

O monismo ontológico de Luís Augusto Fischer em *Duas formações, uma história: das ideias fora do lugar ao perspectivismo ameríndio*¹

Álvaro Faleiros²

Antes de entrar no assunto deste ensaio, é importante observar que ele se quer apenas uma pequena contribuição a um grande canteiro de obras plurais visando descolonizar o pensamento brasileiro, aqui, em diálogo com o projeto “transmoderno” como pensado por Enrique Dussel³. Para o filósofo argentino, essa tentativa libertadora funda-se em alguns entendimentos. Trata-se, primeiramente, de valorizar os momentos culturais próprios de nossa cultura, normalmente negados pela pretensa cultura moderna universal. Segundo, esses valores ignorados pela Modernidade devem ser compreendidos “como o ponto de partida de uma crítica interna, a partir das possibilidades hermenêuticas próprias dessas culturas”. Um terceiro princípio é o de que os críticos, para serem efetivamente críticos, “devem viver o biculturalismo das fronteiras” e desde aí elaborar seu pensamento crítico. Enfim, é fundamental a consciência de que tal processo pressupõe um longo período de resistência e de amadurecimento. Como afirma Dussel no referido texto, “trata-se de uma estratégia de crescimento e criatividade de uma cultura não só descolonizada, mas renovada”.

¹ Dedico este texto a Roberto Zular, que perguntou minha opinião a respeito do livro de Luís Augusto Fischer *Duas formações, uma história: das ideias fora do lugar ao perspectivismo ameríndio*.

² Professor titular em Poética da Tradução – USP. Bolsista produtividade CNPq.

³ DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação, *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, pp. 51-73, 2016.

Equivocações

Este ensaio nasce de um desejo sincero de equivocarmo-nos. Eduardo Viveiros de Castro⁴, desde sua “antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada”, propõe a noção de *equivocação* como uma maneira de reconceituar o que seria a comparação. Comparação essa que necessariamente inclui nosso próprio discurso como um de seus termos, discurso esse enunciado desde uma *situação*.

(Minha situação de fala pode ser apresentada assim: um poeta e tradutor de poesia, hoje professor titular em Poética da Tradução na USP. Formado em Ciências Sociais na Unicamp, com mestrado em linguística aplicada no Canadá, trabalhou para o governo de João Alberto Capiberibe no Amapá; onde participou, guiado pelo Programa de Desenvolvimento Sustentável do Amapá (PDSA), do projeto de implementação do francês na rede pública de ensino. Alguém doutorado em Letras Francesas pela USP, tradutor de Apollinaire, Mallarmé, Valéry e também compositor de sambas, cordéis e afins... Um latino de avós cristãos, ayahuasqueiro amigo do vegetalismo peruano, nascido no Chile, filho de gaúcha e mineiro militantes exilados, alfabetizado no Quebec em francês, tendo adolecido em João Pessoa e adolescente em Brasília, cidade onde voltou a morar já adulto, tendo trabalhado na UnB por alguns anos. Assim, me soa natural pensar o mundo como equivocação.)

Esse gesto equivocal, conforme Viveiros de Castro, diz respeito ao processo envolvido na tradução dos conceitos práticos e discursivos do Outro para os termos do aparato conceitual daquele que enuncia. Para ilustrá-lo, em seu texto “A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada”⁵, o antropólogo conta mais ou menos como segue a anedota de que Milton Nascimento, numa viagem à Amazônia, ficou duas semanas entre os Kaxinawá (decidi ao longo deste ensaio adaptar as citações, motivo pelo qual recomendo que se recorra à bibliografia no final para a retomada precisa das passagens aqui parafraseadas). O músico, de volta dessa estada, emocionado com a recepção calorosa que

⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 5, n. 10, 2018.

⁵ *Ibidem*.

recebeu, decidiu usar, como título do disco que estava gravando, a palavra *txai*, que os indígenas haviam usado com frequência ao se referirem a ele. Pediram então a Viveiros de Castro que escrevesse um texto para o encarte. Queriam que o antropólogo explicasse o significado do título e seu suposto significado de “irmão”. Explicação impossível segundo Viveiros de Castro, uma vez que *txai* não pode precisamente significar “irmão”. *Txai* é um termo usado por um homem para se referir, por exemplo, a seus primos, significando algo parecido com “cunhado” ou, se for usado para falar com simpatia de estrangeiros não Kaxinawá, pode querer dizer que estes são tipos de afins. Além disso, não é necessário que alguém seja um amigo para ser *txai*. Basta ser um estrangeiro, ou até mesmo – e até melhor – um inimigo. Por isso, os Inca na mitologia Kaxinawá são ao mesmo tempo canibais monstruosos e *txai* arquetípicos com quem, aliás, não se deve ou de fato não se pode casar, acrescenta Viveiros de Castro, completando que o resultado final da conversa foi que o disco continuou a ser chamado *Txai*, e a nota do encarte acabou sendo escrita por outra pessoa. Aqui, a história começa a ficar mais interessante...

[...] o problema com este mal-entendido sobre *txai* não está no fato de Milton Nascimento estar errado quanto ao sentido da palavra Kaxinawá. Pelo contrário, o problema é que estava certo – de certo modo. Em outras palavras, estava “equivocado”. Os Kaxinawá, como muitos outros povos da Amazônia, usam termos cujas traduções mais diretas são “cunhado” ou “primo cruzado” em vários contextos onde brasileiros, e outros povos da tradição euro-cristã, realmente esperariam algo como “irmão”. Neste sentido, Milton estava certo.

“Irmão”, contudo, não é uma tradução adequada para *txai*, pois se existe alguém que um homem Kaxinawá hesitaria em chamar de “*txai*”, é seu próprio irmão...

Pode-se conceber a situação acima como um mal-entendido. Como diria Roy Wagner⁶ sobre suas primeiras relações com os Daribi: “seus mal-entendidos de mim não eram os mesmos que os meus mal-entendidos deles”... Mas a ideia de *mal-entendido*, para Viveiros de Castro, não é apenas uma “falha em compreender”, mas uma falha em compreender que compreensões não são necessariamente as mesmas, e que elas

⁶ WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Chicago: University Press, 1981.

não estão relacionadas a modos imaginários de “ver o mundo” mas aos mundos distintos que são vistos.

(Atenção – a. *equivocação* não é um erro ou uma enganação – é a própria fundação da relação que implica, a qual é sempre uma relação com uma exterioridade; b. um erro ou uma enganação podem ser determinados enquanto tais apenas a partir de dentro de um dado jogo linguístico, enquanto uma *equivocação* é o que se desdobra no *intervalo* entre diferentes jogos linguísticos; c. uma *equivocação* determina as premissas em vez de ser determinada por elas.)

Estamos diante de um modo de pensar espaçado, de formação híbrida, resultado de certa imbricação recursiva entre os discursos da ontologia moderna e as cosmopraxis dos povos indígenas. Olhando desde aí, no pensamento ocidental todos os homens podem ser compreendidos como sendo irmãos em alguma medida, uma vez que a fraternidade é em si a forma geral da relação. Acrescente-se via Viveiros de Castro...

Dois parceiros – irmãos – em qualquer relação são definidos como sendo conectados à medida em que possam ser concebidos como tendo algo em comum, isto é, como estando na mesma relação com um terceiro termo. Relacionar seria, pois, assimilar, unificar, e identificar. O *modelo amazônico da relação* não poderia ser mais diferente disso. “Diferente” é a palavra adequada, uma vez que ontologias amazônicas postulam a diferença em vez da identidade como o princípio da racionalidade. É precisamente a diferença entre os dois modelos que fundamentam a relação que se tenta estabelecer entre eles – e *aqui já estamos usando um modo de comparar e traduzir de inspiração indígena*. A *palavra comum* para a *relação*, nos mundos amazônicos, é o termo *txai*. Este é o termo pelo qual chamamos pessoas que não sabemos do que chamar, aqueles com quem desejamos estabelecer uma *relação genérica*. Em suma, “primo/cunhado” é o termo que cria uma relação onde nenhuma existia. É a forma pela qual o desconhecido é tornado conhecido.

A incomensurabilidade de “noções” contrastantes, longe de ser um impedimento para a sua comparatividade, é precisamente o que a permite e a justifica

Equivocando-nos... enquanto tendemos a conceber a ação de se relacionar como um descartar de diferenças em favor de semelhanças, o pensamento indígena veria o processo por outro ângulo: o *oposto da diferença não é a identidade mas a indiferença*. Portanto, estabelecer uma relação

– como aquela dos Kaxinawá com Milton Nascimento – é *diferenciar a indiferença*, inserir a diferença onde a indiferença era presumida.

As implicações destes dois modelos de relacionamento social para uma teoria da equivocação são evidentes. Tais implicações não são metafóricas. Se partirmos do metaprincípio de que “todos os homens são irmãos”, ele (ou ela) está pressupondo que o seu discurso e o do Outro manifestam uma relação de natureza, em último caso, fraternal. O que funde a relação de significado entre os dois discursos – e, portanto, justifica a operação de tradução – é seu *referente em comum*, sobre o qual ambos apresentam *visões paralelas*.

E como então a tradução cultural opera? Prossegue o antropólogo, aproximadamente assim...

Assim como na visão estereoscópica, é necessário que os dois olhos não vejam a *mesma* coisa dada para que *outra* coisa (a coisa real no campo de visão) possa ser *vista*, isto é, construída ou contrainventada. Traduzir é situar a si mesmo no espaço da equivocação e ali habitar. Não é desfazer a equivocação (uma vez que isto seria supor que a mesma jamais existiu em primeiro lugar), mas precisamente o oposto é verdadeiro.

Traduzir é enfatizar ou potencializar a equivocação, isto é, abrir e alargar o espaço imaginado como não existente entre as línguas conceituais em contato, um espaço que a equivocação precisamente ocultava. A equivocação não é aquilo que impede a relação, mas aquilo que a funda e a impulsiona: uma diferença de perspectiva.

Traduzir é presumir que uma equivocação já existe; é comunicar por diferenças, em vez de silenciar o Outro presumindo uma univocalidade – a similaridade essencial – entre o que o Outro e Nós estamos dizendo.

Luís Augusto Fischer: um equivocal engano

Observar a obra de Luís Augusto Fischer, *Duas formações, uma história: das ideias fora do lugar ao perspectivismo ameríndio*⁷, desde a equivocação como acima descrita, levou-me a situá-la entre uma relação equivocal e uma

⁷ FISCHER, Luís Augusto. *Duas formações, uma história: das ideias fora do lugar ao perspectivismo ameríndio*. Porto Alegre: Arquipélago, 2021.

relação enganada. Para compreender como se dá esta relação, é importante retomar os modelos de história da literatura mobilizados pelo crítico gaúcho. Em seu livro, Fischer *não é indiferente* a três:

o Modelo Tradicional, forjado pela tradição das histórias de literaturas do ocidente, de matriz nacionalista romântica, que vem sendo praticado, em nosso país, até Alfredo Bosi, com algumas variações posteriores;
o Modelo Formação, que não é propriamente um modelo, mas uma noção que se expressa num livro de feição historiográfica — *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*;
o Modelo Crítico, extraído do trabalho de Roberto Schwarz, que pode ser evocado pelo sempre provocativo nome de “Ideias fora do lugar”; e com potencial para servir de base para uma história literária diferente de outras.

Como o próprio Fischer reconhece, suas escolhas encontram-se “dentro de uma específica tradição crítica que se poderia talvez chamar de histórico-sociológica, de boa atenção empirista, com interesse nos intensos e extensos – sempre complexos – trânsitos entre forma literária e processo social”. Tal escolha não impede esse pensador de matriz assumidamente histórico-sociológica de aparentemente alargar sua língua conceitual ao se aproximar do pensamento de Eduardo Viveiros de Castro, e o faz inicialmente nos seguintes termos:

Sirvo-me aqui de um grande pensador brasileiro, de uma geração mais próxima da minha, e de outro campo conceitual, a antropologia: Eduardo Viveiros de Castro. Num texto grandemente sugestivo, ele discute uma questão-chave para seu pensamento, muito, infinitamente mais estratégico para um antropólogo do que para um crítico ou historiador da literatura, gente como eu, que tantas vezes pensa sua ação como isenta de condicionantes metodológicos (eu não sou assim, mais porque estudei História em minha graduação e muito menos porque me formei em Letras, esse território acadêmico ainda hoje resistente ao debate dos fundamentos epistemológicos e dos compromissos de conhecimento).⁸

⁸ FISCHER, Luís Augusto. *Duas formações, uma história: das ideias fora do lugar ao perspectivismo ameríndio*. Porto Alegre: Arquipélago, 2021.

E Fischer não se furta ao debate. Reconhece a importância de se indicarem os fundamentos epistemológicos, evidencia os seus e se propõe a falar deles retomando o prólogo de *A inconstância da alma selvagem* de Viveiros de Castro⁹. Para ele...

[...] o antropólogo não evita o desafio de tratar de seu referencial teórico, ligado de vários modos à “questão dos dualismos”, tema essencial para a tradição estruturalista, que é matriz da antropologia como ciência social, e está nos fundamentos de Claude Lévi-Strauss.

Sim, diz Viveiros de Castro, não se pode ignorar que os esquemas dicotômicos têm limitações, podem mesmo ser clichês, mas também observa que, na mesma obra de Lévi-Strauss, se acham alguns dos instrumentos mais eficazes para se problematizar os esquemas dicotômicos que formam as muralhas de nossa cidadela intelectual.

Viveiros de Castro também toma distância dos antropólogos ditos pós-estruturalistas, quando anunciam a superação miraculosa de qualquer vestígio de dualismo.

Diz ainda Viveiros de Castro¹⁰:

O estruturalismo de Lévi-Strauss não é, mas nem de longe, meu “inimigo”. Ao contrário, foi quem me forneceu régua e compasso... Deu-me, em suma, as armas com as quais tento medir-me com ele (à medida de minhas forças)...

Mas, pensando bem, talvez ele seja, sim, o meu inimigo principal, no sentido que tem esse conceito nas sociabilidades amazônicas, onde designa algo perfeitamente positivo, isto é, absolutamente necessário, algo que é preciso afirmar, e não negar, para se poder passar adiante.

Viveiros de Castro equivoca assim sua relação com Lévi-Strauss, seu *txai*. Assim como Fischer imagina fazer com Antonio Candido e Roberto Schwarz. Esse modo tensional de produzir relação, em Viveiros de Castro¹¹, leva-o ainda a considerar...

Não pretendo me situar exterior ao estruturalismo, mas no exterior do estruturalismo, no interior da dimensão de exterioridade que lhe é

⁹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

imane. O que me interessa explorar, e franquear, são os limites externos da antropologia estrutural, utilizando-a positivamente para pensar o que ela mesma precisou excluir para se construir; e me interessa porque, ao fazê-lo, ela excluiu ou minorou certos aspectos que estimo fundamentais do pensamento e da prática indígenas.

Uma vez mais, Viveiros de Castro opera desde um método de produção de conhecimento que parcialmente se conecta ao que o filósofo francês Gilbert Simondon chamou de *transdução*.

No debate dos fundamentos epistemológicos e dos compromissos de conhecimento que Fischer conscientemente trouxe para re-pensar os possíveis de uma história da literatura brasileira, ele retoma Noam Chomsky sobre o método científico do linguista. Segundo Noam Chomsky, há três métodos básicos de conhecimento: *dedução* (do geral para o particular); *indução* (do particular para o geral); e *abdução* (ou seja, aproximar-se de um objeto de modo a cercar-lhe os contornos). Nas palavras de Fischer:

Estamos falando então de moldura, de verdade ou postulados de verdade que ajudem a transformar fatos insólitos em fatos conhecíveis. No fundo, creio que o que estou aqui tentando fazer é isso, não mais que isso: postular uma moldura geral para entender a literatura brasileira em sua história, com seus fatos...

A moldura de Fischer nos leva de volta à “antropologia perspectivista e o método da equivocação controlada”, de onde partimos. Ali, Viveiros de Castro¹², ao relatar as equivocações de Milton Nascimento ante o seu *txai kaxinawá*, ao *equivocar* “cunhado” e “irmão”, destaca:

Se todos os homens forem cunhados em vez de irmãos – isto é, se a imagem da conexão social não for aquela de compartilhar algo em comum (um “algo em comum” agindo como fundação), mas, pelo contrário, for aquela da diferença entre os termos da relação, ou melhor, da diferença entre as diferenças que constituem os termos da relação – então uma relação só pode existir entre o que difere e na medida que difere. *Aí a tradução torna-se uma operação de diferenciação* – uma produção de diferença – que conecta os dois discursos

¹² VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 5, n. 10), 2018.

à medida precisa que eles não dizem a mesma coisa, à medida que apontam para exterioridades discordantes para além dos *homônimos equivocais* entre eles.

Trata-se, como vimos em relação à sua própria formação com Lévi-Strauss, de se situar *no exterior de*, no interior da dimensão de exterioridade que é imanente ao Outro da relação. Por isso, para Viveiros de Castro, ao contrário de Derrida, o *hors-texte* existe perfeitamente, mas ao contrário dos positivistas, para ele, cada texto tem seu próprio *hors-texte*.

Nesse sentido, a *equivocação* não seria um processo de *indução* (encontrar os pontos comuns em detrimento das diferenças), muito menos um processo de *dedução* (aplicar *a priori* um princípio de unificação natural à diversidade cultural para determinar ou decretar seu significado). Em vez disso, seria um processo do tipo que o filósofo Gilbert Simondon chamou de *transdução*. Na citação de Viveiros de Castro¹³:

A transdução opera a inversão do negativo em um positivo: é precisamente aquilo que determina a não-identidade entre os termos, aquilo que os torna díspares (no sentido tomado por este termo na teoria da visão), que é integrado com o sistema de resolução e se torna a condição de significação; a transdução é caracterizada pelo fato de que o resultado desta operação é um tecido concreto incluindo todos os termos iniciais [...].

Num artigo bastante esclarecedor, intitulado “Transductive ou intensive? Penser la différence entre Simondon et Deleuze”, Judith Michalet e Emmanuel Alloa¹⁴ apontam que, quando Simondon explica que a *transdução* não é nem indutiva nem dedutiva, é antes de tudo para dizer que ela não é um simples procedimento lógico, mas que é *ontológica*. Se a indução lógica (passagem do particular ao geral) opõe-se à dedução

¹³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5(10), 2018.

¹⁴ ALLOA, Emmanuel; MICHALET, Judith. Transductive ou intensive? penser la différence entre Deleuze et Simondon, *Revue La part de l'oeil. Dossier Formes et forces. Topologies de l'individuation, Deleuze, Simondon*, v. 27, pp. 203-15, 2013.

lógica (passagem do geral ao particular), a transdução seria topológica, pois opera no domínio do disparate¹⁵.

Note-se que, nessa perspectiva, o próprio do vivente é precisamente acoplar o heterogêneo, justapondo os elementos da *disparação* (disparation) num estado de *acoplagem* que garante sua ressonância interna. Nesse sentido, as realidades recortadas pela transdução não são nem idênticas, nem heterogêneas, mas *contíguas*. Assim, a transdução opera um acoplamento lateral, de particular em particular.

Consequentemente, assim como as *transduções*, diz Viveiros de Castro, *equivocações* “não pertencem ao mundo da contradição dialética, uma vez que sua síntese é disjuntiva e infinita, recursiva”.

Antropofagia, antropofagias

É nessa chave que procurei equivocar a ideia de antropofagia de meu *txai* Haroldo de Campos. Num artigo intitulado “Antropofagia modernista e perspectivismo ameríndio: considerações sobre a transcrição poética em Haroldo de Campos”¹⁶, me propus a discutir o modo como a antropofagia modernista informa o projeto de transcrição poética de Haroldo de Campos, relendo-o à luz do perspectivismo como compreendido por Eduardo Viveiros de Castro.

Em 1980, Haroldo de Campos divulga pela primeira vez “Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira” (utilizamos a

¹⁵ Conforme Lúcia Sá, as narrativas tukano são compostas de conflitos sucessivos cuja resolução nunca leva a um final satisfatório. Ela nota ainda que, “no final da história, deparamo-nos com uma transformação, ou seja, uma nova ordem que não havia necessariamente sido antecipada. Em outras palavras, o conflito aparentemente não existe para ser solucionado”. Acredito ser este um exemplo interessante de funcionamento de uma “lógica transdutiva”. SÁ, Lúcia. Histórias sem fim: perspectivismo e forma narrativa na literatura indígena da Amazônia, *Itinerários*, Araraquara, n. 51, 2020.

¹⁶ O artigo completo, reproduzido com ajustes e alterações nesta parte do ensaio dedicado à antropofagia, foi publicado na revista *Ipotesi* (v. 17, 2013), que faz parte do *Open Journal Systems*.

edição de 1992)¹⁷, em que sintetiza e amplia seus escritos anteriores sobre a antropofagia oswaldiana. Nele, inicia sua discussão a partir das noções de vanguarda e subdesenvolvimento, atentando para o fato de que, com a antropofagia oswaldiana, “tivemos um sentido agudo dessa necessidade de pensar o nacional em relacionamento dialógico e dialético com o universal”; o que implicaria uma “devoração crítica do legado cultural universal”.

A devoração crítica, nesse sentido, pressupõe a adoção do ponto de vista “desabusado” do “mau selvagem”, ou seja, a apropriação da inversão já proposta pela vanguarda europeia da imagem do canibal, desde então desvinculada da leitura de Montaigne e de Rousseau. Haroldo, contudo, multiplica as metáforas, ao afirmar que a insubmissão do antropófago devorador de brancos envolve uma “transculturação”, ou melhor, uma “transvalorização” que levaria, por sua vez, a “uma visão crítica da história como função negativa (no sentido de Nietzsche)”. O resultado de tal procedimento é uma desierarquização, uma desconstrução, para retomar Derrida, citado pelo próprio Haroldo.

Haroldo tem como principal objetivo criticar certa historiografia nacional pautada pelo desejo de elaborar, segundo ele mesmo, um “classicismo nacional”. Haroldo mobiliza, pois, Oswald de Andrade para propor “uma nova ideia de tradição (antitradição), a operar como contravolução, como contracorrente oposta ao *canon* prestigiado e glorioso”. A leitura da história literária é sincrônica em Haroldo,

e por meio dela se buscaria o movimento dialógico, desconcertante, carnalizado, jamais pontualmente resolvido, do mesmo e da alteridade, do aborígine e do alienígena (o europeu). Um espaço crítico paradoxal, em vez da *doxa*: a interrogação sempre renovada, instigante, em lugar do preceito tranquilizador do manual de escoteiros.

Haroldo de Campos atenta assim para o fato de que uma tradição literária é invenção e diálogo, e o faz desde os preceitos do barroco. Para ele, “o Barroco Brasília era um duplo dizer do outro como diferença: dizer um código de alteridades e dizê-lo em condição alterada”. O exemplo

¹⁷ CAMPOS, Haroldo de. Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira. In: CAMPOS, Haroldo de. *Metalinguagem e outras metas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

que Haroldo evoca é Gregório de Matos. O poeta baiano seria o primeiro antropófago brasileiro, o primeiro transculturador, por ter, por exemplo, realizado em seu soneto “Discreta e formosíssima Maria” a fusão de dois sonetos de Góngora, em “síntese dialética” regida por um “manipular irônico da combinatória tópica”. O que se depreende do exemplo é que a “transcrição” operada por Gregório seria o “dizer códigos de alteridade” e a “condição alterada” se daria pelo manipular irônico.

(A leitura antropofágica de Gregório de Matos está, contudo, longe de ser unanimidade. Como aponta João Adolfo Hansen em *A Sátira e o Engenho*: “Quando, por exemplo, Sílvio Júlio acusa o ‘plágio’ de Quevedo ou Gôngora, nos poemas que assume como de Gregório de Matos, é o pressuposto da originalidade romântica que faz com que ele os tresleia. Quando a recepção concretista os relê e deles isola procedimentos técnicos autonomizando-os apologeticamente em função de sua ‘poética sincrônica’ ou ‘presente de produção’, a operação se valida heurísticamente. Os mesmos procedimentos, deglutidos oswaldianamente, via interpretação da Antropofagia Cultural e o Tropicalismo, em que se entifica Gregório de Matos como um ‘precursor’, contudo, embora possam ter algum valor de analogia na descrição do experimental com a agudeza barroca, que aproxima e funda conceitos distantes, ou de argumentação na luta da vanguarda perene contra o não menos stalinismo do realismo socialista, são evidentemente a-históricos, não podendo ter a mínima pretensão analítica”¹⁸.)

A manipulação irônica estaria, pois, no centro da “razão antropofágica” que perpassa o Barroco e que implica numa “desconstrução do logocentrismo”. Os procedimentos utilizados para esse fim seriam a “malandragem” e a “carnavalização”, compreendidos como “espaço lúdico da polifonia e da linguagem convulsionada”. O paródico seria o procedimento por excelência. Haroldo, em sua conclusão, retoma o “*coup de dents*” oswaldiano para destacar a atitude antropofágica dos latino-americanos, para ele: a transmutação paródica de sentido e valores, a hibridização aberta e multilíngue, são dispositivos que respondem pela alimentação e realimentação constantes desse almagesto barroquista: a transciopédia carnalizada dos novos bárbaros, onde tudo pode coexistir com tudo.

¹⁸ HANSEN, João Adolfo. *A Sátira e o Engenho*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

A leitura sincrônica da história literária encontra-se, pois, no cerne do discurso antropofágico adotado por Haroldo de Campos, e o princípio que rege sua prática é a coexistência. O caráter transgressor de tal proposta se deve ao fato de “desconstruir” o logocentrismo europeu, pela adoção de uma negatividade, e os recursos recorrentes são o “duplo dizer do outro” como paródia e carnavalização.

Else Vieira¹⁹, ao desenvolver sua “teoria pós-moderna da tradução”, retoma a antropofagia haroldiana. Ela começa atentando para o fato de que os anos 1960 são marcados por uma reemergência da metáfora digestiva pelo Cinema Novo, pelo Tropicalismo e pelos poetas concretos. A dimensão política de tal atitude deve-se ao fato de inverter a lógica da influência, relativizando posições e produzindo uma “dialética dupla”, em que se imbricam o localismo e o cosmopolitismo. O exemplo que invoca é o poema “*tupi or not tupi*” de Oswald. Para Else Vieira, “ao deglutir Shakespeare e imprimir-lhe uma sutil mudança fonológica, Oswald de Andrade inscreve a diferença e uma perspectiva colonial a um dos acervos da literatura universal”.

No projeto tradutório dos irmãos Campos, o que se nota é que a “dupla dialética” se dá pela “apropriação do original e da literatura nacional”. No que concerne a Haroldo de Campos, o empreendimento cultural bidirecional é discutido sobretudo a partir de *Deus e o diabo no Fausto de Goethe*. Do “posfácio” escrito por Haroldo de Campos²⁰ à sua própria tradução, a autora destaca, primeiramente, o conceito de *plagiotropia*, cuja etimologia provém de “plágios” como “oblíquo” e “transverso”, como “transformação não-linear dos textos através da história”.

A transversalidade haroldiana em relação a Goethe mobilizaria a “dupla dialética” apontada por Vieira. Haroldo teoriza sua prática tradutória por meio do próprio Goethe. Além da identidade que destaca entre a plagiotropia de Goethe e a transcrição, Haroldo desenvolve sua reflexão usando procedimentos e imagens presentes em Goethe, como, por exemplo, a presença no *Fausto* de certa carnavalização. Conforme Haroldo de Campos,

¹⁹ VIEIRA, Else Ribeiro Pires. *Por uma teoria pós-moderna da tradução*. Tese de doutorado, UFMG. Belo Horizonte, 1992.

²⁰ CAMPOS, Haroldo de. *Deus e o diabo no Fausto de Goethe*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

verificam-se, no *Fausto*, “fenômenos de familiarização e desierarquização (suspensão provisória das diferenças)”, assim como “a ambiguidade generalizada das relações [...] a impudência dessacralizadora dos gestos”. Ao teorizar sua prática tradutória, que chama de “transluciferação mefistofáustica”, o poeta paulista também adota o que chama de “des-memória parricida” para reescrever trechos do *Fausto*, des-memória esta que “intenta [...] a rasura da origem: a obliteração do original”.

A obliteração, na “transluciferação” operada por Haroldo, corresponde ao desejo desse “duplo dizer do outro”. Por um lado, Haroldo diz um código de alteridades (mobiliza metáforas goethianas, germaniza o português, se quer isomórfico ao texto de partida) e, por outro, o faz em condição alterada, pois, para reescrever o *Fausto*, o poeta brasileiro parodia, carnavaaliza e chega a introduzir uma dicção cabralina.

Talvez caiba aqui parte da crítica feita por Viveiros de Castro²¹ a Greg Urban sobre discursos produtores de comunidade Xokleng. Ao referir a abordagem do antropólogo americano, Viveiros de Castro nota que Urban perpetra “um erro *antropológico* ao fracassar em considerar a equivocação em que ele mesmo estava implicado”, pois acaba descrevendo este mundo como se fosse uma versão ilusória do seu próprio, unificando os dois via uma redução de um às convenções do outro.

Se em Urban, o conforto explanatório acaba produzindo todo tipo de complicações, uma espécie de “monismo ontológico”. Em Haroldo de Campos, estaríamos diante de uma espécie de “monismo estético”, que reduz seu objeto a uma espécie de caixa de ressonância neobarroca.

Tradução e perspectivismo: inconstâncias da alma tradutória

As narrativas de contato e mudança cultural têm sido estruturadas por uma dicotomia onipresente: absorção pelo outro ou resistência ao outro. [...] Mas, e se a identidade for concebida, não como uma fronteira

²¹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 5, n.10), 2018.

a ser defendida, e sim como um nexo de relações no qual o sujeito está ativamente comprometido? A narrativa ou narrativas da interação devem, nesse caso, tornar-se mais complexas, menos lineares e teleológicas. O que muda quando o sujeito da “história” não é mais ocidental? Como se apresentam as narrativas de contato, resistência ou assimilação do ponto de vista de grupos para os quais é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado?²²

Eduardo Viveiros de Castro²³, em “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”, cita esse longo trecho de James Clifford para destacar o fato de que a “abertura para o outro” é uma característica do pensamento ameríndio, particularmente extensa e intensa para os Tupinambá. Penetrar nessa forma de pensar é partir de outro conceito de cultura e assim projetar outra paisagem antropológica. Em vez de vislumbrar a cultura como um museu clássico povoado de estátuas de mármore, reimaginá-lo, por meio de uma metáfora vegetal, como um jardim barroco, com feitiço de murta, de contornos imprecisos e perene movência.

Viveiros de Castro retoma a associação no pensamento indígena entre a chegada dos brancos e a volta dos heróis míticos, pois há uma série de relatos que apontam para o fato de que, em muitos mitos cosmogônicos, os europeus representariam outra face da cultura, outra humanidade da qual se separaram os povos indígenas no momento da criação do mundo. Assim,

[...] os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes pareceu como uma possibilidade de autotransfiguração, um signo de reunião do que havia sido separado na origem da cultura, capazes portanto de vir alargar a condição humana, ou mesmo ultrapassá-la. Foram então talvez os ameríndios, não os europeus, que tiveram a “visão do paraíso”, no desencontro americano. Para os primeiros, não se tratava de impor maniacamente sua identidade sobre o outro, ou recusá-lo em nome de sua própria excelência étnica, mas sim de, atualizando uma relação com ele (relação desde sempre existente, sob o modo virtual), transformar a própria identidade. A inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser onde “é a

²² CLIFFORD, James *apud* VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

²³ *Ibidem*.

troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado”, para relembrarmos a profunda reflexão de Clifford.

A afinidade relacional, portanto, não a identidade substancial, era o valor a ser afirmado.

Trata-se, ao que parece, de postura bastante distinta daquela adotada pelos antropófagos modernistas. Para Haroldo de Campos, se é certo que haja relações sincrônicas e desierarquização, não é, contudo, evidente que a noção de identidade ali implicada seja equívocal. A questão identitária em Haroldo é exclusivamente de matriz europeia. Até mesmo o oriente de que se apropria Haroldo, ele o faz desde Pound e Fenellosa. A bidirecionalidade haroldiana é, pois, relativa por estar mergulhada na discussão da constituição de uma “identidade” nacional. Seu valor fundamental é a assimilação e, ainda que esta se dê pelo contato, não necessariamente visa a troca, o discurso chega e se instaura envolto muitas vezes numa aura de verdade, como se pode notar nos comentários em que ataca ferozmente as traduções de Goethe que antecederam a sua.

Não por acaso, Fischer, ao criticar o essencialismo que o nacionalismo acarreta, observa que este, tão caro à historiografia nacional, “se manifesta de modos menos óbvios, mas ainda assim fortes, em debates como aquele que postula a inclusão de um Gregório de Matos no repertório nacional, em contraste com a cautela que manda perceber que aquele poeta não podia ser um crítico do Brasil, configurado apenas após a Independência, portanto solidamente ausente do horizonte do século 17”.

As trocas

Viveiros de Castro²⁴ prossegue sua análise apontando para o fato de que a “teologia” de alguns povos ameríndios formulava-se nos termos do que chama de uma “sociologia da troca”, ou seja, “a diferença entre deuses e homens se diz na linguagem da aliança de casamento [...], aquela mesma linguagem que os Tupinambá usavam para pensar e incorporar seus inimigos”. Viveiros de Castro explica que, em muitas sociedades

²⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

ameríndias, a honra de ofertar mulheres aos europeus e o desejo de devorar inimigos “exprimiam a mesma propensão e o mesmo desejo: absorver o outro e, nesse processo, alterar-se”. Pode-se reconhecer aqui a noção de “condição alterada” de que fala Haroldo de Campos. A distinção reside no alcance e na natureza da alteração. Em Haroldo de Campos prevalece teoricamente o isomorfismo (ou paramorfismo, como reformulou posteriormente), o que implica um desejo de fazer com que o outro, ao ser alterado, *permaneça estruturalmente*; enquadrando-o na *episteme* da semiótica europeia e seu pressuposto formalista do primado do significante.

Se Haroldo de Campos, por exemplo, ao traduzir a poesia chinesa, incorpora elementos da cantiga tradicional portuguesa ou assimila a dicção cabralina no momento em que traduz Goethe, em ambos os procedimentos ele é pautado por sua compreensão idiossincrática (moderna e vanguardista, formalista e desconstrutiva) de texto e de literatura; o outro sobre o qual se debruça é também pinçado na história do cânone ocidental (poundiano, mas ocidental) com o intuito de formular uma tradição regida pelos princípios concretistas de rigor e invenção.

Em relação ao perspectivismo, Viveiros de Castro, no que concerne ao casamento, atenta para o fato de que “os europeus vieram compartilhar um espaço que já estava povoado pelas figuras tupi da alteridade: deuses, afins, inimigos, cujos predicados se intercomunicavam”. O antropólogo acrescenta que...

[...] a captura de alteridade no exterior do *socius* e sua subordinação à lógica social “interna”, pelo dispositivo prototípico do endividamento matrimonial, eram o motor e o motivo principais dessa sociedade, respondendo por seu impulso centrífugo. [...] Deuses, inimigos, europeus, eram figuras da afinidade potencial, modalizações de uma alteridade que atraía e devia ser atraída; uma alteridade sem a qual o mundo soçobraria na indiferença e na paralisia.²⁵

Aproximam-se os modos de assimilação ameríndio e anfrópofágico-haroldiano, uma vez que ambos possuem “figuras da alteridade” e compreensões de um mundo entrecruzado e em movimento, mas seus

²⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

os contornos dos mesmos não se confundem. Haroldo de Campos teoricamente adota o “outro” em função de uma concepção prévia (e, apesar das nuances, europeia) do literário, na antropologia perspectivista, o outro é adotado, na medida em que surge, levando a uma reacomodação mais ampla. Viveiros de Castro²⁶, ao discutir a “fé” dos povos indígenas esclarece:

A religião tupinambá, radicada no complexo do exocanibalismo guerreiro, projetava uma forma onde o *socius* constituía-se na relação ao outro, onde a incorporação do outro dependia de um sair de si – o exterior estava em processo incessante de interiorização, e o interior não era mais que movimento para fora. [...] O que estou dizendo é que a filosofia tupinambá afirmava uma incompletude ontológica essencial: incompletude da socialidade, e, em geral, da humanidade. Tratava-se, em suma, de uma ordem onde o interior e a identidade estavam hierarquicamente subordinados à exterioridade e à diferença, onde o devir e a relação prevaleciam sobre o ser e a substância. Para esse tipo de cosmologia, os outros são uma solução, antes de serem – como foram os invasores europeus – um problema. A murta tem razões que o mármore desconhece...

Tal incompletude aparentemente evoca Walter Benjamin, entretanto a noção de incompletude pode ser outra. Ela se funda no elemento constante da inconstante alma selvagem: a vingança. Pensar-se como guerreiro, alimentado por um desejo – a vingança – talvez seja o *almagesto* do selvagem; para além da dicotomia moralizadora do “bom” e do “mau”. O conteúdo da vingança, explica Viveiros de Castro, “é uma pura forma: a forma pura do tempo, a desdobrar-se entre os inimigos”. O canibalismo assim compreendido não é um processo de “recuperação de substância” dos membros mortos, por intermédio do corpo devorado do inimigo. Não se trata, pois, de haver vingança porque as pessoas morrem e precisam ser resgatas do fluxo destruidor do devir; tratava-se de morrer (em mãos inimigas de preferência) *para* haver vingança e assim haver futuro.

Traduzir é vingar-se no sentido indígena. Não porque se queira pensar o nacional ou operar uma devoração crítica, assimilando as qualidades do

²⁶ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

outro para fortalecer-se, mas porque devorar, e ser devorado, é garantir a persistência de uma relação com os inimigos, ou, em certos sentidos, o *txai*.

A antropofagia não é, pois, necessariamente uma visão crítica da história como função negativa (no sentido de Nietzsche) – o que a vingança guerreira tupinambá exprimia era uma radical incompletude – uma incompletude radicalmente positiva.

As Duas Formações de Luís Augusto Fischer, outro *txai*

A oportuna publicação de *Duas formações, uma história: das ideias fora do lugar ao perspectivismo ameríndio* recoloca, felizmente, a discussão a respeito da história da literatura brasileira. Trata-se de apresentar “um modelo de descrição historiográfica para a literatura produzida no Brasil, em particular para o romance e outras formas de narrativa”, “sem descartar totalmente os demais gêneros”. Trata-se ainda de apresentar “uma visada que pretende ter validade para o largo período histórico que vem desde os começos da colonização até o final do século 20”.

Como estamos aqui operando pelas incompletudes, a centralidade imediatamente conferida ao romance, pelo recorte proposto, confunde-se com a própria ideia de literatura. Essa relevância salta ainda mais aos olhos visto que o autor reconhece que a canção e até a telenovela surgem como questões atuais (para a canção eu diria fundante e permanente), assim como a tradução e a “virada identitária” que colocou a produção de autores negros e indígenas, muito ligadas desde os primórdios à oralidade, no mapa. Essa dificuldade de lidar com a poesia e a canção faz com que a “Pequena história das histórias da literatura brasileira” proposta no estudo seja um tanto enviesada.

Fischer identifica na obra *História da poesia e da eloquência portuguesa* (1805), de Friedrich Bouterwek (1766-1828), a primeira vez em que se nomeiam autores nascidos no Brasil, a saber: Antônio José da Silva, O Judeu, Cláudio Manuel da Costa e Silva Alvarenga. O segundo estudo mencionado é o de Jean-Charles-Léonard Simonde de Simondi (1773-1842), *De la littérature du midi de l'Europe* (1813), em que aparecem os nomes de Cláudio Manuel da Costa e Silva Alvarenga. O terceiro é *Resumo da história literária de Portugal, seguida do Resumo da história literária do Brasil* (1826)

de Jean-Ferdinand Denis (1798-1890). Nele, Denis aponta a influência francesa, cita alguns poetas menos conhecidos e dedica capítulos a Santa Rita Durão, a Basílio da Gama, a Cláudio Manuel da Costa, assim como um bastante evocador “Da propensão dos brasileiros para a música”, no qual aborda a modinha. Encerra esse conjunto de estudos seminais o ensaio *História abreviada da língua e da poesia portuguesa*, também de 1826, em que Almeida Garrett (1799-1854) critica a pouca adesão de Cláudio Manuel da Costa e de Tomás Antonio Gonzaga à paisagem nativa e reconhece, em Basílio da Gama, o poema mais exitoso até então.

Um segundo conjunto de estudos abrange as décadas de 1830-1840, que se inicia com os dois tomos *Parnaso Brasileiro* (1829-1831) de Cunha Barbosa (1780-1846), inspirados em Almeida Garrett. Seguem-se os escritos de Domingos Gonçalves de Magalhães (1811-1882) e o de seu aluno João Manuel da Silva (1820-1891), publicados respectivamente em 1837 e 1840, aos quais se soma a *Seleção de poesias dos melhores poetas brasileiros desde o descobrimento do Brasil precedida de uma introdução histórica e biográfica sobre a literatura brasileira*, publicado em dois volumes em 1843 e 1846. Este último refere-se a Gregório de Matos como primeiro poeta de relevo, e avança no tempo até Gonçalves Dias.

Consideram-se, em seguida, os historiadores da literatura que publicaram nas décadas 1850-1860 como uma terceira geração definida pelo marco institucional que representa a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro em 1838. Além de autores considerados de menor relevo, como Antônio Joaquim de Macedo Soares (1838-1905), Quintino Bocaiúva (1836-1912) e Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro (1825-1876), Fischer destaca o “líder de fila” Francisco Adolfo de Varnhagen (1816-1878). Ao comentar os três volumes de *Florilégio da poesia brasileira ou Coleção das mais notáveis composições dos poetas brasileiros falecidos*, publicados em 1850, o historiador gaúcho, em certo tom de lamentação, observa que se trata de “mais um caso de coletânea sem lugar para prosa”. Essa ausência é interpretada da seguinte maneira:

[...] atestado eloquente não apenas da pouca frequência brasileira dos gêneros prosaicos de então, mas também do *pouco prestígio do romance e do conto, no Brasil* e em Portugal, assim como nos países neolatinos em geral, num contraste forte com o mundo de língua inglesa, que nesta altura contava já um século de obras narrativas notáveis [...].

Foi obra de grande divulgação, composta e revista entre 1846 e 1872, quando finalmente foi dada por concluída. O autor é tido por José Veríssimo como primeiro historiador da literatura brasileira. Na abertura do livro, aparece um “Ensaio histórico sobre as letras no Brasil”, datado de 1850, nacionalista, como convinha, anticlassicista, que menciona a poesia dos índios, em si, como digna de atenção, cogita relações entre a literatura brasileira e a hispano-americana, assim como acolhe a modinha de Domingos Caldas Barbosa e, como tantos outros, elogia o livro de Basílio da Gama.

A citação acima traz à tona duas questões importantes. Primeiramente, a grande circulação dessa obra à época, evidenciando o interesse dos leitores e o gosto de época pela poesia; poesia que leva inclusive em conta a “poesia dos índios, em si” e as modinhas, revelando concepção ampla do fazer literário em torno do poético. Chegamos assim ao segundo ponto que nos interessa: a “pouca frequência brasileira dos gêneros prosaicos de então”, que aponta para o pouco prestígio do romance e do conto tanto no Brasil como também em outros países de línguas latinas. A comparação com o mundo de língua inglesa, no qual já havia “prosa vigorosa”, não deixa dúvida da centralidade do poético na fundação da literatura brasileira.

Essa constatação produz uma espécie de paradoxo, uma vez que Fischer, ao mesmo tempo, se propõe a apresentar “uma visada que pretende ter validade para o largo período histórico que vem desde os começos da colonização” e reconhece que é apenas em 1862, com o lançamento originalmente em alemão de *O Brasil literário: história da literatura brasileira*, que Ferdinand Wolf (1796-1866) “finalmente faz constar o romance, com Macedo e outros.”. Ficamos assim suspensos diante do impasse: como é possível constituir um modelo historiográfico para a literatura brasileira que não parta de suas formas poéticas fundantes?

A resposta de Fischer começa a se esboçar no parágrafo seguinte, ao se referir a José de Alencar. Este é o único autor que, “embora nunca tenha escrito um ensaio historiográfico como tal”, recebe do crítico gaúcho a mesma atenção que os historiadores. Ele comenta que Alencar, já em 1856, polemiza com Gonçalves de Magalhães e “contrasta-o com o romance, forma para ele vitoriosa no trato da vida natural”, preparando

assim o tópico seguinte, intitulado “Machado e os historiadores do fim do século (anos 1870, 80 e 90)”. A simpatia por Machado de Assis é escancarada, fazendo dele o “centro dos acontecimentos”, como já se lê no título. A vitória do romance proclamada por Alencar parece ser endossada por Machado:

Nos anos anteriores a seu salto de qualidade ficcional, operado em 1880 com *Memórias póstumas de Brás Cubas*, Machado foi preponderantemente poeta, dramaturgo e crítico, e também contista e romancista, equação que se inverte depois de 80, quando passa a ser fundamentalmente contista, romancista e cronista, e quase nada poeta ou dramaturgo.

Cria-se assim uma divisão qualitativa em torno apenas da ficção. O trabalho crítico de Machado, que também se apresenta de maneira importante nas traduções e emulações que habitam suas recolhas poéticas, não chega nem a ser mencionado. Tal silêncio se choca com uma das questões mais retomadas na narrativa fischeriana: o papel da tradução. Numa das primeiras das muitas referências ao assunto, ele afirma: “as traduções fazem parte orgânica do processo social da literatura”. Na construção de seus argumentos, contudo, nem a poesia, nem os cantos, nem as canções fundantes da literatura brasileira, e tampouco as traduções (nem ao menos as de Machado de Assis), ganham grande destaque, cumprindo-lhes papel acessório.

Essa ausência é facilmente explicável pelo alinhamento evidente e desejado ao pensamento de Candido e Schwarz e pela centralidade dada a Machado de Assis pelos três. Mesmo quando apresenta Sílvio Romero (1851-1914), mesmo reconhecendo-o como “o primeiro dos grandes historiadores dessa geração, na matéria literária”, o faz acrescentando, logo em seguida, tratar-se de “um desafeto de Machado”. Não espanta, pois, que seja visto como “pensador muito desigual, chegando às vezes ao destempero, que se vê nos ataques pessoais a Machado”. Não se trata aqui de refutar tais afirmações, mas de mostrar como há uma evidente escolha de Fischer pela prosa machadiana como o grande momento decisivo que baliza inclusive o contraponto que elabora a partir da obra de Guimarães Rosa e do dito “perspectivismo ameríndio”.

Note-se ainda a respeito de Sílvio Romero, sua “visão taineana, em que fatores meio, raça e momento presidem o enquadramento crítico e o

comentário". Essa acertada observação leva à seguinte: "sua perspectiva, como já mencionado, o fez incluir no repertório da literatura os *contos e lendas* da tradição oral". Ainda que seja o caso de Romero, a associação entre a visada sociológica e a inclusão da tradição oral no repertório não deixa de apontar para um claro juízo de valor medido por parâmetros eurocêntricos do que seria "a fina flor do espaço histórico da plantation" (Machado), ou o "suprassumo do mundo do sertão" (Guimarães Rosa).

O enquadramento teórico voltado para o realismo não impede, contudo, Fischer de reconhecer em João Cezar de Castro Rocha²⁷ "reflexões consistentes sobre o problema de conceber e produzir uma nova história da literatura". O pensador gaúcho diz compartilhar "quase sem reservas" as três dimensões consideradas essenciais por Rocha: a revisão do *conceito de literatura* (que deveria incluir a canção); os *processos de apropriação* (que deveria incluir as traduções); e os *estudos da emergência do sistema literário no Brasil*.

Sistema / transformação

Chegamos aqui a um ponto fundamental da discussão: a ideia de que uma história da literatura deva essencialmente basear-se no "estudo da emergência do sistema literário no Brasil". Eduardo Viveiros de Castro²⁸, em "'Transformação' na antropologia, transformação da 'antropologia'", se coloca a questão sobre as condições para a produção de uma nova antropologia. Uma vez mais, Viveiros de Castro retorna a seu *txai* Lévi-Strauss para depreender dali o âmago de seu argumento, colocado aproximadamente nos seguintes termos:

[...] as *Mitológicas* de Lévi-Strauss é a primeira verdadeira história indígena das Américas. Começando com *O pensamento selvagem* e culminando nas *Mitológicas*, o estruturalismo sofre uma transformação

²⁷ ROCHA, João Cezar de Castro (Ed.). *Brazil 2001: A revisionary history of Brazilian Literature and Culture*. Dartmouth: University of Massachusetts, 2000 (*Portuguese Literary Cultural Studies*, 4/5).

²⁸ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Transformação" na antropologia, transformação da "antropologia" *Mana*, v. 18, n. 1, 2012.

fundamental, aquela que substitui o conceito de *sistema* pelo conceito de *transformação* como seu operador teórico distintivo. Uma estrutura é apenas um certo arranjo, ou orquestração, de transformações. Essa *definição* de *transformação estrutural* é um operador propriamente ontológico que descreve a transposição de fronteiras semânticas e históricas, ou melhor, que descreve a transposição da fronteira entre a semântica e a história, o pensamento e o real, abrindo-se à invenção do novo.

Para abrir-se à invenção do novo, na historiografia brasileira, talvez seja necessário justamente distanciar-se da noção de *sistema*. Para compreendermos esse movimento do pensamento de Viveiros de Castro, é importante lembrar que, segundo o autor, haveria, na antropologia, duas teorias a respeito das sociedades americanas: uma teoria *sociológica* e uma teoria *cosmológica*. Esta última, com a qual opera, define para si “muito mais do que um objeto”, um *interlocutor*, “um (co)respondente dialógico que tem o aspecto de uma sofisticada cosmopolítica indígena”, e acrescenta:

Poderíamos também chamar essa cosmopolítica de um *pensamento*, ou de uma *tradição intelectual*: a *tradição-tradução especificamente americana* do pensamento selvagem. Para chamá-la “pensamento”, porém, é preciso que sejamos capazes de, imitando ao nosso modo os índios (que não é o modo deles), pensar o pensamento como algo que, se passa pela cabeça, não nasce nem fica lá; ao contrário, investe e exprime o corpo da cabeça aos pés, e se exterioriza como afeto incorporante: predação, metafísica, canibalismo epistêmico, antropofagia política, pulsão de transformação do e no outro.

Essa tradição intelectual se mostra extremamente profícua para pensar, além da própria antropologia, o modo de relação com nossas heranças intelectuais ou o próprio conceito de antropofagia; sendo este, na visada de Viveiros de Castro, a única contribuição realmente anticolonialista que geramos, e coube a Oswald de Andrade dar-lhe uma primeira forma nativa. A forma dada por Oswald e retrabalhada por Haroldo, contudo, não chega a “imitar ao nosso modo” a *tradição-tradução*, que seria nosso modo de lidar com a tradição intelectual indígena.

Voltando àquela dimensão considerada essencial para conceber e produzir uma nova história da literatura – os estudos da emergência do sistema literário no Brasil –, se adotarmos uma perspectiva “cosmológica” em vez de uma “sociológica”, poderemos operar por meio de uma *tradição-tradução* especificamente americana. Como bem aponta Roberto Zular²⁹, em seu brilhante “Complexo oral canibal”, aproximadamente como segue:

Difícilmente algo que se continue a chamar de história da literatura brasileira poderá continuar a existir da mesma forma diante de “O Mármore e a murta”. Trata-se aqui de colocar em xeque o guarda-chuva epistemológico com que reduzimos tudo ao conceito de literatura [...]. Em “O mármore e a murta” não só o canibalismo digere a Europa como regurgita no mesmo movimento a especificidade do ponto de vista indígena reconstruído com o que sabemos hoje do universo antropológico desses povos. E mais, constrói uma cena de enunciação em que a *equivocação* – sobretudo a partir da parábola antilhana de Lévi-Strauss (saber se tinham corpo, saber se tinham alma) – passa a ser constitutivo daquele acontecimento. A inconstância da alma selvagem, a murta do título, deixa de ser um pressuposto da moralidade pouco confiável e preguiçosa dos índios, para se tornar um modo de resistência que, eis o paradoxo, pressupõe uma alteridade incontornável da qual o próprio colonizador faz parte. O movimento é, portanto, duplo: questiona-se a epistemologia para permitir a emergência de novas ontologias.

Se partirmos desse pressuposto para a concepção de uma história outra, as discussões em torno da “formação” de Candido, ou das “ideias fora de lugar” de Schwarz tornam-se menores.

No que concerne às considerações de Fischer a respeito de Candido e de Schwarz, note-se ainda que, como diz, “em matéria de ter aberto caminhos, basta, para os meus [os dele, Fischer] fins, mencionar os ensaios de Roberto Schwarz sobre Candido”.

A adesão de Fischer aos dois pensadores não deixa de ser crítica ao modelo. Ele reconhece haver limites importantes. Em Candido, por exemplo: visão iluminista, nacionalismo, urbanofilia, modernismo, centrismo, visão teleológica da história literária em que Machado é o ponto de chegada do processo formativo, comparatismo impreciso...

²⁹ ZULAR, Roberto. Complexo oral canibal, *Eutomia*, v. 25, n. 1, 2019.

Ao final de sua reflexão sobre o assunto, há uma “súmula operacional” que destaca quatro fatores, ou dimensões, que a *formação* candidiana implica: a) o triângulo autor-obra-público; b) a criação de uma “tradição”; c) consciência dessa tradição; d) solução estética nova que traga em suas entranhas e estruturas aquela nova consciência.

Em relação ao primeiro, certo é que uma história da literatura deve debruçar-se sobre obras e autores; quanto ao público, destaco a retomada do estudo de Hélió de Seixas Guimarães³⁰ que aponta que, em 1872, apenas 15,7% da população total sabiam ler, o que torna paradoxal a proposta de sistema candidiana na qual a existência de leitores é uma das pontas do tripé.

Mas a fragilidade pode também se encontrar na própria ideia de *sistema*. Se esta for repensada em termos de *transformação*, os outros três fatores que sustentam a *formação* também precisam ser repensados. A ideia de criação de uma tradição e a consciência dela, se compreendida desde a *tradição-tradução* de inspiração indígena, não se faz mais linear ou teleológica. Parafraseando alteradamente o Viveiros de Castro de “a transformação na antropologia” – por transformações do monismo ontológico ocidental entendo as transformações da estrutura conceitual do discurso suscitadas por seu alinhamento em simetria com as pragmáticas reflexivas indígenas.

Alinhar-se em simetria com pragmáticas reflexivas outras pressupõe partir de um método básico de conhecimento não *indutivo* ou *dedutivo*, mas *transdutivo*, *equivocal*. Como já mencionado acima, para Viveiros de Castro “equivocações não pertencem ao mundo da contradição dialética, uma vez que sua síntese é disjuntiva e infinita, recursiva”. Mirando desde aí, a quarta dimensão da *formação* – solução estética nova que traga em suas entranhas e estruturas aquela nova consciência – tampouco é possível, pois a síntese implicada (ou talvez replicada) passa a se fazer disjuntiva.

No que concerne à literatura brasileira, isso implica identificar linhas de força atuantes, ou seja, que venham sendo revigoradas por poéticas contemporâneas. A obra de Guimarães Rosa, nesse sentido, é bastante ilustrativa. Abordando o assunto desde a *poética equivocal* que ensaiamos

³⁰ GUIMARÃES, Hélió de Seixas. *Os leitores de Machado de Assis: o romance machadiano e o público da literatura no século 19*. São Paulo: Nankin, 2004.

nestas páginas, a novela “Meu tio, o laurotê” torna-se mais *significante* do que o próprio *Grande Sertão*. Explico: se o *Grande Sertão* pode representar o grande momento de “síntese estética” do paradigma do sertão (as aproximações que Ángel Rama faz entre *Os rios profundos* de Arguedas e o *Grande Sertão* de Rosa são uma das reflexões mais bem-acabadas dessa perspectiva)³¹, “Meu tio, o laurotê” performaria esteticamente a própria equivocação; e não por acaso esta é a obra de Rosa sobre a qual Viveiros de Castro se debruça e que serve de ponte para a aproximação e passagem que Fischer faz do sertão à plantation. Como bem observa Eduardo Sterzi³² em “Uns índios (suas falas)”...

Trata-se de um texto que vem se revelando fundamental para uma compreensão renovada do conjunto da obra de Rosa, assim como para a compreensão da relação desta obra com a literatura brasileira como produto complexo de um determinado processo histórico [...] e digamos ainda que esse processo histórico de que a literatura é produto e agente, longe de ser algo concluído (o “passado” ou, ao menos, um “passado”), é tensão ainda em aberto, acontecimento que não cessou de acontecer, bloco de outroras revistas a cada novo movimento das peças no tabuleiro dos sucessivos agoras. Estamos aqui diante de um exemplo eloquente disso.

Esse deslocamento se deve também ao fato de, na torção produzida em “Meu tio, o laurotê”, não haver síntese. No sertão que se deixa entrever na novela, o onçeiro lida com uma cosmovisão híbrida, na qual o pensamento indígena – performado pelas onças no discurso do onçeiro – tensiona permanentemente o *des-encontro*.

Fischer chega a intuir que a floresta é um paradigma outro. Suas elogiosas referências ao instigante *Literaturas da floresta* de Lúcia Sá³³ ilustram bem essa consciência. Entretanto, por estar preso ao paradigma da *formação* e a ele dedicar grande parte de sua energia intelectual, o autor não logra elaborar um complexo *não indiferente* à floresta.

³¹ Ver CUNHA, Roseli Barros. *Transculturação narrativa: seu percurso na obra crítica de Ángel Rama*. São Paulo: Humanitas, 2007.

³² STERZI, Eduardo. Um índio, duas falas,. *Literatura e Sociedade*, v. 11, n. 1, 2021.

³³ *Ibidem*.

Essa leitura fischeriana se deve à escolha, assumida desde o início por ele, de refletir “dentro de uma específica tradição crítica que se poderia talvez chamar de histórico-sociológica, empirista, com interesse nos trânsitos entre forma literária e processo social”. É sabida a centralidade dada aos aspectos econômicos pelas teorias ditas críticas, o que em parte explica a importância da leitura que Fischer faz do historiador e jornalista Jorge Caldeira³⁴. Como reconhece o próprio Fischer, “da leitura de Caldeira depende praticamente toda a proposta que estou aqui tentando formular”. Partindo de Caldeira, Fischer destaca dois pontos centrais para seus argumentos. O primeiro é o importante mercado interno integrado no interior do Brasil, aproximadamente como segue:

Estamos falando aqui do mercado do *sertão*, entendida esta palavra, aqui, não apenas como sertão seco nordestino, mas como a *terra não integrada* regular ou diretamente à economia de exportação e ao mercado do litoral. É uma vasta área que envolve a generalidade do interior do Brasil mas não a Amazônia profunda, a floresta. O pampa sim mas não o litoral... Esse sertão, em suma, foi mais importante do que a plantation para a economia do período.

Em termos demográficos, diferentemente da ideia de que o Brasil dividia-se basicamente entre senhores e escravos, segundo as estatísticas oficiais disponíveis, em 1819, a larga maioria da população brasileira (total de 4,4 milhões de pessoas) seria de homens livres: 56,6% de colonos livres, 18,2% de índios livres [sem contarmos os invisíveis, acrescento eu] e 30,9% de escravos.

Desmonta-se assim em grande medida o modelo de Caio Prado, central para os argumentos de Antonio Candido e Roberto Schwarz. O Brasil do sertão ganharia assim outro tamanho, muito maior do que antes, e a população iletrada e miscigenada ganha outro significado, mais protagônico do que antes. É um novo Brasil que brota dessa leitura.

Essa nova percepção do que forma o Brasil reverbera da seguinte maneira na compreensão que Fischer apresenta do fenômeno literário no século 19:

³⁴ Como bem aponta João Fragoso no prefácio ao livro de Fischer, essa interpretação de Caldeira se alicerça nas obras de historiadores como Ciro Cardoso, Maria Yedda Linhares, Manolo Florentino Garcia, entre outros.

É certo, sem dúvida, que nas cidades litorâneas, e fortemente no Rio de Janeiro da época de Machado, é que se concentravam a *vida letrada e, portanto, a literatura*; mas olhando a coisa em perspectiva ampla, que não estacione no século 19 e queira acolher o Brasil de até hoje, *até mesmo aqueles iletrados do sertão* têm de entrar na conta, porque desde então tinham algum tipo de narrativa, algum tipo de poesia, quase tudo em circulação oral e, portanto, indocumentada pelos meios clássicos (livro e jornal). Essa narrativa e essa poesia chegarão à forma escrita, na obra dos “regionalistas”, prosadores e poetas, dos cancionistas e folcloristas, até *alcançar o ponto maduro de Guimarães Rosa* e sua geração. O cenário para uma nova história da literatura fica mais complexo, mais abrangente, porque mais próximo da empiria da vida brasileira.

Há certo paradoxo no modo como se apresentam os argumentos. Fischer começa reconhecendo o Rio de Janeiro de Machado como centro da “vida letrada”, *portanto*, da “literatura”. Para se ter uma visada mais ampla e atual, seria necessário acolher “mesmo aqueles iletrados do sertão” que tinham “*algum tipo de narrativa, algum tipo de poesia*”. Afinal, parece que essa narrativa e essa poesia *chegarão* à forma escrita, na obra de “regionalistas”, e folcloristas, *até alcançar o ponto maduro* de Guimarães Rosa. A teleologia e o modernismo centrismo que Fischer tanto critica em seus mestres assombram seu próprio modo de pensar. A questão colocada nesses termos evolutivos nos faria então supor que, depois de Guimarães Rosa, *ponto maduro* no qual a experiência estética do sertão seria sintetizada, teríamos entrado em certo estado de apodrecimento? Ou será que o sertão se refez em plantation?

A nosso ver, o cenário para uma nova história da literatura fica mais complexo, mais abrangente, não apenas porque mais próximo da empiria da vida brasileira, mas porque a chamada “virada identitária” permite tensionar a própria ideia de história e de empiria, assim como permitir a revisão do conceito de literatura, segunda das três dimensões consideradas essenciais para a concepção e produção de uma nova história da literatura.

Desse modo, a consciência histórica que anima este nosso ensaio coincide com a de Viveiros de Castro³⁵ quando afirma que suas inclinações o levaram, nos levam...

[...] sobretudo a testemunhar, com interesse apaixonado, a elaboração de uma nova filosofia da natureza, o vasto projeto geofilosófico que vai se cristalizando em torno da problemática mal-chamada de *ambientalista*. Este é, em minha opinião, o fenômeno mais significativo do século presente: a brusca “intrusão de Gaia” no horizonte histórico humano, o sentimento da irrupção definitiva de uma forma de transcendência que pensávamos haver transcendido, e que agora reaparece mais formidável do que nunca. Gaia irrompe entre nós suscitada pela transformação de nossa espécie, ou melhor, de seu etograma hoje dominante, em uma força macrofísica. Sugeriu-se recentemente que o planeta entrou, já desde a primeira Revolução Industrial, em uma nova era geológica, batizada de Antropoceno, em uma dúbia homenagem à capacidade humana de alterar as condições-limite da existência da vida na Terra. Ou seja: finalmente *aterrissamos*. Nosso abrupto choque com a Terra, a comunicação aterradora do geopolítico com o geofísico, tudo isso faz desmoronar a distinção fundacional das ciências sociais, aquela entre a ordem do cosmológico e a do antropológico, separadas desde sempre, isto é, pelo menos desde o século XVII (lembramos da bomba de ar e do Leviatã) por uma dupla descontinuidade, de escala e de essência: evolução das espécies e história do capitalismo, termodinâmica e bolsa de valores, física nuclear e política parlamentar, climatologia e sociologia – em duas palavras, natureza e cultura. Finda a separação, eis-nos agora em pleno Antropoceno... E a clássica luta contra a naturalização passiva da política (ou do poder), especialidade da sociologia crítica, começa a dividir espaço com, se não a perder espaço para, uma tarefa prática e teórica bem mais urgente, a politização ativa da natureza. Se acham que exagero no contraste, e superestimo o ingresso da natureza na política, pensemos em tudo o que significa – metafisicamente, historicamente, politicamente – o debate no Congresso sobre a reforma do Código Florestal, ou a mobilização contra a construção de Belo Monte, ou a campanha do MST a favor da produção agroecológica. Isso para ficarmos por aqui.

³⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”, *Mana*, v. 18, n. 1, 2012.

Diante dessa nova consciência histórica, parece imprudente qualquer indiferença ante a floresta. Os redemoinhos de fogo e as tempestades de poeira que assolam nossos sertões goianos, paulistas, mineiros, mato-grossenses não deixam espaço para dúvidas e senões.

“Ideias para um sumário”, de Luís Augusto Fischer

Nas conclusões de *Duas formações, uma história: das ideias fora do lugar ao perspectivismo ameríndio*, Fischer corajosamente enfrenta as premissas para a construção de uma história da literatura que leve em conta a existência de várias histórias. Como sabemos, ele o faz a partir das premissas da “formação”, o que o leva à seguinte proposta:

Uma forma de iniciar o percurso é mapear as duas grandes formações históricas em sua face letrada, o sertão e a plantation, cada uma em si, cada qual lida com a lente oferecida pelas teorias inovadoras antes mencionadas, o “perspectivismo ameríndio” para o sertão, o complexo “ideias fora do lugar” para a plantation; num segundo momento, pensar nos encontros e encontrões entre as duas formações.

O engano (bem diferente de qualquer equivocação) de Fischer é crer que seria pelo perspectivismo de Viveiros de Castro que se traçaria a melhor linha que iria da tradição oral (cordel, repente...) a Paulo Scott, passando por autores tão diversos quanto Afonso Arinos, Cornélio Pires, Monteiro Lobato, Graciliano Ramos, João Cabral de Melo Neto, e tendo como seu *ponto altíssimo* Guimarães Rosa... Não que a leitura de muitos desses autores não possa ser extremamente potente se feita desde a antropologia perspectivista, mas talvez seja necessário adotar um ponto de vista *outro*.

Depois de traçar seu mapa da plantation, que começa na Carta de Caminha e que tem, claro, como *fenômeno de síntese histórica* Machado de Assis, Fischer chega ao terceiro elemento, que considera essencial, o dos choques e encontrões entre sertão e plantation. Para ele, estes estariam nos “momentos mais vistosos” da história da literatura, e, “no primeiro plano”, se encontrariam três *momentos decisivos*: Romantismo, Modernismo, Tropicalismo; em segundo plano, outros dois (o *Uruguai* no

século 18 e Euclides da Cunha, na virada do século 19). Logo em seguida acrescenta:

Estendendo adequadamente a régua do tempo na ordem cronológica, seria possível começar a mapear os *choques*

já no século 16, com os mesmos relatos de viajantes e missionários e na obra de um Anchieta, em que as *incompreensões* aparecem nas palavras e nas entrelinhas;

no século 17 aparece a figura superior em Vieira, que não apenas registrou o sertão como teorizou sobre ele, à moda do tempo e à luz de sua mentalidade, como se pode ver no ensaio de Viveiros de Castro “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”, já uma clara notação sobre a *distância cultural profunda entre ocidente e sertão*, entre “ideias fora do lugar” e “perspectivismo ameríndio”

(A “régua do tempo” de Fischer prossegue do século 18, de Basílio da Gama, seguindo, entre outros, de Taunay e Alencar no século 19, e o Modernismo, de Graciliano Ramos, até chegar em Caetano Veloso e Glauber Rocha...)

O que Fischer realmente não pesca precisamente é que “O” *momento decisivo, big-bang, bang-bang* da dita história do Brasil é o *des-encontro primeiro* que se entrevê, por exemplo, nas *incompreensões* de Anchieta. O engano de Fischer, nosso *txai*, salta ainda mais aos olhos em seu comentário sobre a reflexão de Viveiros de Castro a respeito de Vieira. Ao afirmar que “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem” é uma clara notação sobre a *distância cultural profunda entre ocidente e sertão*, entre “ideias fora do lugar” e “perspectivismo ameríndio”, Fischer produz um estranho salto, pois, subitamente, o “sertão” deixa de ser “ocidente” e passa a ser exclusivamente o espaço do dito “perspectivismo ameríndio”.

A sensibilidade de Fischer em reconhecer a força inovadora da antropologia perspectivista para a construção de outra história da literatura brasileira (o crítico gaúcho prefere qualificá-la de “nova”) não parece, pois, ter efeito algum em suas ferramentas conceituais, que seguem *indiferentes* às teorias cosmológicas. Um dos momentos em que essa indiferença se evidencia é quando, já no final de seu estudo, evoca brevemente alguns exemplos da *importância de se pensar as línguas*. Depois de se referir ao espanhol, “língua de cultura imediata para os poetas do mundo ibérico”, Fischer comenta que “o século 18 guarda um tesouro nesse debate”, como segue:

Parece que houve uma “verdadeira virada sociolinguística”, que alguns chamam de “a lusofonização do Brasil”, por causa da intensa imigração de portugueses ao longo do século 18, dezenas de milhares de homens e mulheres que simplesmente *vieram produzir a cultura letrada* entre nós. [...] Esses fatos nos devem alertar para uma dimensão nova do papel do “momento decisivo” que foi o Arcadismo, assim como *as línguas faladas pelo povo iletrado* [...] de que teremos testemunho altamente significativo na canção popular – valeria lembrar, como exemplo forte, o caso de Clementina de Jesus e as gravações que faz para cantos religiosos que aprendeu familiarmente, e que entraram em circulação cancional nos anos 1960.

Com efeito, a consciência histórica da existência de uma “verdadeira virada sociolinguística” não é de menor importância. Afinal de contas, o epistemicídio costuma passar pela imposição de uma monocultura, e sua plantation linguística. Nesse sentido, a dita “virada” pode ser compreendida como *conversão linguística*. A rapidez com que se dá o salto das “línguas faladas pelo povo iletrado” para a “canção popular” para chegar subitamente aos “cantos religiosos”, que Clementina de Jesus “aprendeu familiarmente”, ilustram à perfeição a *indiferença abissal* (penso aqui em Boaventura de Sousa Santos³⁶) de Fischer ante a força criadora da palavra na vida do “povo iletrado” cujos “cantos religiosos”, mais do que *aprendidos familiarmente*, costumam ser *transmitidos comunitariamente*, em casas de rezo e em terreiros, desde sempre... (uma visita à tese de doutorado de Tiganá Santana *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*, nesse sentido, pode ser interessante³⁷).

Para encerrar este esboço de princípios visando inspirar uma *poética equívocal*, saliento que uma outra história da literatura no Brasil pode ser disparada desde o *big-bang*, o *momento decisivo do des-encontro*, entre os

³⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa. *O fim do império cognitivo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

³⁷ SANTANA, Tiganá. *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. Tese de doutorado, USP. São Paulo, 2019.

europeus e os povos indígenas. Para tal, invocamos Adolfo Colombres³⁸, que inicia seu provocador estudo, intitulado *Celebración del lenguaje: hacia una teoria intercultural de la literatura*, com um “Elogio da Palavra”, no qual declara:

Há algo anterior à palavra, sem o qual esta é impensável: a própria voz, que nem sempre nela se cristaliza, pois há também vocalizações ininteligíveis e outros desgarramentos pré-linguísticos. A voz é o sustento e o transporte da palavra, e que a levou como um carro sagrado até que a escritura a decretou prescindível, ao fundar uma linguagem sem voz. A palavra é a linguagem vocalizada, fonicamente realizada na emissão da voz, não um traço no papel. Primeiro foi a voz, logo a palavra e por último a letra.

Assim é. A aventura humana se funda na palavra, não na letra. E como a voz, a palavra, se traduz em letra talvez seja questão seminal que atravessa as três dimensões consideradas essenciais por Rocha³⁹ para a elaboração de outra história da literatura brasileira (a revisão do conceito de literatura, os processos de apropriação e os estudos da emergência do sistema literário no Brasil).

(Assim como é fundante, desde aí, pensar, com Roberto Zular⁴⁰ a voz *canibal* como “um devir-voz, um devir-outro do eu, uma enunciação transformacional [...] cujo ponto de torção é o atravessamento do outro, do morto, da multiplicidade de posições, dos corpos”. É Zular ainda quem observa que... é nesse ponto que a poética do xamanismo amazônico proposta por Pedro Cesarino⁴¹ abre caminhos importantes ao apontar para uma multiposicionalidade enunciativa de uma voz *falível*, não una, di-visível.)

³⁸ COLOMBRES, Adolfo. *Celebración del lenguaje: hacia una teoria intercultural de la literatura*. Buenos Aires: Ediciones de Sol, 2010.

³⁹ ROCHA, João Cezar de Castro (Ed.). *Brazil 2001: A revisionary history of Brazilian Literature and Culture*. Dartmouth: University of Massachusetts, 2000 (*Portuguese Literary Cultural Studies*, 4/5).

⁴⁰ ZULAR, Roberto. Complexo oral canibal, *Eutomia*, v. 25, n. 1, 2019.

⁴¹ CESARINO, Pedro. A voz falível: ensaio sobre as formações ameríndias de mundo, *Revista Literatura e Sociedade*, n. 19, 2014.

Enfim, nestes tempos tão encriptados, *equivocar-se transdutivamente*, desde manifestações fundantes das literaturas no Brasil – seus cantos, rezos, poemas –, pode ser um modo outro de encarar as *trans-formações* dessa literatura, salvo engano.

Bibliografia

ALLOA, Emmanuel; MICHALET, Judith. Transductive ou intensive? penser la différence entre Deleuze et Simondon, *Revue La part de l'oeil. Dossier Formes et forces. Topologies de l'individuation, Deleuze, Simondon*, v. 27, pp. 203-15, 2013.

CALDEIRA, Jorge. O processo econômico. In: COSTA E SILVA, Alberto (Coord.). *Crise colonial e independência – 1808-1830*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011 (Série *História do Brasil Nação – 1808-2010*, v. 1).

CAMPOS, Haroldo de. Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira. In: CAMPOS, Haroldo de. *Metalinguagem e outras metas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

CAMPOS, Haroldo de. *Deus e o diabo no Fausto de Goethe*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

CESARINO, Pedro. A voz falível: ensaio sobre as formações ameríndias de mundo, *Revista Literatura e Sociedade*, n. 19, 2014.

COLOMBRES, Adolfo. *Celebración del lenguaje: hacia una teoría intercultural de la literatura*. Buenos Aires: Ediciones de Sol, 2010.

CUNHA, Roseli Barros. *Transculturação narrativa: seu percurso na obra crítica de Ángel Rama*. São Paulo: Humanitas, 2007.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação, *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, pp. 51-73, 2016.

FALEIROS, Álvaro. Antropofagia modernista e perspectivismo ameríndio: considerações sobre a transcrição poética em Haroldo de Campos, *Ipotesi*, v. 17, 2013.

FISCHER, Luís Augusto. *Duas formações, uma história: das ideias fora do lugar ao perspectivismo ameríndio*. Porto Alegre: Arquipélago, 2021.

GUIMARÃES, Hélio de Seixas. *Os leitores de Machado de Assis: o romance machadiano e o público da literatura no século 19*. São Paulo: Nankin, 2004.

HANSEN, João Adolfo. *A Sátira e o Engenho*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ROCHA, João Cezar de Castro (Ed.). *Brazil 2001: A revisionary history of Brazilian Literature and Culture*. Dartmouth: University of Massachusetts, 2000 (*Portuguese Literary Cultural Studies*, 4/5).

SÁ, Lúcia de. *Literaturas da Floresta – textos amazônicos e cultura latino-americana*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

SÁ, Lúcia de. Histórias sem fim: perspectivismo e forma narrativa na literatura indígena da Amazônia, *Itinerários*, Araraquara, n. 51, 2020.

SANTANA, Tiganá. *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. Tese de doutorado, USP. São Paulo, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O fim do império cognitivo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

STERZI, Eduardo. Um índio, duas falas, *Literatura e Sociedade*, v. 11, n. 1, 2021.

VIEIRA, Else Ribeiro Pires. Por uma teoria pós-moderna da tradução. Tese de doutorado, UFMG. Belo Horizonte, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”, *Mana*, v. 18, n. 1, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 5, n. 10, 2018.

WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Chicago: University Press, 1981.

ZULAR, Roberto. Complexo oral canibal, *Eutomia*, v. 25, n. 1, 2019.