AS TERMITAS E A MEDIAÇÃO

TERMITES AND MEDIATION

Raul Antelo*

Universidade Federal de Santa Catarina

RESUMO

O animal é o suporte de uma indentificação a um outro não humano fartamente determinado pelas escolhas ontológicas que se recebem da própria cultura e, portanto, existem tantas abordagens dos animais quantas abordagens dos humanos. O objeto de nosso estudo serão as obras de Roberto Echavarren e Nuno Ramos.

PALAVRAS-CHAVE

Poesia, zoomorfismo, abjeção

À la question: “qui sont les animaux?” il n'existe pas de réponse simple en dehors de celle que fournit la simple observation: c'est la classe d'organismes au sein de laquelle je pourrais trouver le support le plus immédiat d'une identification à un autrui non humain pour peu que certains traits de son apparence et de son comportement me le permettent. Mais ce que je fais ensuite de cette potentialité d'identification est très largement déterminé par les choix ontologiques que j'ai appris à recevoir pour vrais dans la culture où j'ai grandi. Bref, il y a au moins autant de traitements des animaux qu'il y a de traitements des humains, et sans considérer que ces derniers soient tous admissibles, il n'est ni souhaitable ni raisonnable de faire des rapports très particuliers à quelques espèces animales qui sont devenus familiers depuis un demi-siècle aux élites urbaines des pays du Nord les seules normes légitimes pour régir les relations entre l'ensemble des humains et l'ensemble des animaux.¹

Philippe Descola nos pede apoio na própria história para traçar a fronteira entre o animal e o humano. Vamos a ela, portanto. Num sábado, dia de folga, dia de conquista das lutas operárias soviéticas,² mas também um *sabbath*, o último antes da festa de Natal de 1937, Roger Caillois fala, no Colégio de Sociologia, sobre as sociedades animais. Seu texto, infelizmente, extraviou-se, confirmando, porém, a ideia de *fabula muta*, com a qual a natureza se manifesta na manjedoura.³ Seria, com certeza, uma efetiva refutação

* antelo@floripa.com.br

¹ DESCOLA. À chacun ses animaux, p. 179.

² GRAMSCI. Los grupos comunistas, p. 97.

³ A manjedoura capta o mundo da fábula no instante mesmo em que a natureza começa a falar e a fábula profetiza seu próprio desencantamento, tornada história apocalíptica. Cf. AGAMBEN. *Infancia e historia*. Destrucción de la experiencia y origen de la historia.

de Etienne Rabaud, cujo *Fenômeno social e sociedades animais* acabara de ser editado em Paris e, indiretamente, podemos supor, devia ser uma recusa do evolucionismo de esquerda. Lembremos, a título de exemplo, que Gramsci não duvidara em atribuir a ascensão do fascismo à cultura *simiesca* da pequena burguesia, que se aturde com fatos, mas não cria acontecimentos nem oferece materiais para criar livremente. Após ter arruinado o Parlamento, dizia Gramsci, a pequena burguesia parasita arruína, a seguir, o Estado burguês, configurando a violência privada da autoridade da lei, e exerce esse domínio de forma brutal, tanto contra o capitalismo quanto contra o Estado, afetando, assim, camadas cada vez mais extensas da população.⁴ Recorrentemente, Gramsci buscava, por meio de suas intervenções, que a vanguarda operária não ficasse reduzida à condição servil de meras pulgas lavradoras e estrumeiras (*mosche cocchiere*), expressão que deriva dos provérbios populares, que sempre condenaram a inoperância. Para Gramsci, as moscas parasitas eram a mediação indispensável para a transformação dialética do social.

Porém, diferenciando-se dessa leitura dualista, humano-animal, temos a de Caillois e os sociólogos sagrados interessados numa antropologia das imagens. Com efeito, em meados dos anos 1950, ao resenhar a leitura de Hegel praticada por Kojève, e partindo do pressuposto de que o animal morre, mas tão somente a morte do animal permite, com efeito, o devir da consciência humana, Georges Bataille também argumentaria que essa mosca injuriada por Gramsci não é o particular relativo, que nos conduz, dialeticamente, ao universal, mas o singular absoluto. De fato, diz Bataille que as atitudes humanas, de relativo isolamento em relação à natureza e, conseqüentemente, de isolamento perante os próprios semelhantes, condenam sempre o homem a desaparecer de forma definitiva, enquanto a mosca, não negando nada, permanece perdida, mas sem se opor a nada, em sua pura animalidade global, assim como a própria animalidade extraviada na natureza, nunca desaparece, de fato, completamente.⁵ O animal é um vestígio e, como tal, coloca o problema do anacronismo das imagens.

SICUT NATURA SOCIETAS PARENDO IMPERATUR

Ora, somente o que é de natureza social pode afetar, de fato, a sociedade. Por isso, um moralista como La Fontaine nos dava uma versão do apólogo das moscas, buscando, a todo o momento, a comunhão, a comunidade, com o seu poema “Le coche et la mouche”;

⁴ GRAMSCI. Il popolo delle scimmie.

⁵ “Sin duda, la mosca individual muere, pero estas moscas que veo son las mismas que las del año último. ¿Habrán muerto las del año último?... Quizá, pero nada ha desaparecido. Las moscas permanecen, iguales a sí mismas, como las olas del mar. Esto, aparentemente, es forzado; un biólogo separa esta determinada mosca del enjambre, basta para ello un toque de pincel. Pero él la separa para él, no para las moscas. Para separarse de las otras, sería necesaria a la ‘mosca’ la fuerza monstruosa del entendimiento y entonces ella se nombraría, haciendo lo que el entendimiento hace con el lenguaje, que funda la separación de los elementos y al fundarla se funda sobre ella, en el interior de un mundo formado por entidades separadas y nombradas. Pero en este juego el animal humano encuentra la muerte: precisamente la muerte humana, la única que espanta, que hiela, pero sólo al hombre absorbido en la conciencia de su desaparición futura, en cuanto ser separado e irremplazable; la única verdadera muerte, que supone la separación y, por el discurso que separa, la conciencia de estar separado” (BATAILLE. Hegel, la muerte y el sacrificio, p. 38).

mas nesses mesmos anos de 1930, de forte crise do individualismo, o escultor Jacques Lipchitz também descobriria, em uma situação extrema, algo novo. De fato, quando seu amigo, o poeta espanhol Juan Larrea, apresenta-lhe, em novembro de 1932, uma narrativa quíchua a respeito de um condor montado em cima de uma vaca, Lipchitz experimenta uma iluminação súbita e profana. Ao escutar Larrea relembando um característico e jocoso fragmento do livro de um viajante americano, representante de Lincoln na América do Sul, Ephraim George Squier, autor de *Peru: incidents of travel and exploration in the land of the Incas* (1877), o cubista lituano-francês reconhece a curiosa aventura do arrieiro e dos condores. A estória, diz Larrea, culmina com uma deliciosa carta do pastor; mas, ainda que apreciasse a tal carta, não foi isso o que mais chamou a atenção de Lipchitz. Ele ficou profundamente impressionado pelo acontecimento ali descrito, um costume antigo, provavelmente, de amarrar ou costurar um condor no dorso de um touro. E de tal modo se impressionou com o episódio que imediatamente sentiu a necessidade de abordá-lo, escultoricamente, na sua peça *O touro e o condor* (1932), que se conserva na Tate Gallery, de Londres. Quer dizer que, como explica o próprio Larrea, “esse motivo parece traduzir, em um plano simbólico, uma realidade inconsciente que nele se encontrou como em um espelho”.⁶ O condor, ainda amarrado, era capaz de produzir novas situações e convocar o antigo ou ancestral, com alto teor de inconformismo. Eis, portanto, a gênese de uma série de trabalhos de Lipchitz, durante a guerra, centrados na figura de Prometeu, o deus que não exatamente rouba o fogo, mas produz a luz, e o abutre, que lhe devora o fígado.

A percepção dessa história quíchua por parte de Lipchitz guarda sintomática relação com a leitura de Roger Caillois, quem, em seus ensaios sobre psicastenia, dissocia função de sociedade, tema central de *O mito e o homem* (1938), mas que também se vincula à sua leitura da sociedade latino-americana, a qual deixaria marcas, entre outros, em Sarduy e sua teoria da metamorfose incessante. Tanto Caillois quanto Bataille, cujo comentário à conferência perdida de Caillois chegou, no entanto, até nós, acompanhavam naquele momento o curso de Alexandre Kojève sobre Hegel. As ideias de Bataille muito devem às lições hegelianas do filósofo russo. Lembremos que, para o mestre Kojève, o desejo humano devia se voltar sempre a outro desejo. “Para que haja Desejo humano é indispensável que haja, acima de tudo, uma pluralidade de Desejos (animais)”;⁷ ou em outras palavras, para que a realidade humana possa se constituir no interior da realidade animal, é necessário que essa realidade seja essencialmente múltipla.⁸ O desejo humano,

⁶ Cf. LARREA. *Orbe*, p. 256-257.

⁷ KOJÈVE. *La dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*, p. 13.

⁸ “El hombre no puede, en consecuencia, aparecer sobre la tierra sino en el seno de un rebaño. Por eso la realidad humana sólo puede ser social. Mas para que el rebaño devenga una sociedad, la sola multiplicidad de Deseos no basta; es necesario aún que los Deseos de cada uno de los miembros del rebaño conduzcan – o puedan conducir – a los Deseos de los otros miembros. Si la realidad humana es una realidad social, la sociedad sólo es humana en tanto que conjunto de Deseos que se desean mutuamente como Deseos. El Deseo humano, o mejor, antropológico, que constituye un individuo libre e histórico consciente de su individualidad, de su libertad, de su historia y, finalmente, de su historicidad, el Deseo antropológico, difiere pues del Deseo animal (que constituye un ser natural, sólo viviente y que no tiene más sentimiento que el de su vida) por el hecho de que se dirige no hacia un objeto real, ‘positivo’, dado, sino sobre otro Deseo” (KOJÈVE. *La dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*, p. 14).

aliás, tende a se satisfazer por meio de uma ação negadora, quer dizer, transformadora e assimiladora, em suma, antropófaga. O homem se alimenta de desejos, assim como o animal se alimenta de matérias. E o eu humano, realizado pela satisfação ativa desses desejos humanos, é função de seu alimento, tanto quanto o corpo do animal é produto do seu.⁹

Desejar o desejo de outro é, então, em última instância, desejar que o valor que o sujeito “representa” seja o valor desejado por esse outro, e como explicará Lacan no seu seminário sobre a Ética, essa Coisa desejada está justamente no meio de todo o restante, no sentido de ficar sempre excluída da simbolização. Mas esse Outro pré-histórico, impossível de esquecer, completamente alheio ao sujeito, ainda que localizado no seu próprio centro, é algo que, no nível do inconsciente, somente uma representação representa. Ou nas palavras de Kojève: o sujeito quer que o outro reconheça seu valor próprio, como valor autônomo, de tal sorte que todo desejo humano, antropogênico, realiza-se em função de um desejo de “reconhecimento” e, nesse sentido, falar, hegelianamente, da origem da autoconsciência implica, necessariamente, falar de uma luta intransigente pelo reconhecimento. Mesmo assim, há ali uma luta sem concessões, até a morte, que, paradoxalmente, deve se deter aquém da própria morte. Por um motivo muito simples: os mortos não pagam dívidas.¹⁰

Trocando em miúdos, se o ser humano somente se forma *em e* através da luta, como uma relação entre o Amo e um Escravo, a realização e revelação progressivas desse ser não podem se efetivar senão em função dessa relação fundamental.¹¹ Ora, nesse cenário pós-histórico, somente o escravo pode transformar o mundo que o prende na servidão. Mas esse trabalho não o libera sozinho, porque, ao transformar o mundo por

⁹ “Para que el hombre sea verdaderamente humano, para que difiera esencial y realmente del animal, hace falta que su Deseo humano prevalezca efectivamente en él sobre su Deseo animal. Pero todo Deseo es deseo de un valor. El valor supremo para un animal es su vida animal. Todos los Deseos del animal son en última instancia una función del deseo que tiene de conservar su vida. El Deseo humano debe superar ese deseo de conservación. Dicho de otro modo, el hombre no se ‘considera’ humano si no arriesga su vida (animal) en función de su Deseo humano. Es en y por ese riesgo que la realidad humana se crea y se revela en tanto que realidad; es en y por ese riesgo que ella se ‘reconoce’, es decir, se muestra, se verifica, efectúa sus pruebas en tanto que esencialmente diferente de la realidad animal, natural” (KOJÈVE. *La dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*, p. 14).

¹⁰ “El sobreviviente, al no poder ser ‘reconocido’ por el muerto, no puede realizarse y revelarse en su humanidad. Para que el ser humano pueda realizarse y revelarse en tanto que Autoconciencia no basta entonces que la realidad humana nascente sea múltiple. Es necesario aún que esa multiplicidad, esa ‘sociedad’, implique dos comportamientos humanos o antropógenos esencialmente diferentes” (KOJÈVE. *La dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*, p. 15-16).

¹¹ “Si el hombre sólo es su devenir, si su ser humano en el espacio es su ser en el tiempo o en tanto que tiempo, si la realidad humana revelada no es otra cosa que la historia universal, esa historia debe ser la historia de la interacción entre Tiranía y Esclavitud: la ‘dialéctica’ histórica es la ‘dialéctica’ del Amo y del Esclavo. Pero si la oposición de la ‘tesis’ y de la ‘antítesis’ no tiene sentido sino en el interior de la conciliación por la ‘síntesis’, si la historia en el sentido estricto de la palabra tiene necesariamente un punto final, si el hombre que deviene debe culminar en el hombre devenido, si el Deseo debe culminar en la satisfacción, si la ciencia del hombre debe tener el valor de una verdad definida y universalmente válida, la interacción del Amo y del Esclavo debe por fin culminar en su ‘supresión dialéctica” (KOJÈVE. *La dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*, p. 16-17).

meio do trabalho, o escravo transforma a si mesmo e gera as novas condições objetivas que lhe permitem retomar a luta liberadora, em busca do reconhecimento, luta que antes ele recusara por temor à morte. E assim “todo trabalho servil não realiza a vontade do Amo, senão aquela – inconsciente na sua origem – do Escravo que, finalmente, triunfa lá onde o Amo, necessariamente, fracassa”.¹² Nessa dialética de Kant com Sade, como a chamaria Lacan, que é também, de certo modo, uma luta por soberanias nacionais, entre a Alemanha (Kant) e a França (Sade), é a consciência, no princípio dependente e servil, a que revela, em última instância, o ideal da consciência autônoma, e em consequência, sua indelével verdade.

Há, então, uma clara diferença entre história humana e evolução biológica. Para Kojève, conservar-se, enquanto humanos, como negação é recordar o que fomos ao nos tornarmos radicalmente outros. É pela memória histórica, portanto, que a identidade do homem se conserva, através do tempo, a despeito de todas as autonegações cometidas, de modo que ela se realiza como integração de um passado absolutamente contraditório. Como consequência, a história (a fábula) é sempre uma tradição desejada, e toda história real se manifesta, a rigor, como uma historiografia (uma ficção): não existe história sem memória histórica consciente e vivida, o que equivale a postular que o ser real concreto é duas coisas ao mesmo tempo: é identidade e negatividade. Não é somente um Ser-estático-dado, feito de espaço e natureza, mas sim um devir de tempo e história. Não é apenas identidade-ou-igualdade-consigo-mesmo, senão um Ser-outro, ou negação de si mesmo como dado, e então, criação de si como algo diferente do dado.

Consciente dessa dialética entre o amo e o escravo, ao escutar a conferência de Caillois sobre as sociedades animais, Bataille conclui que a tarefa de uma sociologia sagrada consistiria em isolar o nó complexo e móvel constituído pelas coisas sagradas, sejam elas ascendentes ou descendentes;¹³ e poucos meses mais tarde, em abril de 1938, Bataille admitiria, em consonância com Caillois, e seguindo, mais uma vez, a lição de Durkheim, que o fato social é algo diferente da soma das ações individuais. Ele representa a sociedade “como um campo de forças cuja passagem pode ser, certamente, revelada em nós, mas de forças, em todo caso, exteriores às necessidades e à vontade consciente de cada indivíduo”. E isso lhe serve para estabelecer uma gradação dos seres, do átomo à molécula, da formação polimolecular à formação de micelas, até ascender da célula ao organismo e dali à sociedade. Portanto, a sociologia sagrada seria mais um dos capítulos, a rigor, o derradeiro, da ontologia compósita, i.e., ela seria o estudo dos seres complexos aos quais ficou reduzida a ontologia ou filosofia.¹⁴

¹² KOJÈVE. *La dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*, p. 36, tradução minha.

¹³ HOLLIER. *Le Collège de Sociologie*: 1937-1939, p. 93.

¹⁴ “Las composiciones son diferentes de la suma de los componentes, en tanto hay un movimiento de conjunto que los reúne. Es este movimiento de conjunto el que desaparece, y desaparece solo, en nuestra muerte. Si están de acuerdo conmigo, no cabría ya hablar de la vida como principio. Tampoco cabría ubicar tal forma de la vida, por ejemplo la vida humana, en el mismo plano que los procesos celulares a los que parece posible reducirla. La existencia cambiaría de naturaleza cada vez que pasa de un plano de composición al plano de composición superior. Esto viene a expresar que la molécula compuesta de átomos constituiría una realidad inconcebible para un espíritu que no conociera más que átomos, porque la molécula agrega a los átomos el *movimiento de conjunto* molecular. De grado en grado,

SIGNIFICANTE ZERO

A liberdade decorrente desse divórcio entre estrutura e função, embora prevista pela vanguarda (Duchamp dizia que o *ready-made*, *ça será sacré parce que choisi*), é claramente pós-estruturalista, pois antecipa ideias que leríamos mais tarde em textos de Derrida, como *A escrita e a diferença*, “Ulisses gramófono”, “Nombre de oui” ou “Nietzsche e a máquina”, para não falar de *Mil platôs*, de Deleuze. O pioneiro Bataille intuiu, nessa linha de análise, que o miolo da estrutura, a qual, além do mais, ele identifica, heideggerianamente, com a existência, está vazio. É um significante zero. O exemplo das seitas, tema que seria trabalhado por Caillois,¹⁵ é, por si só, eloquente. Bataille lembra que, na Idade Média, o que ele denominava “movimento funcional” correspondia às corporações, aos corpos de ofício. Tratava-se de organizações que tinham um caráter de totalidade. Não se reduziam unicamente à sua atividade específica. Constituíam verdadeiras existências, que gravitavam ao redor de um centro sagrado análogo aos da sociedade global. Podiam ter um santuário, um padroeiro sagrado, um santo, e até cerimônias de caráter litúrgico, mas não se distinguiram claramente das sociedades secretas ou das confrarias. Esse caráter *existencial* dos corpos de ofício desapareceu à medida que avolumou sua importância na sociedade. Na realidade, as

de composición en composición más compleja, es posible llegar a la sociedad y mostrar que la operación que consistiría en no ver un hecho social exterior a los individuos sería tan absurda como no ver un hecho molecular exterior a los átomos. Es cierto que este punto de vista pertenece todavía a la teoría de la ciencia y no a la ciencia misma, pero cómo olvidar que, en la senda de esta teoría, la ciencia ha encontrado un conjunto de realizaciones de una importancia capital. En último lugar, me parece útil recordar aquí que los más recientes trabajos sobre las micelas – las micelas son conjuntos de formación premolecular inferiores a las células – podrían encontrarse en el punto de derribar el muro que separaba el mundo orgánico del inorgánico, la vida de la presunta materia inerte. Las micelas, en efecto, serían de peso constante, como las moléculas o los átomos, aunque se reproducirían como las células. De un extremo al otro de las formas naturales de la existencia, los seres se producirían entonces como composiciones de elementos más simples, y la sociología no sería sino uno de los capítulos, exactamente el capítulo final, de la ontología compuesta, del estudio de los seres compuestos a los cuales se reduciría el estudio del ser – es decir, en otros términos, la filosofía” (BATAILLE. *La sociología sagrada del mundo contemporáneo*, p. 23-26).

¹⁵ Caillois afirma, em *Fisiologia de Leviatán*, que, quanto mais compacta for a sociedade, aquilo que Deleuze chamaria “sociedade de controle”, tanto maior é o perigo que a ameaça. “Cuando todo está en ella constituido para estremecerse al llamado de una sola voz y para que una sacudida se comunique en seguida por todas partes, hay la seguridad de que el aparato que permite transmisiones tan rápidas y una cohesión tan perfecta sólo sirve para volver a esas masas más masas todavía. Ya no se parecen ni a las bestias, que por lo menos puede guiar el instinto, sino a la materia inerte, cuyo destino es poco más, cuando sale de su inmovilidad, que aplastar antes de ser aplastada. La formación de una selección supone el firme propósito de escapar a la fatalidad de tal universo. No se ve nada que pueda, sin ruptura brutal con él, darse la tarea de dominar suficientemente las leyes que lo rigen para convertir sus arrastres en inofensivos y aun bienhechores. Si es posible gobernar las energías vírgenes de la sociedad como las fuerza de la naturaleza, sólo lograrán esta doma los seres que habrán sabido ponerse antes fuera de su alcance. Hay que romper con la sociedad para oponerle una de nuevo género, sin pasado ni raíz, ni lazos de ninguna clase. Despojados así de ambiciones terrestres y muy ocupados en establecer un poder puro para mantenerlas dentro de justos límites, más unidos por su misión que los que los rodean por su codicia o su historia, pueden formar mediante su comunión un medio más fuerte que aquel del cual se separaron y capaz de obligarlo al respeto, quizá a la imitación” (CAILLOIS. *La comunión de los fuertes*, p. 15).

corporações, tomando seus temas essenciais da sociedade global, reconheciam seu caráter subordinado, conforme sua ação tornava-se cada vez mais funcional à nova sociedade. Mas, ao deixarem de reconhecer seu caráter subordinado e se mostrarem como entes autônomos, esses corpos de ofício passaram a confundir a função com a existência, fazendo entrar a vida do homem na economia, o que equivale a postular o reino da servidão voluntária.¹⁶

A TEOLOGIA

A leitura kojeviana de Hegel teve imediata recepção na América Latina, em particular, no círculo filosófico liderado, em Buenos Aires, por Carlos Astrada, discípulo direto de Heidegger. Em busca de uma linguagem para a *aluviação zoológica* que invadira a *polis*, Andrés Mercado Vera resenha o livro de Kojève, no início de 1949, para os *Cuadernos de Filosofía*, levando as águas do debate para uma filosofia da pessoa, algo que Luigi Pareyson, pioneiro do *pensiero debole*, ensaiava, a essas alturas, na sua cadeira em Mendoza. Mercado Vera argumenta que, diferentemente do animal, da planta ou da coisa inorgânica, o ser humano não é um simples exemplar de uma espécie, mas um ser único que difere essencialmente de todos os outros homens. Mais ainda: essa individualidade aparece como realização ativa do desejo especificamente humano de reconhecimento, uma vez que “a Individualidade revela a Totalidade desde que implique Identidade; a Liberdade manifesta a Totalidade desde que implique Negatividade; a Historicidade é a aparição da Totalidade enquanto tal”.¹⁷ Mercado Vera admite, assim, com Kojève, que Hegel parte da tradição antropológica judaico-cristã, ainda que lhe recrimine o fazer de forma radicalmente laicizada ou ateia. Se a liberdade é negatividade e se a negatividade é tão somente nada e morte, “não há liberdade sem morte e somente um ser mortal pode ser livre”.¹⁸ É essa a cena originária da “violência política” da Argentina dos anos 1970? Em todo o caso é também o ponto de partida da leitura de Bataille, ainda que, no seu caso, o mais relevante seja, no entanto, a ateologia. O sociólogo sagrado destaca que, segundo Hegel, o ser dialético é, necessariamente, temporal e finito. Isso quer dizer que somente a morte garante a existência de um ser espiritual ou dialético, no sentido hegeliano. Se o *animal* que constitui o ser natural do homem não morresse, mais ainda, se o homem não tivesse a morte em si como fonte de sua angústia,

¹⁶ “En realidad, tomando sus temas de existencia esenciales de la sociedad global, las corporaciones reconocían su carácter subordinado en tanto que su acción era funcional; pero, al mismo tiempo, participaban mediante sus emblemas y fiestas en la existencia total de la sociedad, en su movimiento de conjunto. Los cuerpos de oficio que siguieron a las corporaciones dejaron de admitir su carácter subordinado. Dejaron de reconocer realidad a la existencia de conjunto para la cual trabajaban. No me inscribo en las filas reaccionarias, ni hago aquí una apología del pasado, sino que me atengo a representar el déficit lamentable de esta evolución. Por el hecho de que los trabajadores (...) dejaban de reconocer su subordinación a una realidad exterior a su trabajo, convertían al trabajador en el fin de la actividad humana, y no sólo al trabajador sino al trabajo mismo. En otros términos: confundían la función con la existencia. Hacían entrar la vida humana en el reino de la economía, lo que equivale a decir en el reino de la servidumbre” (BATAILLE. *La sociología sagrada del mundo contemporáneo*, p. 44-47).

¹⁷ MERCADO VERA. El proceso dialéctico de la fenomenología, p. 94.

¹⁸ MERCADO VERA. El proceso dialéctico de la fenomenología, p. 95

tanto mais profunda quanto mais desejada, não haveria homem, nem liberdade, história ou indivíduo. Dito de outro modo, se o homem se satisfaz com aquilo mesmo que o amedronta, se ele é um ser idêntico a si mesmo que põe seu ser em jogo, o homem é então, de fato, um Homem: separa-se do animal. Daí para frente não será mais como uma pedra, um dado imutável, um fetiche do número, pois leva consigo a negatividade; e a força, a violência mesma da negatividade, lançam-no no movimento incessante da história, que o transforma, fazendo com que somente através do tempo ele realize a totalidade do real concreto.¹⁹

Segue-se daí que o mundo é uma pantomima cósmica e Deus, um mímico dadá, um farsante. Tal como pensam Kojève-Bataille, o homem não é alguém que nega a natureza, mas, acima de tudo, um animal, quer dizer, a própria coisa negada: não pode, pois, negar a natureza, sem se negar a si próprio. Mas há mais ainda, nessa negatividade. Para Bataille, de fato, o homem revelou e fundou sua verdade humana através do sacrifício, porque no sacrifício ele destruiu, em si mesmo, o animal, deixando subsistir deste e de si mesmo apenas a verdade não corporal descrita por Hegel, quem faz do homem – segundo a expressão de Heidegger – um ser para a morte ou – segundo a expressão do próprio Kojève – “a morte que vive uma vida humana”.²⁰ Mas essa possibilidade do impossível lança o homem na consistência espetacular da simulação (e da acumulação), pois, antecipando o tema situacionista de Guy Debord, ou mesmo a posição pós-moderna de Baudrillard, Bataille afirma que “esta dificuldade faz ver a necessidade do *espetáculo* ou, em geral, da *representação*, sem cuja presença diante da morte poderíamos permanecer estranhos, ignorantes, como parece ser o caso dos animais”.²¹

Observe-se que a autonomia estética não é para Bataille, como era para Kant, uma estrita separação entre as esferas da arte, da moral e da ciência, mas uma estratégia graças à qual o sentido do sacrifício ritual associa-se, uma vez satisfeitas suas necessidades de animal, à conduta do homem, criando assim um curioso paradoxo, fortemente anacrônico: o de que o homem difere do ser natural que, no entanto, ele ainda é. Desse ponto teórico deriva boa parte do pensamento francês do pós-guerra: Caillois, Blanchot, Foucault e Derrida.

OIKONOMIA

Pois bem, Bataille argumentava que, ao confundir a função com a existência, as antigas corporações fizeram com que a vida humana entrasse no campo da economia, o que equivale a dizer que o homem penetrou irreversivelmente no domínio da servidão. Em outras palavras, ao tornar cada vez mais tênue a linha que separa a vida humana da *oikonomia*, como mais tarde teorizaria um kojéviano como Agamben, separava-se, de fato, o homem do animal, mas, ao mesmo tempo, um passa a ser confundido com o outro. Esquece-se então que o homem não é existência-empírica e necessidade, ou seja, instinto, mas, pelo contrário, ele é ação e liberdade, ou seja, instituição. O homem moderno quer

¹⁹ BATAILLE. Hegel, la muerte y el sacrificio. Traduzido em Córdoba, em 1968, o texto repercute imediatamente no pensamento de Oscar del Barco, ver “El silencio sobre Bataille”, p. 14-15.

²⁰ BATAILLE. Hegel, la muerte y el sacrificio, p. 41, tradução minha.

²¹ BATAILLE. Hegel, la muerte y el sacrificio, p. 43, tradução minha.

ser diferente do que é (daí a questão da negatividade), ainda quando permaneça como ele é (fiel à questão da identidade). Em outras palavras, ele quer se identificar com o outro, mesmo se discriminando dele mesmo, o que significa, ao mesmo tempo, ser (e revelar discursivamente) tanto o que ele é, quanto o que ele não é, de tal modo que o ser que nega, dialeticamente, o real dado, conserva-o, no entanto, como negado, ou seja, não como o eu ideal, mas como o ideal do eu. Ao ser consciente do que nega, o sujeito deve também ser consciente de si, consciente de sua mera consistência enquanto semblante, na medida em que o ser idêntico apenas existe em si, através das relações de diferença que o encadeiam ao restante dos seres idênticos no mundo. Segue-se um axioma neoliberal: o homem não existe para si, como os outros também não existem para ele.

Essa postulação de uma dimensão pós-histórica, baseada no desejo de reconhecimento e, em última análise, no desejo de um desejo, equivale a afirmar que o real-objetivo aparece não apenas como animal, mas também como indivíduo livre, temporal ou mortal. Ora, Bataille compreende assim não apenas a ambivalência de todo valor, de todo desejo, mas também adota, na sua teoria, a premissa básica de Kojève, quer dizer, que a atitude humana com relação à linguagem e à sociedade é, no mínimo, equívoca, já que é sempre atravessada por uma intenção humana de domínio sobre o animal e assim o instrumental adquire a consistência de uma imagem.

Numa perspectiva historicista, esse debate ajudaria a esclarecer duas leituras tão antagônicas, embora contemporâneas, como são as que Borges e Martínez Estrada, de um lado, e Astrada, de outro, dedicam a *Martín Fierro*. Mas gostaria de me colocar, entretanto, numa posição filológica. Um poema bem posterior, dos anos de exceção pós-histórica, “Animalaccio”, de Roberto Echavarren, poderá nos ajudar a isolar esse ponto vertiginoso de *ananutonomia* pós-sacra, cuja genealogia estou aqui traçando. Sabemos que Leonardo da Vinci compôs uma estranha peça, documentada por Vasari já em 1568, representando uma cabeça de Medusa, com a cabeleira formada por serpentes e alimárias. Acredita-se que com essa figura (que o pai de Leonardo chamava *animalaccio*) quis o artista retratar os esquivos efébo que o atraíram. Caravaggio copia seu gesto em 1597 e também faz uma cabeça de Medusa com serpentes. A Medusa é descendente da Górgona e simboliza os indizíveis avatares da história. É o imprevisível ou, ainda mais, o impossível de representar, o insustentável de ver. É antiprosopopáica (não podemos ver seu rosto, como lembra Agamben em *O que resta de Auschwitz*) e, ainda que monstruosa, ela fala (o próprio Agamben copia, na epígrafe de *Infância e história*, a ideia de Leonardo de que “onde há voz, há corpo”, que o mesmo autor reinterpreta, em outros escritos, como conflito entre uma poética da linguagem e uma poética da voz). Também, no poema de Echavarren, a voz amorfa produz uma epifania, mas, diferentemente da lógica modernista da aparição, que a seu modo organiza o sem-sentido da vida,²² a imagem monstruosa,

²² Recordemos, por exemplo, “Aparición urbana”, de *Persuasión de los días* (1942), de Oliverio Girondo: “¿Surgió de bajo tierra? / ¿Se desprendió del cielo? / Estaba entre los ruidos, / herido, / malherido, / inmóvil, / en silencio, / hincado / ante la tarde, / ante lo inevitable, / las venas adheridas / al espanto, / al asfalto, / con sus crenchas / caídas, / con sus ojos de santo, / todo, todo desnudo, / casi azul, de tan blanco. / Hablaban de un caballo. / Yo creo que era un ángel”. Delfina Muschietti interpreta esses poemas como ruínas arqueológicas sobre as que se funda a língua anamítica de *En la masmédula*.

que assalta a cotidianidade contemporânea, impõe-se ao leitor como um vazio biopolítico. Em *Lecciones para una liebre muerta*, de Mario Bellatin, o narrador também admite ver a realidade sob outro ponto de vista, “una manera que poderia chamar externa” e que provoca “a iminente aparição de uma situação anormal”.²³

¿Estaba vivo? Vivía sin muerte. Era un dios
al desquiciarnos mientras acatamos su mandato.
Después entró la lagartija.
Al joven del laúd se le arrugó el pelo
aunque conserva allí una flor;
hombro liso descubre impúdica camisa
a manera de toga, crispado,
todavía ofreciendo desnudez;
el entrecejo se comba, ventanuco de Borromini.
Furor construendi constriñe hasta el dolor
al niño ultimado por sorpresa.
Lagarto: condición vivificante,
muerde la estampa mordiendo la cola.
Tras hojas: cabellera de serpientes,
nido, *Animalaccio* por el padre de Leonardo
vendido al Duque de Milán. Faltabas tú, faltaba yo.
Hubo que pellizcar. Diste con ganas.
Se contrajo súbito desdén transformado en alarma
antes de furia. Estiró las patas
bajo el golpe del arco voltaico.
Rozó el dedo cuando cogía una flor.
El decapitado torció una mueca elíptica, extrema.
Un halo arriba, a los costados:
gorgona en el escudo ¿para atacar a quién?
¿para defender a quién?
Perseo decapitó a Medusa;
Dalila cortó el pelo de Sansón;
Judit segó la cabeza de Holofernes
– una sirvienta vieja, de perfil,
ojos desorbitados, esperaba la caída del regalo
en el regazo. David decapitó a Goliat;
lo exhibió al pueblo en guerra.
Absalón se colgó de los cabellos
hasta que una lanza le atravesó la espalda.
Perseo trajo un espejo
Caravaggio pintó la mueca de la máscara;

²³ BELLATIN. *Lecciones para una liebre muerta*, p. 59.

abotagado, idéntico, Goliat a Holofernes.
 El tañedor dejó de mirar venciendo;
 la hoja le sajó la cara;
 él cruzó de fierros a Pietro de Cortona.
 Aferrado a los cuernos, riente,
 Bautista perdió la cabeza por Salomé.
 Pintó chorros de sangre bajando del escudo.
 Matar o morir: o quedarse en libertad
 de muerte, prodigio del vivo.
 Raspo el cuerpo con un cepillo; gira en las tripas
 pistón de barco, ojo de buey, oro por ojo.
 ¿Está en un burdel digno? Vapores.
 No ve a nadie. En la calle había muchos.
 En veinte minutos veintidós años.
 ¿Demasiado tarde? Juntos ¿siempre, cuándo?
 ¿Un premio mayor? Cierro los ojos.
 ¿Por qué me hiciste lo que hiciste?
 El único hombre que sabe la verdad
 no es ni tú ni yo.

Echavarren adota certa dicção proliferante, em busca de um centro esquivo, localizado no mais absoluto exterior da escritura, apropriando-se de uma tradição indo-americana, como a chamaria Mariátegui, que passa também pela reivindicação arquitetônica neobarroca, tão egípcia quanto o espaço de Bartleby, e que caracterizou os projetos inclusivos dos anos 1930 (Martín Noel, Ángel Guido, Flávio de Carvalho, Oswald de Andrade), os mesmos que foram suspensos com a chegada do funcionalismo. É a Coisa, *das Ding*, o objeto (*a*) como resto na cultura. A sintaxe obsessiva do poema trata, em vão, de ordenar um mundo sem sentido, atestado de objetos sem mais representação que sua própria funcionalidade. Em “Animalaccio” – o anjo da história –, recorta-se assim na zona híbrida (“¿Estaba vivo? Vivía sin muerte”) que é quase um eco da “Aparición”, de Gironde (“¿Surgió de bajo tierra? / ¿Se desprendió del cielo?”), eco que configura o miolo vazio da máquina antropológica, no qual a linguagem poética se mistura à coloquial, com tão evidentes quanto inevitáveis saltos de registro, que, ao mesmo tempo, assinalam incontornáveis montagens de tempos descontínuos.

La sangre va del filo al agua,
rimmel, desvío paralelo,
 de neón sobre pared sin luz;
 articular una manera
 – ¿concedido a quién, a todos?
 Algo se deja rozar al decirse
 hasta volverse a vivir de casi invisible manera.
 Gira un momento la esquirra de un trompo
 donde nada está. Al mirarte el parabrisas

sacudió un montaje montañoso.
 El hecho tiene alas tan cortas o largas
 como si anticipara un peculiar patrón:
 andar a pie, andar descalzo
 sobre pasto grava arena macadam.
 Dónde bajar, y cuándo.
 La muchacha en bicicleta
 cayó delante del coche
 (no era tuyo: era un Fiat).
 La rueda paró contra su pecho;
 casi le sangra la garganta.
 Entramos a un inmueble
 Frente al faro-fortaleza de La Barra; un cura dice:
 “son las ocho y media de la noche si no ha parado el reloj”.
 También es la una y media de la tarde
 según la luz ya dentro de la iglesia.
 Termina – empieza – alguna cosa.
 Una experiencia se suelda con otra
 pero no se confunde – fruto de un compromiso
 particular; no repetir es la consigna
 para seguir investigando donde el camino se interrumpe.

Eduardo Milan observou que, no corpo hermético da escritura de *Animalaccio*, o coloquial se introduz como um enxerto que produz momentaneamente uma troca de pele, uma metamorfose, uma antropogênese, aquilo que o crítico chama o mundo objetivo-real, e assim o universo dos objetos define-se agora pelo desejo que o nomeia e não por uma lógica implantada antes do desejo.²⁴ Ainda que imposta pelo desejo de um desejo, ela permanece, no entanto, feita um enigma.²⁵ É, sem dúvida, escritura de invenção, mas muito distante da ambição científica ou adâmica de Octavio Paz ou do primeiro Haroldo de Campos. A escrita de *Animalaccio* aceita a desarticulação do real como um irreversível dado de fato. Como um acontecimento.

Otra siesta habrá de revelar
 lo que otros escondieron o mostraron
 pero no supimos describir; a veces sucedió

²⁴ MILAN. *Animalaccio*: animal iluminado, p. 48-49.

²⁵ Aquilo que a Esfinge propunha não era simplesmente algo cujo significado está escondido e velado atrás do significante “enigmático”, mas um dizer no qual a fratura original da presença era aludida no paradoxo de uma palavra que se aproxima do seu objeto, mantendo-o indefinidamente a distancia. O á’ívòð do á’íviãîá não é apenas escuridão, mas um modo mais original de dizer. Como o labirinto, como a Górgona, como a Esfinge que o prefere, o enigma pertence, de fato, à esfera do apotropaico, quer dizer, uma potência protetora que recusa o inquietante atraindo-o e assumindo-o dentro de si. A trilha de dança do labirinto, que conduz ao coração daquilo do qual mantém distância, é o modelo desta em relação com o inquietante que se expressa no enigma. Cf. AGAMBEN. *Estancias: la palabra y el fantasma en la cultura occidental*, p. 233.

aunque no durara. Los signos multiplican
nunca cabal conocimiento impedido
por circunstancia dilatoria: pocos años, poca plata.
Así Gatsby o Stahr contemplan la langosta
expuesta en la vitrina de un café.²⁶

Nesse ponto vertiginoso de anautonomia, resgatar então a alteridade e praticar a heterologia equivale, em suma, a suspender a obra humana, reconquistando essa *inoperosidade* (Nancy, Blanchot, Agamben), na qual o homem, finalmente, contempla a si próprio, enquanto negatividade sem amarras. Há, portanto, mesmo quando pareça distante ou simulando mero disparate, algo em comum entre o *Agnus Dei*, de Francisco de Zurbarán, as narrativas quíchuas da raposa e o condor, junto ao Prometeu devorado pelo abutre de Lipchitz, o *Happening para um javali defunto*, de Roberto Jacoby, o *Animalaccio*, de Roberto Echavarren, as *Lecciones para una liebre muerta*, de Mario Bellatin ou os urubus de *Bandeira branca* (2010), a obra de Nuno Ramos. Esta última instalação, em particular, foi exposta na última Bienal de São Paulo, porém, só durante duas semanas, já que um movimento ambientalista decidiu pedir a liberação dos animais ali retidos. (Os bichos, mesmo sendo devolvidos ao Parque dos Falcões, conquistaram, no entanto, notoriedade pública e passaram a ser conhecidos pelos seus nomes: Lodo, Carniça e Sujeira²⁷). Ainda mais: a instalação de Nuno Ramos teve uma particularidade. Declinando usar o espaço costumeiro, os nichos espalhados pelos diversos andares da Bienal, que são vestígios de sua origem de feira, os *stands* das diversas nações abrigadas pela grande exposição modernista universal, Ramos instalou os gaviões no vão central da escada helicoidal, separados do restante do edifício por uma rede preta, que neutralizava e sombreava ainda mais, se possível, a imponente arquitetura de Niemeyer. Quer dizer que *Bandeira branca* se instalava no vazio, no *vão*, na abertura a tudo que fosse possível. O significante *vão*, além de se referir ao espaço de uma porta, é uma palavra antiga em todos os idiomas românicos. Corominas registra um uso, em Gonzalo de Berceo, segundo o qual o lobo, encarregado de repartir a carne do touro, reserva para si a rês morta e aberta, esfolada, sob pretexto de ela ser *vã* e oca e, portanto, mais saborosa. Com a rede preta, a função arquitetônica originária é suspensa e logo se

²⁶ ECHAVARREN. *Animalaccio*, p. 57-59.

²⁷ O comportamento da curadoria foi emblematicamente cínico. Tendo convocado uma bienal em torno da questão de arte e política, ela consente a instalação de Nuno Ramos, previamente exposta no Centro Cultural Banco do Brasil, de Brasília, em 2008. Quando abre a Bienal paulista, no final de setembro de 2010, ambientalista protestam e grafitam “Libertem as aves”. O Instituto do Meio Ambiente revoga a autorização concedida para que os animais, criados em cativeiro, fossem exibidos no pavilhão da Bienal e, no início de outubro, os bichos são trasladados para a reserva zoológica de Sergipe, em Itabaiana. Mais cínico é talvez o caso da proibição de Roberto Jacoby. Amparada em decisão judicial, que impede manifestação proselitista em edifício público, a Bienal cancela a instalação de Jacoby, que incluía uma hipotética brigada argentina pró-Dilma, que, além do mais, era vista retratada com um chapéu de cangaceira nordestina. No entanto, duas semanas antes de terminar a Bienal, e várias depois das eleições, quer dizer, quando seu impacto político era já quase nulo, i.e., *vão*, a curadoria decide reinstalar a obra, já domesticada, como peça de museu, como parque zoológico. Vaidade da mediação curatorial.

desvanece, assim como a instalação de Ramos desconstrói, nos fatos, a sólida hierarquia dos seres, persuadindo-nos do certo diagnóstico agambeniano de que é, na filologia, e não na historiografia, que deve se buscar o modelo de uma concepção da história que, liberada da cronologia, quer dizer, assumindo o anacronismo, seja, ao mesmo tempo, uma liberação do mito de seu arquetípico isolamento.²⁸ Não há imagem do corpo sem imaginação da sua abertura, simplesmente porque, sem espelho, não há agressividade e sem ela também não há espelho, ou seja, cultura.²⁹ Voltemos ao que dizia Larrea: o condor e o touro – quer dizer, o *animalaccio* – parecem traduzir, no plano simbólico, uma imagem inconsciente que ali se encontrou como em um espelho. Nesse sentido, talvez aquilo que reúna todas essas manifestações seja a frase que Bataille, aluno de Kojève, anota no seu caderno, em maio de 1934, em um momento das aulas: “Pas de *Vermittlung* chez les termites”:³⁰ não há mediação entre as parasitas. Não há dialética da natureza.

R É S U M É

L´animal c’est le support d’une identification à un autrui non humain très largement déterminé par les choix ontologiques que on reçoit pour vrais dans la propre culture et donc il y a autant de traitements des animaux qu’il y a de traitements des humains. L’objet de notre étude sera l’œuvre de Roberto Echavarren et de Nuno Ramos.

M O T S - C L É S

Poésie, zoomorphisme, abjection

R E F E R Ê N C I A S

AGAMBEN, Giorgio. *Estancias*. La palabra y el fantasma en la cultura occidental. Trad. Tomás Segovia. Valencia: Pre-Textos, 2001.

AGAMBEN, Giorgio. *Infancia e historia*. Destrucción de la experiencia y origen de la historia. Trad. Silvio Mattoni. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2001

AGAMBEN, Giorgio. *Lo abierto*: el hombre y el animal. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. *Nudità*. Roma: Nottetempo, 2009.

BARCO, Oscar del. El silencio sobre Bataille. *Los Libros*, Buenos Aires, n. 9, p. 14-15, jul. 1970.

²⁸ AGAMBEN. *Infancia e historia*. Destrucción de la experiencia y origen de la historia, p. 209.

²⁹ Ver, entre outros, LACAN. L’agressivité en psychanalyse; DIDI-HUBERMAN. *Venus rajada*. Desnudez, sueño, crueldad, p.103-117; AGAMBEN. *Lo abierto*: el hombre y el animal; e AGAMBEN. *Nudità*.

³⁰ HOLLIER. *Le Collège de Sociologie*: 1937-1939, p. 86.

- BATAILLE, Georges. Hegel, la muerte y el sacrificio. In: _____. *Las lágrimas de Eros*. Buenos Aires: Lunaria, 2003. p. 31-50.
- BATAILLE, Georges *La sociología sagrada del mundo contemporáneo*. Trad. Lucas Bidon-Chanal. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006.
- BELLATIN, Mario. *Lecciones para una liebre muerta*. Barcelona: Anagrama, 2005.
- CAILLOIS, Roger. La comunión de los fuertes. In: _____. *Fisiología de Leviatán*. Trad. Julián Calvo y C. A. Jordana. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1946. p. 11-16.
- DESCOLA, Philippe. À chacun ses animaux. In: _____. BIRNBAUM, Jean (Org.). *Qui sont les animaux?* Paris: Gallimard, 2010. p. 164-181.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Venus rajada*. Desnudez, sueño, crueldad. Trad. Juana Salabert. Buenos Aires: Losada, 2005.
- ECHAVARREN, Roberto. Animalaccio. In: _____. *Animalaccio*. Barcelona: Edicions del Mall, 1985, p. 57-59.
- GIRONDO, Oliverio. Aparición urbana. In: _____. *Obra completa*. Ed. Raúl Antelo. Madrid: ALLCA XX, 1999. p. 133.
- GRAMSCI, Antonio. Il popolo delle scimmie. *L'Ordine Nuovo*, Turín, ano 1, n. 2, 2 jan. 1921.
- GRAMSCI, Antonio (1920). Los grupos comunistas. In: _____. *Antología*. Trad. e sel. Manuel Sacristán. México: Siglo XXI, 1978. p. 93-97.
- HOLLIER, Denis. *Le Collège de Sociologie: 1937-1939*. Paris: Gallimard, 1995.
- KOJÈVE, Alexandre. *La dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*. Trad. Juan José Sebrelli. Buenos Aires: Fausto, 1999.
- LACAN, Jacques. L'agressivité en psychanalyse. In: _____. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966. p. 101-124.
- LARREA, Juan. *Orbe*. Ed. Pere Gimferrer. Barcelona: Seix Barral, 1990.
- MERCADO VERA, Andrés. El proceso dialéctico de la Fenomenología. *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, ano 1, n. 2, p. 90-95, nov.1948-feb.1949.
- MILAN, Eduardo. *Animalaccio*, animal iluminado. *Vuelta*, México, n. 126, p. 48-49, maio 1987.