característico da visão de mundo dos povos amazônicos (perspectivismo ameríndio), as distinções entre humanos e não-humanos não implicam diferenças de natureza entre categorias ontologicamente excludentes, mas diferenças de condição intercambiáveis em fluxos de matéria intensiva (VIVEIROS DE CASTRO, 2013). É por isso que um xamã Yanomami pode inalar o pó de *yakoanã*, tocar chocalho, tornar-se virtualmente planta ou animal, ver os espíritos ancestrais dançarem em espelhos flutuantes que cruzam toda a floresta e, ao contrário de Ulisses, ser abraçado pelas mulheres-Sereia e levado para a casa de *Teperesiki* (o sogro do demiurgo Omama, cuja imagem se atualiza eventualmente sob a forma de uma grande serpente aquática), no fundo das águas amazônicas, onde finalmente poderá aprender a falar direito, soltar a língua e até mesmo a cantar (KOPENAWA & ALBERT, 2015). Nessa mesma topologia mitopoética, a palavra Amazonas guarda ainda uma relação etimológica muito precisa, pois significa “sem peito”, remetendo à qualidade guerreira atinente à uma máquina celibatária, mulher de arco, devir-mulher, “*cunhapuiara* – grandes senhoras, na língua local” (VAINFAS, 2001, p.34), outra figura mítica que imprime terror às disjunções exclusivas do *Lógos* aristotélico, dando a ver a força do repertório intensivo arquivado na língua cósmica dos muitos brasis que subsistem em bocas de floresta e gigantescas bacias americanas. “O rio das Amazonas vaza uma bacia de sete milhões de quilômetros quadrados, a maior do globo, tamanha, quase, como o Brasil inteiro” (ABREU, 1969, p.44).

A pluralidade dos exemplos confirma que a experiência da língua suscita o temor de um alalismo potencial e proliferante proveniente dos movimentos de uma simples musculatura, pois uma simples musculatura ainda é capaz de captar devires, transitar entre diferentes condições de matéria intensiva e entortar as cordas do verbo predicativo até a frequência flexível de uma plasticidade polimórfica incapaz de consagrar o princípio excludente. O medo dos paradoxos de uma banca de linguagem hermeticamente aberta, dos verdes ramos incontáveis da língua índia, dos alargadores de um órgão incontável, das flechas lançadas por um batalhão de mulheres sem peito, de homens que aprendem a virar outros sob o efeito extático de uma epistemologia xamânica, conduziu os gramáticos de ocasião a distribuírem os

possíveis do órgão, recorrendo a uma gênese familiar de transcendência sintática, e constringendo a musculatura a entrar no balé colonial das formas clássicas. Ser tupi ou não-tupi torna-se então uma questão de língua, pois o marcado e o não-marcado de uma disjunção exclusiva opera desde cedo uma ordem de distinções referida aos costumes e às línguas índias.

Com base na experiência do padre Anchieta, mestre de gramática latina no Colégio de São Paulo de Piratininga fundado em meados do século XVI, elabora-se a primeira codificação da língua indígena, publicada em Coimbra em 1595 sob o título de "*Arte da gramática da língua mais usada na costa do Brasil*". Um século mais tarde, elabora-se o "*Catecismo da doutrina cristã na língua brasílica da nação kariri*" (VAINFAS, 2001, p.346). Estes dois documentos marcam a distinção binária, codificada pela gramática do colonizador, entre os povos de "língua geral" (basicamente, tupiniquins, tupinambás e guaranis que vivem próximos ao litoral atlântico) e os povos de "língua travada" (Jês, Aimorés, Botocudos, Cariris, Tremembés, Guaicurus, entres outros) (ABREU, 1969, p.48-49). A distinção entre o geral e o travado na língua, que repercute a do dócil e selvagem nos costumes, não tem a ver com a impressão de um traço subjetivo ou com a observação de uma característica objetiva, que poderiam expressar ora a sensibilidade do olhar, ora a acuidade descritiva de um missionário jesuíta, mas com a inscrição de um mapa retórico que **organiza** os possíveis da língua na linguagem. Nos papéis coloniais, onde em grande parte é a Companhia de Jesus que escreve e codifica o barbarismo da língua índia ou os "traços dos brasis", o bárbaro é um personagem, cujas ações e caracteres são apreendidos a partir de uma constrição formal, uma educação epistolar (radicalizada a partir do período da Contra Reforma Católica), que não é ingênua ou espontânea, mas amparada "na longa e profícua reflexão medieval e renascentista do gênero" (PÊCORA, 2001, p.68). O dever de escrita, que movia os missionários a registrar o traço dos brasis encontrados e de onde provém grande parte das discussões sobre a especificidade da língua índia, era embebido na longa tradição da *Ars dictaminis*, cujo estudo tinha seu centro na cidade de Bolonha desde o século XII, distinguindo-se posteriormente a "escola francesa de Orléans, que aproxima o *dictaminem* da *ars grammatica*", até a disseminação geral da *ars* com o humanismo renascentista (PÊCORA, 2001, p.18-26).

O influxo dos romances

Ancorados nos exemplos supracitados e procurando dar sequência à linha argumentativa do presente ensaio, podemos supor que a História da Civilização é uma alegoria da ginástica da língua e dos seus regimes de contração referencial. Na fronteira entre as proposições e as coisas, onde o sentido circula como um móvel neutro (DELEUZE, 2015), uma língua escorregadia desliza em múltiplas direções: língua pássaro, língua cobra, língua onça, língua planta, língua travada, língua muscular, todas enlaçadas em indiscerníveis espelhos que atravessam a superfície da matéria.

Em alguns romances muito particulares, a situação da língua se apresenta de maneira extremamente lúcida e personagens específicos encarnam a problemática em diversas situações. Bosse-de-Nage, o companheiro símio do Dr. Faustroll, responsável incansável por todas as tarefas musculares da jornada patafísica empreendida pelos personagens do romance *"Experimentos e opiniões do Doutor Faustroll, Patafísico"* (JARRY, 1965), pronuncia sempre as enigmáticas "palavras": ha-ha (reduzidas pelo Dr. simplesmente à AA). Nesse romance, pode-se observar pelo menos três diferentes línguas, em função das correlações contrastantes entre os personagens. O Dr. é dono de uma língua ilimitada, capaz de acessar facilmente os mistérios do mundo e do infinito e de dissertar logicamente sobre qualquer matéria, até mesmo sobre a forma matemática de Deus; Isidoro Panmuphle, espécie de oficial de justiça responsável pelo despejo de Faustroll, mas que acaba por embarcar em uma aventura rumo ao desconhecido, tem a língua registradora do escriturário, capaz de registrar apenas o sentido das trocas e intercâmbios mercantis; já a língua monossilábica de Bosse-de-Nage é simultaneamente rude e enigmática. Por meio da leitura de Deleuze dos romances de Lewis Carroll, temos outro exemplo sintomático da situação. O camundongo de Carroll, incorporando o potencial expressivo dos animais menores, discute severamente com o pato, pois sabe perfeitamente que o "isto" é um grave problema. Nessa discussão compreende-se precisamente que o designado de uma proposição "é essencialmente o que se come ou se pode comer. Todo designável ou designado é em princípio consumível, penetrável" (DELEUZE, 2015, p.39). Um último exemplo nos é dado por Samuel Beckett, tratado por Deleuze como o verdadeiro

mestre dos silogismos disjuntivos (DELEUZE, 2011), e cuja obra é subdividida por Deleuze em três diferentes línguas (DELEUZE, 2010).

Talvez seja isso que sinto, que há um fora e um dentro e eu no meio, talvez seja isso que sou, a coisa que divide o mundo em dois, de uma parte o fora, da outra o dentro, isso pode ser fino como uma lâmina, não estou nem de um lado nem do outro, estou no meio, sou a divisória, tenho duas faces e nenhuma espessura (BECKETT, 2009, p.145).

Com Beckett a linguagem não produz mais organismo, já não há fronteira metafísica entre o sensato e o não-senso, mas uma espécie muito particular de contratempo sublingual, ou digestão gramatical num festim litero-antropofágico, donde o limiar da designação é trespassado pelas relações de expressão que acolhem as mutações do próprio sentido no interior da proposição: “me sentarei em cima e lhes cagarei histórias, fotos, dossiês, locais, luzes, deuses, próximos, toda a vida de todos os dias, berrando” (BECKETT, 2009, p.141). “Porque não há nada melhor que uma bela cagada, uma bela caganeira, um belo jato de merda, e nenhuma merda é comparável à merda da pessoa Amada... o verdadeiro ouro do Brasil” (GODDARD, 2017, p.50).

Ouro do Brasil

De alguma maneira, quando se busca a materialidade da língua, mesmo que isso se faça ao entrar em romances escritos em ilhas distantes e em conjuntos de mitologias cruzadas, é preciso falar em Brasil, pois parece mesmo que Brasil, antes de ser Brasil, era o nome atribuído a uma ilha flutuante e a um arquipélago imaginário. A palavra Brasil, com uma ampla variação de grafias, e o arquipélago imaginário das ilhas Brasil, figuravam no registro das *imago mundi* e dos fabulosos mapas medievais antes das caravelas portuguesas aportarem no continente americano. Segundo tais registros, uma das ilhas *Braxill* estaria localizada próxima aos Açores, outra próxima da Bretanha e uma terceira na costa da Irlanda.

É a propósito da Irlanda, aliás, que surgiu o nome desse arquipélago imaginário, jamais encontrado pelos europeus. Deriva a “ilha Brazil” da fantástica ilha de São Brandão, monge irlandês do século VI que teria navegado em busca do paraíso terreal, dando

origem à lenda da *Navegação de São Brandão*, muito difundida na Idade Média (VAINFAS, 2001, p.81).

Vinculado ao périplo de um monge irlandês, Brasil torna-se, então, desde muito cedo, palavra embaladora de sonhos de navegação que, como sabemos pelos menos desde a descoberta de Georges Perec (2003), não são sonhados por serem sonhos, mas sonhados por serem textos. Assim é que podemos explicar, pelos efeitos secundários textuais obtidos pela matéria Brasil, que escritores como Beckett viagem da Irlanda até a França para reinventar línguas e outros, como Jarry, já em ilhas de França, criem outras tantas ilhas e dilúvios e arquipélagos imaginários para chegar a reencontrar a matéria Brasil rodando novamente nas cores de uma máquina de pintar. Pela breve história de uma palavra mutante, entende-se a importância das elipses que movimentam sonhos e textos em torno da própria matéria. Aos motivos religiosos cabralinos, que cedo tentaram impor aos lados de cá o nome de Ilha de Vera Cruz e em seguida Terra de Santa Cruz, sobrepõe-se a razão comercial dos marinheiros portugueses e dos marujos franceses, que viram nas cores de um pássaro e na matéria de uma planta uma denominação mais pertinente para designar o “isto” do lugar. Aos olhos do Frei Vicente de Salvador, escritor de uma primeira História do Brasil no século XVII, a opção pelo nome Brasil, consagrando um pau tinteiro de coloração abrasada e vermelha, e o esquecimento do pau divino (a Cruz), era prova suficiente de que a terra designada era a verdadeira e mais atual morada do Diabo (SOUZA, 1986). Clamava-se pela restauração do santo nome, mas o que de fato prevaleceu foi mesmo a brasa vulgar e o pau tinteiro.

Todo esse conjunto de indícios sugere aos comentadores e escritores de ocasião a existência de uma filiação efetiva ou de uma forma de parentesco plural entre Brasil e a figura do demônio. Não de um demônio qualquer, mas especialmente daquele que assedia quem arrisca fechar as páginas de um romance, até traga-lo a um “reino obscuro de absurdidade”, “demônio gatuno” que circunda “castelos herméticos”, assim ao menos ele é descrito por Marcel Schwob em prefácio ao livro de Rachilde intitulado *O demônio do absurdo*, ambos, ademais, figurando na biblioteca de Faustroll como dois dos seus principais correspondentes (SCHWOB Apud RACHILDE, 2015). O casamento entre o demônio e o absurdo é a consagração do erro, de um erro que não é dissipável pela verdade, pois é a própria deriva de um sentido já sem referência à significação. Se

entendemos a palavra Brasil a partir desse tipo particular de consagração do erro lógico, não é por especificidade ou privilégio particular, pois essa palavra, assim como qualquer outra, sabe-se bem, é, e sempre foi “o recurso e, mesmo etimologicamente, a origem do diabo” (BLANCHOT, 2010, p.65). Muito antes do próprio diabo ou de Wittgenstein, Heródoto já empregava a palavra **mito** para significar o “discurso insensato e absurdo”, criando a clivagem na qual viria inscrever-se um longo e variado registro de dualidades (DETIENNE, 1991, p.129). Convive nas ressemantizações históricas da palavra mito uma dupla tendência: a de reduzir uma situação qualquer ao registro binário do erro/verdade, ilusão/razão, na qual o que se entende por mito é sempre o discurso do outro (um outro que será desmitologizado por uma linguagem mais rigorosa, capaz de revelar o seu não-sentido); e a de aglutinar um tramado complexo e heteróclito de sentidos em torno de operações e figurações fugidias, o que ocorre antes que um discurso lógico estabeleça a clivagem entre mito e razão.

Considerações finais

Ocorre-nos que se o diabo tem parte com as palavras, não é com essa ruga de Estado-nacional moderno (Brasil), essa espécie genérica de identidade molar acrescentada como mais uma tradição exótica ao pluralismo bem comportado das gentes aparvalhadas. Falar em Brasil interessa-lhe na medida em que Brasil seja algo como uma forma de conteúdo especial, uma barba de árvore, casca e tinteiro vermelho: uma forma de conteúdo capaz de pintar uma cabeça sem rosto e alimentar a dinâmica de semióticas infinitivas que desagua na revolução permanente dos modos de expressão. Movimento assintótico das galáxias pictóricas, o Brasil que interessa-lhe é o Brasil do delírio, poesia concreta, verso pictural, Brasil como signo de uma recuperação do corpo epidérmico: Brasil Heráclito, Brasil de brasa quente. Interessa o Brasil descoberto por Oswald de Andrade depois de alguns copos de uísque num hotel parisiense; um Brasil colocado “sob o signo de Sousândrade” por Antonio Risério, e assim entendido como uma “encruzilhada poético-antropológica” que encontra na “solidão mágica das terras amazônicas” uma profusão de palimpsestos e a tessitura labiríntica de uma textualidade extra-europeia (RISÉRIO, 1992, p.27-29). Esse Brasil, próprio de um texto em X, que melhor seria grafar no plural (logo, Brasis, ou Braxis),

descoberto recentemente pelos melhores arqueólogos involuntários da cultura, sempre existiu mais ou menos entocado pelos interiores de sertão, chapada, floresta e montanha (a antropofagia do litoral intelectualizado é circundada por uma antropofagia mais profunda, antropofagia de mata escura e fenda de montanha, onde as misturas grassam e abundam na matéria bruta que roda de copo em copo, de folha em folha, de cipó em cipó, numa bateção que faz delírio no visível, onde a Miração se sobrepõe ao discurso e é possível ser antropófago sem falar francês). O perspectivismo ameríndio, evidenciado pelas pesquisas de Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima (2013), não tem outro sentido senão o de apontar esse flechaço permanente no coração (do)Ente civilizado. Civilização é um assunto evidentemente polêmico, totêmico, epidêmico, mas esse Brasil-Suassuna, Brasil-Hermeto Pascoal, Brasil-Milton Hatoum, Brasil-Irineu Serra, Brasil-Tropicália Lixo Lógico, Brasil-Zordan-Máquina de Vênus, Brasil Tatuturema, esse Brasil de tesouro guardado e sucata revirada, que guarda entre outras coisas outros tantos Brasis e Braxis: barulhento, múltiplo e linguarudo, interessa sempre. E a esse Brasil importa também evitar o retorno ao caminho fácil e a preguiça das tentações particularistas. Assim é que fronteiras nacionais ou registros de nascimento serão sempre fatores socialmente relevantes, jamais ontologicamente suficientes. “Kleist explicou maravilhosamente como as formas e as pessoas eram só aparências, produzidas pelo deslocamento de um centro de gravidade numa linha abstrata, e pela conjunção dessas linhas num plano de imanência” (DELEUZE & GUATTARI, 2012, p.60). Em diversos móveis, uma Gaia-Educação afirma justamente a beleza dessa situação (contra)ontológica, perspectivista, que engole o contorno reificado da pessoa humana numa embocadura multiforme (ZORDAN, 2019). Para um diabo plural, que faz a História de Heródoto girar nos calcanhares, só há Brasil guloso, um rio caudaloso de palavra cheia. Com efeito, afirmar um Brasil também é entender que John Cage e Pierre Boulez, por exemplo, são Arawetés em processo de reminiscência, e que há, entre Georges Bataille e Cunhambebe (chefe Tupinambá que em meio à Confederação dos Tamoios se aliou aos franceses para combater seus inimigos tradicionais, os Tupiniquins, aliados, por sua vez, aos portugueses), Antonin Artaud e Carlos Castañeda, Rachilde e Clarice Lispector, um tipo de aliança trânsfuga que refaz o continuum flutuante e sublingual de uma matéria incandescente: essa materialidade radical que atravessa um plano de

consistência porventura chamado Brasil e que reúne num caldeirão bem fervido as partes dissolutas de uma terra onde o papagaio pousa no ombro caboclo da Senhora da Floresta, o diabo navega no rio Capibaribe, e o corpo pintado da Onça resguarda o segredo de uma transubstanciação cotidiana real e não-aristotélica. Do cálice aristotélico que armazena o corpo de Deus na forma servil de um antropofagia controlada, antropomorfa, regular, autorizada pelo rito católico-romano, regurgita os simbolismos de aprisionamento do corpo, e encontra Deus na seiva viva da matéria vegetal, um Deus-planta, ou no poder misterioso da onça pintada, cuja “mordida atinge direto o cérebro” e inicia “o homem lógico em outras humanidades, não significantes” (GODDARD, 2017, p.33). “O cérebro é o *espírito* mesmo” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p.248, grifos dos autores). Isso se diz no mesmo sentido em que Deleuze e Guattari diziam que “Heliogábalo é Espinosa, Espinosa é Heliogábalo ressuscitado” e que “a anarquia e a unidade são uma única e mesma coisa, não a unidade do Uno, mas uma unidade mais estranha que se diz apenas do múltiplo” (2012b, p.23). “Heliogábalo tem desde muito cedo o sentido da unidade que está na base de todos os mitos e de todos os nomes (...) Ter o sentido da unidade profunda das coisas é ter o sentido da anarquia – e do esforço a fazer para reduzir as coisas levando-as à unidade” (ARTAUD, 1991, p.47). A anarquia é o caos, e o caos é o cérebro, quando finalmente consegue livrar-se das placas grudentas da opinião para fazer Alguma coisa, isto é, sentido. E é justo nesse ponto que Brasil se torna um excesso supérfluo, a gordura açucarada de cana que sobrecodifica uma entidade excessiva que o próprio de Brasil faria de uma vez por todas abandonar e substituir por uma pansemia generalizada de códigos desterritorializadores. Mas já se sabe que **de uma vez por todas** não há, e que o abandono é apenas afundamento de uma instância que eventualmente sobrevém às bordas do imperceptível. Brasil bordão sangrento, encontro de fetiches e Mirações, mantido todavia em X. Jesus Cristo e São João Batista vivem nas matas desse Brasil e, para surpresa dos jesuítas de ocasião, se apresentam eventualmente sob as barbas de um Velho seringueiro, canoeiro, exorcista de banca aberta, que mira em todas as direções por trás dos seus óculos escuros. Nesses processos de afundamento e camuflagem, sincretismo Raul Seixas, nessas guerrilhas que se faz contra a gangrena fatal de tudo aquilo que se diz e deseja, não se trata em nenhum dos casos de idealizar ou romantizar uma realidade chamada Brasil, mas de aprender a entrar em relações

intensivas de formigamento com o que realmente existe, mesmo que não seja visível, mesmo que precise mirar para ver. Brasil matéria de mistura, sem pureza de consolação. Brasil matéria de bebida escura em copo cheio, transformado na paródia de um Francis Bacon citado por Jarry num latim que aqui se traduz antropofagicamente: “um pequeno gole conduz alguém à filosofia, possivelmente ao ateísmo, mas um copo cheio levará de volta à religião” (1965, p.246). E encontrar esses Brasis não é nada fácil, especialmente quando engolimos por séculos um pastiche pastoral de *Paidéia* forçada e esquecemos de fazer a digestão das presilhas imaginárias, duplamente ficcionais, que fizeram das línguas e dos corpos os apêndices institucionais de um discurso colonizado e dado a simbolismos imateriais servidos em cálices aristotélicos.

Referências

- ABREU, Capistrano de. **Capítulos de História Colonial (1500-1800)**. 5ª edição. Rio de Janeiro: Livraria Biguet, 1969.
- AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim**: notas sobre a política. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- ARTAUD, Antonin. **Heliogabalo ou o anarquista coroado**. Trad. Mário Cesariny. Lisboa: Assírio e Alvim, 1991.
- BECKETT, Samuel. **O inominável**. Trad. Ana Helena Souza. São Paulo: Globo, 2009.
- BLANCHOT, Maurice. **A conversa infinita**. Trad. Aurélio Guerra Neto. São Paulo: Escuta, 2010.
- DELEUZE, Gilles. **Logique du sens**. Paris: Les éditions de minuit, 2015.
- _____. **Crítica e clínica**. Trad. Peter Pál Pelbart. 2ª Edição. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- _____. **Sobre o teatro**: um manifesto de menos; O esgotado. Trad. Fátima Saadi, Ovídio de Abreu, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia 2, vol.4. Trad. Suely Rolnik. 2ª edição. São Paulo: Editora 34, 2012.
- _____. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia 2, vol.3. Trad. Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. 2ª edição. São Paulo: Editora 34, 2012b.
- _____. **O que é a filosofia?** Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 3ª edição. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2010.
- DETENNE, Marcel. **A escrita de Orfeu**. Trad. Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- ECO, Umberto. **Os limites da interpretação**. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- GIL, José. **Caos e ritmo**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2018.

- GODDARD, Jean-Christophe. **Brazuca, negão e sebento**. Trad. Karai Mirim. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- JARRY, Alfred. Exploits and Opinions of Doctor Faustroll Pathaphysician. *In*: SHATTUCK, Roger; TAYLOR, Simon Watson. **Selected Works of Alfred Jarry**. Londres: Methuen & Co II New Fetter Lane London EC4, 1965, p.173-257.
- MOSSÉ, Claude. **Dicionário da civilização grega**. Trad. Carlos Ramallete e André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- PÉCORA, Alcir. **Máquina de gêneros**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- PEREC, Georges. **Penser/Classer**. 2ª publicação. Paris: Éditions du Seuil, 2003.
- RACHILDE. **Le démon de l'absurde**. Paris: Édition du Mercure de France, 2015.
- RISÉRIO, Antônio. Palavras canibais. **Revista USP**, (13), 26-43, 1992.
- SERRA, Ordep. Breve estudo: Hermes e a tartaruga. *In*: Homero. **Hino homérico a Hermes**. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.
- SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- TODOROV, Tzvetan. **O medo dos bárbaros: para além do choque das civilizações**. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- VAINFAS, Ronaldo (organizador). **Dicionário do Brasil colonial (1500 – 1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 5ª ed., 2013.
- ZORDAN, Paola. **Gaia Educação: Arte e Filosofia da Diferença**. Appris: Curitiba, 2019.
- ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura**. Trad. Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

^{i i} Doutor em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Integra o grupo de pesquisa do CNPq "ARCOE" (Arte, Corpo, EnSigno)". E-mail: gabrieltorelly@gmail.com.