



**CLELIO TOFFOLI JÚNIOR**

**AS HERMENÊUTICAS DO SUL: OS CAMINHOS DA  
COMPREENSÃO E A SURREALIDADE COMO CONDIÇÃO**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Montauray Baptista Coutinho  
Coorientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Izabel Margato

Rio de Janeiro  
2024



**CLELIO TOFFOLI JUNIOR**

**AS HERMENÊUTICAS DO SUL: OS CAMINHOS DE  
INTERPRETAÇÃO E A SURREALIDADE COMO  
CONDIÇÃO**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

**Prof. Alexandre Montaury Baptista Coutinho**  
Orientador  
Departamento de Letras – PUC-Rio

**Profa. Izabel Margato**  
Coorientadora  
Departamento de Letras – PUC-Rio

**Profa. Ana Paula Veiga Kiffer**  
Departamento de Letras – PUC-Rio

**Prof. Frederico Oliveira Coelho**  
Departamento de Letras – PUC-Rio

**Prof. Rafael Eduardo Gutiérrez Giraldo**  
UFRJ

**Prof. Rodrigo Alexandre de Carvalho Xavier**  
UFRJ

Rio de Janeiro, 27 de setembro de 2024.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

### **Clelio Toffoli Júnior**

Graduou-se em Direito pela Universidade Federal do Paraná, com ênfase em Ciências Penais, no ano de 1992, tendo, entre outras atividades, atuado como advogado orientador de estágio aos alunos de 4º ano do curso. Obteve o título de Mestre em Literatura, no PPGLCC da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, no ano de 2020, defendendo dissertação sobre a imagem poética no surrealismo português.

#### Ficha Catalográfica

Toffoli Júnior, Clelio

As hermenêuticas do Sul : os caminhos da compreensão e a surrealidade como condição / Clelio Toffoli Júnior ; orientador: Alexandre Montaury Baptista Coutinho ; coorientadora: Izabel Margato. – 2024.

109 f. : il. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2024.

Inclui bibliografia

1. Letras – Teses. 2. Hermenêutica. 3. Surrealidade. 4. Literatura. 5. América Latina. 6. Exu. I. Coutinho, Alexandre Montaury Baptista. II. Margato, Izabel. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Letras. IV. Título.

CDD: 800

Para Julia e Clélio, mãe e pai,  
*in memoriam*  
Para Dilan e João Guilherme,  
meus erês

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, a todos os profissionais da área da saúde e dos laboratórios, que conseguiram criar a vacina contra o vírus *SarsCov-2*, interrompendo a pandemia da Covid e nos permitindo seguir vivos.

Ao SUS, que no Brasil foi o responsável pela imunização e tratamento dos doentes.

Ao Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade da PUC-Rio por ter acolhido a minha pesquisa e a todos os professores com os quais tive o prazer de conviver em aulas, seminários, palestras e cafés.

Ao meu orientador Professor Alexandre Montauray Baptista Coutinho por ter acreditado na minha capacidade e aceitado participar dessa busca comigo. Sem sua amizade, seu apoio e seu auxílio intelectual nada disso teria sido possível.

À minha coorientadora, Professora Izabel Margato, por toda sua ajuda na minha pesquisa, bem como por me colocar à disposição a Cátedra Padre Antônio Vieira.

Aos professores Ana Kiffer, Rafael Gutiérrez, Rodrigo Xavier e Frederico Coelho (titulares) e Natalie Lima e Vera Follain (suplentes), por aceitarem ser meus primeiros leitores e fazer parte da minha banca.

Aos meus pais, ambos falecidos em 2023, pelo apoio, mesmo de longe; ao meu filho mais velho Dilan, futuro historiador, por ter sido dos primeiros a incentivar meus planos de mudança; ao meu filho pequeno João Guilherme, por ser direção; à minha companheira Tathiana, pelo carinho, suporte, incentivo e principalmente paciência durante todo esse percurso e à minha irmã Gabriela, já doutora, pelas trocas e pelo afeto.

Aos meus amigos Luiz Fernando Pereira e Flávio Bettega, por toda a ajuda durante o doutorado, eles sabem o tamanho dela; e ao amigo e livreiro Leonardo Marona, por ter me colocado nas mãos o livro que fez nascer o meu desejo de pesquisa em 2016, e que seguiu me colocando desejos de pesquisa nas mãos.

Aos colegas do PPGLCC, com quem pude continuar a aprender a ser pesquisador, nas salas, nas telas do zoom, congressos e bares.

À PUC-Rio, pelo auxílio concedido, sem o qual esse trabalho não poderia ter sido realizado

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

À surrealidade.

## RESUMO

TOFFOLI, Clelio Júnior; Montauray, Alexandre. **As Hermenêuticas do Sul: os caminhos da compreensão e a surrealidade como condição**. Rio de Janeiro, 2024, 109p. Tese de Doutorado – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente tese versa, em forma de especulação, sobre o que vêm a ser as hermenêuticas do Sul, e os caminhos de interpretação que podem ser trilhados nessa busca pela quebra do modelo tradicional hermenêutico, eurocêntrico e colonialista, tendo sempre como baliza a surrealidade como condição, buscando ao final aproximação com a literatura latino-americana contemporânea. Após uma breve introdução, o primeiro capítulo busca tratar brevemente dos sistemas hermenêuticos tradicionais, com foco maior sobre a teoria do filósofo alemão Hans Georg Gadamer, não sem antes fazer um breve inventário dos sistemas hermenêuticos europeus, especialmente no campo da filosofia, das ciências sociais e da literatura, até chegar ao sistema gadameriano. Dentro desse panorama inicial, já se vê também crítica ao racionalismo, ao eurocentrismo e ao racismo criado pela modernidade, os grandes eixos tutelados pela hermenêutica do Norte global, que acabou sendo usada, pela via da interpretação, como instrumento de dominação do pensamento nos países periféricos e ex-colônias europeias da América Latina. A partir daí a tese começa a buscar seu próprio caminho especulando sobre o estabelecimento de um modo de interpretação hermenêutico que logre contemplar o pensamento do sul global (em especial da América Latina). Ao adentrar nessa especulação, a tese discorre sobre as figuras míticas de Hermes e Exu, o primeiro identificado com as hermenêuticas tradicionais, no Norte global e o segundo a figura a ser buscada como identificação para a hermenêutica do Sul, realizando uma espécie de substituição de Hermes, o grande patrono da hermenêutica eurocentrada, pela figura de Exu, como o caminho a ser seguido, desbravado pelo pensamento do sul. Nesse momento a tese faz notar que Exu, ao contrário de Hermes, não é mensageiro, não indica caminho, mas é o próprio caminho. Feito esse corte, a tese passa a especular sobre qual seria a melhor ideia de compreensão para as hermenêuticas do Sul, e acaba por eleger uma surrealidade que permeia as literaturas latino-americanas, passando um pouco pelo surrealismo antilhano, algum surrealismo francês e algo do periférico surrealismo português (por terem suas obras apartadas do eixo hermenêutico europeu), para ao final, através de arquivos ficcionais e poéticos, e dos realismos mágico, fantástico e delirante, e um pouco também calcado no movimento infrarrealista, achar uma linha hermenêutica quase totalmente latino-americana. Depois, como condição para o estabelecimento das hermenêuticas do Sul, a tese se encaminha para o fecho com as conclusões dessa análise e a especulação da real possibilidade de uma ideia hermenêutica para o sul global, passando daí para o último movimento, que é uma breve análise, a partir da ideia resultante das hermenêuticas do Sul, de um romance do escritor Ariel Luppino, chamado *A outra vida*, que carrega em sua escritura um pouco da carga de surrealidade especulada na tese, passando daí para as breves considerações finais.

**Palavras-chave:** hermenêutica; surrealidade; literatura; América Latina; Sul global; Gadamer; Hermes; Exu; interpretação; imagem literária

## ABSTRACT

TOFFOLI, Clelio Júnior; Montauray, Alexandre. **The Hermeneutics of the South: the paths of understanding and surreality as a condition.** Rio de Janeiro, 2024, 109p. Doctoral Thesis – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Title: “Hermeneutics of the South: paths of comprehension; and surreality as a condition”. This thesis goes on, in a speculative form, with what it sees as the hermeneutics of the South, and the paths of interpretation that can be followed in this quest to break the traditional hermeneutic, Eurocentric and colonialist, model, always taking surreality as a condition, ultimately seeking an approximation with contemporary Latin American literature. After a brief introduction, the first chapter researches the traditional hermeneutic systems, focusing on the theory of the German philosopher Hans Georg Gadamer, but before making a brief inventory of some European hermeneutic systems, especially in philosophy, social sciences and literature, stopping at the Gadamerian system. Within this beginning, there is also criticism of rationalism, Eurocentrism, and the racism created by modernity, the great axes tutored by the hermeneutics of the global North, which ended up being used, through interpretation, as an instrument of domination of thought in the peripheral countries and former European colonies of Latin America. From there, the thesis begins to seek its own path, speculating on the establishment of a hermeneutic system of interpretation that manages to contemplate the thought of the global south (especially Latin America). For now, the thesis discusses the mythical figures of Hermes and Exu, the first identified with traditional hermeneutics in the global North and the second, the figure to be sought as an identification for hermeneutic systems in the South, replacing Hermes, the great patron of Eurocentric hermeneutics, with the figure of Exu, as the path to be followed by Southern thought. At this point, the thesis notes that Exu, unlike Hermes, is not a messenger, he doesn't show the way but is the way itself. Having made this cut, the thesis goes on to speculate on what the best idea of interpretation would be for the hermeneutics of the South, and ends up choosing a surreality that permeates Latin American and African literatures, passing a little through some French surrealism, and some peripheral Portuguese surrealism (because their works were separated from the European hermeneutic axis), to finally, through fictional and poetic archives, and also based on the infrarealist movement, find a hermeneutic line that is almost entirely Latin American. Having taken this step into what can be considered the heart of the thesis, the last is the analysis, based on the idea resulting from the hermeneutics of the South, of a novel by the writer Ariel Luppino, called *A outra vida*, which carries in its writing some of the surreality speculated in the thesis. Finally, as a condition for establishing the hermeneutics of the South, the thesis ends with the conclusions of this analysis and the speculation of the real possibility of an idea of a hermeneutic system of the global South.

**Keywords:** hermeneutic; surreality; literature; Latin America; global south; Gadamer; Hermes; Exu; interpretation; image

## SUMÁRIO

Introdução – abertura	11
1. As hermenêuticas como as vemos – A Hermenêutica de Gadamer	14
2. Hermes e Exu: um jogo dos caminhos	26
3. A surrealidade como condição das hermenêuticas do Sul – E fez-se a desordem e o caos	34
3.1 A imagem literária como caminho	35
4. Os europeus invadem o novo mundo	39
4.1 A invasão do Novo Mundo: primeiros relatos	40
4.2 A Conquista dos corpos e a salvação das almas: uma aporia	44
4.3 A questão do Outro: os debates de Valladolid	45
4.4 Especulações sobre o colonialismo, o eurocentrismo, a modernidade e o racionalismo	47
5. O Racionalismo na história	54
5.1 A revolução surrealista	56
6. Interlúdio antilhano	59
6.1 O tremor, o arquipélago, a palavra	59
6.2 A força encantatória	64
7. As surrealidades: ressignificando o caos	70
7.1 A casa, o lugar: América Latina	70
7.2 A condição da surrealidade	73
7.3 O realismo delirante que faltava	82
7.4 América Latina: lugar de surrealidades	85
8. Enfim, as hermenêuticas do Sul	90
9. Um livro: A outra vida	94
Conclusão – Coda	97
Referências Bibliográficas	100

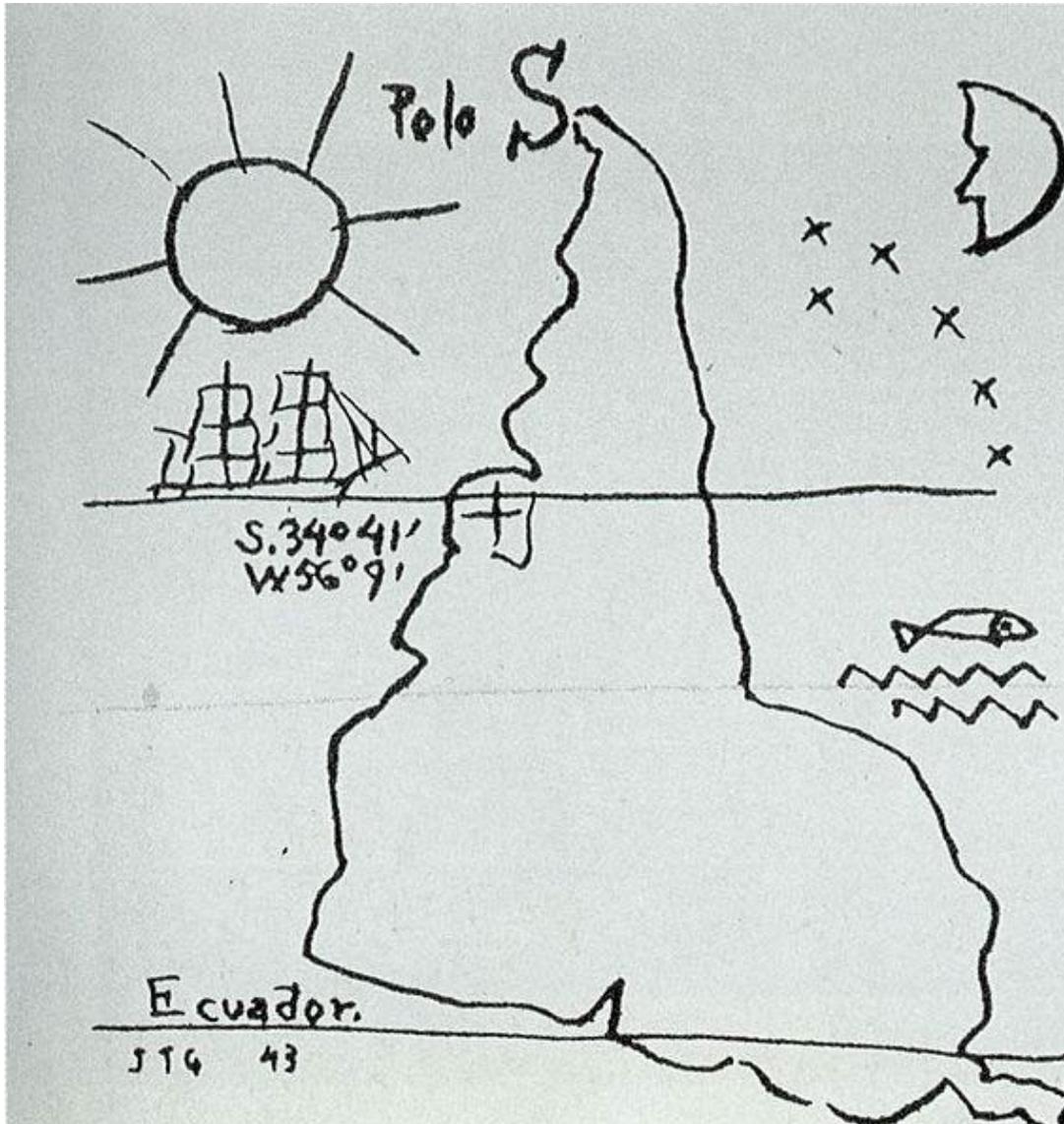


Figura 1 - América invertida – Joaquin Torres García - 1943

“Tentar o canto exato e novo  
Que a vida que nos deram nos ensina  
Pra ser cantado pelo povo  
Da América Latina”  
(Belchior)

“Vuelvo al sur  
Como se vuelve siempre al amor”  
(Piazzola y Solanas)

## INTRODUÇÃO – ABERTURA

“Especular como verbo (do latim *speculāri*): pensar e teorizar (com e sem base real, tudo poderia ser uma mera especulação). Ao mesmo tempo tramar e calcular os ganhos. Com um sentido moral ambivalente. Neste livro, especular seria pensar com imagens e perseguir um fim secreto<sup>1</sup>”.

A tese que aqui venho introduzir foi gestada lentamente, foram mais de três anos de leituras, de maturação do pensamento, de escrever com vagar, de pensar a melhor forma de colocar tudo no papel. A ideia sempre esteve aqui: hermenêuticas do sul. Mas o desenvolver da questão, o como chegar, como definir, foram vindo com o tempo e as leituras, uns cigarros e cafés também.

Depois de elaborar bastante a abordagem, veio a ideia da especulação, nos moldes em que a usa a pensadora argentina Josefina Ludmer no seu *Aqui América Latina*. E o que vem a ser essa especulação? Um pensar novo, pensar diferente, buscar alternativas diversas do pensamento tradicional em forma e conteúdo. Como o leitor vai perceber, os capítulos estão estruturados numa espécie de mote e glosa, num modo que o capítulo seguinte é sempre puxado pelo final do anterior, numa espécie de ligação, sempre em forma de especulação. Um bom começo para uma tese que tem como uma das bases a hermenêutica.

Conforme ensina Ludmer, a especulação também “propõe outro modo de conhecimento. Não pretende ser verdadeira ou falsa, gira em torno do como se, imaginemos e do suponhamos: na concepção de uma pura possibilidade”. (LUDMER, 2013, 8) E segue mais adiante ao afirmar que a especulação “toma ideia de várias partes e se apropria do que lhe interessa. Chama essa apropriação de ‘extrapolação’, segundo as tradições do gênero”. (LUDMER, 2013, 8) E arremata: “A finalidade secreta, o ganho e o benefício perseguidos pela especulação é pensar o mundo”! (LUDMER, 2013, 10)

E qual seria a especulação primeira a ser buscada na tese que aqui se introduz?

A resposta é simples e ao mesmo tempo oceânica. Procurar por uma sistemática de pensamento hermenêutico que pense a partir do lado de cá das linhas abissais desenhadas por Boaventura de Sousa Santos no seu “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes” (SANTOS e MENESES, 2018).

Um caminho de longa investigação científica, a tentar deslocar/quebrar o eixo interpretativo que sempre esteve alocado na Europa colonialista para o sul global, para que se possa tentar estabelecer uma nova maneira de interpretar e compreender, que deixe um pouco de lado o cânone europeu como hegemônico, mas sem rejeitar as influências, como defende Ludmer e Anibal Quijano defendia. Buscar as hermenêuticas do Sul, virar o espelho e trocar a figura grega de Hermes pela figura exuberante de Exu. Abrir os caminhos da hermenêutica para o sul global.

É nesse sentido que se especulará bastante, se apropriará bastante, se extrapolará bastante. Tudo manejando as fontes e as bases da hermenêutica europeia, das imagens literárias, nos primeiros relatos do invasor europeu nas américas, no humanismo cristão de Bartolomé De Las Casas, no pensamento relacional de Glissant, nas ideias surrealistas de horror ao colonialismo de Aimé e

---

<sup>1</sup> LUDMER, Josefina. *Aqui América Latina*. Tradução Romulo Monte Alto. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013, p. 7.

Suzanne Césaire, no surrealismo argentino carregado de drama e poesia de Aldo Pellegrini e Francisco Madariaga, na estrela surrealista de Octávio Paz, na ética da libertação de Enrique Dussel, no entrelugar de Silviano Santiago, na sensibilidade e na surrealidade periférica europeia de Mario Cesariny, na América Latina de Josefina Ludmer, Aníbal Quijano, Alejo Carpentier, Julio Cortázar e Alberto Laiseca, nos voduns caribenhos, em Exu, nos realismos repletos de surreal da América Latina, enfim, na realidade delirante, na surrealidade, para fazer ferver nesse imenso caldeirão algo que se pareça com a ideia que tenho de hermenêuticas do Sul, genuinamente produzido aqui na “parte baixa<sup>2</sup>” do mundo, com foco primordial nas Américas de dominação espanhola e portuguesa.

Em breve resumo, vai-se encontrar aqui o trabalho sério e árduo de um pesquisador que tem como motivação provocar o desejo de leitura no leitor.

Para tanto, a tese, *grosso modo*, se desenvolve nos seguintes moldes.

Após uma breve introdução, o primeiro capítulo já entra diretamente na hermenêutica e no muito que será desenvolvido durante toda a tese, pois já lança ao leitor o rumo da ideia a ser trabalhada adiante. Em seguida, busca-se tratar da chegada do homem europeu ao “novo mundo”, e o estabelecimento da ideia da modernidade a partir daí, com toda a carga negativa que trouxe aos povos originários. Logo em sequência, a tese trata do estabelecimento da colonialidade como fruto dessa mesma árvore que nos deu a modernidade.

A tese começa a buscar seu próprio caminho na busca de um sistema de interpretação hermenêutico que logre compreender o pensamento do sul global (em especial da América Latina). Como alegoria trato da substituição de Hermes, o grande patrono da Hermenêutica eurocêntrica, pela figura de Exu, como o caminho a ser seguido, desbravado pelo pensamento do sul. Importante notar que Exu, ao contrário de Hermes, não é mensageiro, não indica caminho, mas é o próprio caminho. Logo a seguir começo a tratar da surrealidade com as noções de imagem na surrealidade e de função imageante da linguagem surreal.

Depois, faço um inventário dos sistemas hermenêuticos europeus, especialmente no campo da filosofia, das ciências sociais e da literatura, ao mesmo tempo que uma crítica ao racionalismo, ao eurocentrismo, ao racismo criado pela modernidade, os grandes eixos tutelados pela hermenêutica do norte global, que acabou sendo usada como instrumento de dominação, pela via da interpretação, do pensamento nos países periféricos e ex-colônias europeias da América Latina, primordialmente. A África acaba entrando na tese apenas de forma lateral, enquanto, por opção, as “muitas árias” ficaram de fora.

Depois tratamos um pouco do surrealismo antilhano, Glissant, Aimé e Suzanne Césaire, a poética da relação, o pensamento do tremor e a desmedida.

Feito esse corte, passo a especular sobre qual seria a melhor ideia de compreensão para essa hermenêutica do sul, e acabei por eleger uma certa surrealidade que permeia a literatura latino-americana, até passando um pouco por algum surrealismo periférico português (mesmo correndo o risco de ser incoerente na ideia de quebra do eixo europeu de pensamento), para ao final, pela prevalência da imagem literária e através de um breve estudo dos três realismos que chamo de surreais (o mágico, o fantástico e o delirante), e dos arquivos ficcionais de Roberto Bolaño, principalmente em seu movimento infrarrealista, achar uma saída quase totalmente latino-americana.

---

<sup>2</sup> Ou alta, se dermos crédito a Torres García na imagem em epígrafe.

Ainda busco esboçar um simulacro de conceito para o que entendo como hermenêuticas do Sul, com base em uma sistematização da tese para essa finalidade.

Daqui parto para o último movimento, qual seja, a análise, dentro das marcações das hermenêuticas e da surrealidade expostas na tese, do romance *A outra vida*, de Ariel Luppino. Nesse momento, ainda, em forma especular, faço livres associações entre a surrealidade, e a literatura também delirante praticada na América Latina, da segunda metade do século XX aos nossos dias. É meu sincero desejo ter chagado perto disso.

# 1

## AS HERMENÊUTICAS COMO AS VEMOS – A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER

Para começarmos, acho importante trazer a visão cristalizada do que vem a ser a hermenêutica tradicional, a que conhecemos por séculos de repetição e uso, a hermenêutica europeia. Em primeiro, segue trecho do verbete contido no *Le dictionnaire des sciences humaines* (MESURE e SAVIDAN, 2006), publicado pela editora Presses Universitaires de France (Puf):

### HERMENÊUTICA

A hermenêutica é sobretudo uma arte da interpretação. Ela aparece como uma disciplina moderna no Séc. XVII, se dedicando à elucidação dos textos e discursos obscuros, mas inteligíveis. Ela também é concebida como um complemento da lógica, conforme J.C. Dannhauer (1603-1666) ou J. Clauberg (1622-1655), tirando seu nome do tratado *Peri Herméneias* (em latim, *De interpretatione*), do *Organon* de Aristóteles, que é uma análise da proposição. *Herméneuein*, em grego, remete ao enunciado, à expressão e eventualmente à tradução. Mas com a hermenêutica, não se trata mais de um estudo da produção de pensamento, que é o caso da lógica, mas do significado do discurso proferido... (MESURE e SAVIDAN, 2006, 536) – tradução própria

Vejamos agora um verbete do *Dicionário básico de filosofia* (JAPIASSU e MARCONDES, 1990) escrito para o leitor brasileiro, mas com a mesma matriz eurocêntrica:

- hermenêutica (gr. *hermeneutikós*, de *hermeneuein*: interpretar) 1. Termo originalmente teológico, designando a metodologia própria à interpretação da Bíblia: \*interpretação ou exegese dos textos antigos, especialmente dos textos bíblicos. 2. O termo passou depois a designar todo esforço de interpretação científica de um texto difícil que exige uma explicação. No séc. XIX, Dilthey vinculou o termo “hermenêutica” à sua filosofia da “compreensão vital”: as formas da cultura, no curso da história, devem ser apreendidas através da experiência íntima de um sujeito; cada produção espiritual é somente o reflexo de uma cosmovisão (*Weltanschauung*) e toda filosofia é uma “filosofia de vida”. 3. Contemporaneamente, a hermenêutica constitui uma reflexão filosófica interpretativa ou compreensiva sobre os símbolos e os mitos em geral... (JAPIASSU e MARCONDES, 1990, 306-307)

A hermenêutica, no que interessa efetivamente a esta tese, tem seu início com Friederich Schleiermacher, o primeiro a estabelecer a hermenêutica dentro da interpretação da linguagem, no início do século XIX, com seu uso para as artes e ciências do espírito em geral. Seus textos seriam a origem da pretensão de se estabelecer um saber histórico e cultural do homem a partir da hermenêutica.

Fazendo uma linha do tempo grosseira, no final do século XIX, início do XX, temos Wilhelm Dilthey, que avança na teoria de Schleiermacher, em busca de um método para o fazer hermenêutico nas ciências humanas, o que acaba resultando em sua teoria da compreensão. Sua definição de hermenêutica é bastante conhecida, para ele a hermenêutica é “a teoria das regras para interpretar monumentos escritos” (SCHMIDT, 2020, 51).

Seguindo nessa linha temporal, chegamos a Martin Heidegger, que constrói sua hermenêutica, em um processo que dura boa parte do século XX, a partir do ser-no-mundo, grosso modo trazido aqui como o *Dasein*. A sua filosofia

hermenêutica é a primeira guinada ontológica da hermenêutica, que vai culminar na hermenêutica filosófica de Gadamer. Para Heidegger, a compreensão é sempre interpretação de algo, com base na compreensão prévia do ser-no-mundo, uma compreensão de “des-cobrimto”, descoberta, uma compreensão hermenêutica. Esse é o chamado primeiro Heidegger. No segundo momento de seus estudos hermenêuticos, Heidegger amplia o horizonte da interpretação do ser e do Dasein, alocando na linguagem o lugar do ser-no-mundo, a linguagem agora é a morada do Ser. A partir desse momento, o filósofo alemão se volta mais para a poesia do que para a fenomenologia. “O segundo Heidegger se volta mais para a poesia do que para a descrição fenomenológica para obter uma nova compreensão do advento Ser” (SCHMIDT, 2020, 125). Daí em diante, Heidegger vai se afastando da hermenêutica, até que no final não mais fala sobre ela.

Depois de Heidegger temos Hans-Georg Gadamer, para seguirmos nesse breve apanhado temporal, de cuja hermenêutica trataremos com mais detalhes um pouco mais adiante. Depois dele<sup>3</sup>, podemos citar ainda Paul Ricoeur, com sua teoria da interpretação e Jürgen Habermas, com sua teoria da ação comunicativa, como pensadores da hermenêutica, mas já distantes do escopo da presente pesquisa.

Em brevíssimo resumo, essas são as linhas gerais do que chamarei de hermenêutica tradicional, a hermenêutica eurocêntrica, que vem sendo replicada quase sem modificações nos modelos hermenêuticos do Sul global.

O que pretendo com a presente tese é justamente fazer uma torção radical nesse modelo, buscar mudar seus paradigmas, suas teses centrais e laterais, seus métodos, trazer a hermenêutica para o Sul, tratar das condições e realidade da parte baixa do mundo. Para tanto, pretendo trazer a surrealidade como condição primeira dessa torção, desse deslocamento, dessa ruptura.

E por onde a surrealidade pode operar para realizar a torção do modelo hermenêutico tradicional? Pela imagem, ou melhor, pela primazia da imagem sobre a palavra nas hermenêuticas do Sul, primordialmente a imagem poética. É bom lembrar que a hermenêutica tradicional é o lugar da palavra, o lugar da busca de uma verdade significativa a ser dada pela palavra final. Foi assim no estudo das escrituras, foi assim no estudo dos códex do Direito Canônico e depois no Direito como regra geral e assim também o modelo foi implantado para a hermenêutica das artes e das ciências humanas e sociais em geral. O modelo tradicional eurocêntrico em geral não se ocupa da imagem; interpreta-se palavras para se chegar a uma verdade.

O que quero com esse esboço das hermenêuticas do Sul é que essa torção se dê pelas bordas das palavras, se dê pelo uso das imagens sem fios, sem amarras, sem racionalidade, a imagem que se escancara e que traduz o texto, o caminho, num modo em que a surrealidade possa transparecer como principal elemento.

Antes, é importante refazer com mais vagar uma parte importante do percurso hermenêutico no século XX, especialmente no que toca aos estudos produzidos por Hans-Georg Gadamer, que mesmo a partir do conceito eurocêntrico de hermenêutica, soube conduzi-la aos estudos da literatura e das artes em termos até então inéditos, abarcadas na sua hermenêutica filosófica. Muito embora possa ser considerado um continuador das ideias de Heidegger em muitos pontos, Gadamer avançou na construção de um sistema hermenêutico que quase prescinde da razão para obter seus efeitos, muito em face da lógica interna de seu sistema,

---

<sup>3</sup> Mais uma vez recorro que essa linha do tempo é feita de modo ligeiro, apenas para o fim de melhor expor a evolução das teorias hermenêuticas nesta tese.

quase todo embasado numa opção interpretativa da compreensão pela via do diálogo (dialética) e da historicidade (tradição).

A compreensão é um dos conceitos formadores da hermenêutica filosófica de Gadamer, trabalhando de forma lateral contra o método. Em linhas gerais a compreensão está atrelada à ideia de existência do ser no mundo. O homem seria um ser aberto ao compreender, razão pela qual seus movimentos, e interpretar seria um deles, se dariam previamente, a partir do horizonte de compreensão. Tal primazia da compreensão sobre o interpretar é indício seguro do caráter ontológico-existencial da compreensão, o que causará a mudança fundamental das ideias hermenêuticas a partir do desenvolvimento da teoria de Gadamer, principalmente exposta no primeiro tomo de seu *Verdade e Método* (GADAMER, 2015), conforme veremos adiante nesse capítulo.

Importante destacar que a compreensão, conforme vista por Gadamer, é um passo grande em direção ao antirracionalismo e ao anticartesianismo da sua teoria hermenêutica. Ao adotar a clássica oposição entre ciências da natureza e ciências do espírito, Gadamer esboça sua ideia de que o método não tem importância dentro do âmbito hermenêutico das ciências do espírito, ao contrário do seu papel de domínio nas ciências da natureza, as ciências duras, onde método e racionalismo andam juntos. E assinala:

Mas o que representa o verdadeiro problema que as ciências filosóficas colocam ao pensamento é que não se consegue compreender corretamente a natureza das ciências do espírito, usando o padrão de conhecimento progressivo da legalidade (Gesetzemässigkeit). A experiência do mundo sócio-histórico não se eleva no nível de ciência pelo processo indutivo das ciências da natureza. (GADAMER, 2015, 38)

Em seu pequeno livro sobre a hermenêutica gadameriana, Roberto Kahlmeyer-Mertens deixa tudo um pouco mais claro quando afirma que Gadamer “julga injustificada a pretensão de eleger o modelo da racionalidade metódica das ciências como único padrão para todo conhecimento humano”. (KAHLMEYER-MERTENS, 2018, 60-61) Ao afastar das artes e da filosofia a utilidade do método, Gadamer afasta-se do racionalismo que dominou a hermenêutica desde que esta foi sistematizada. O passo dado aqui é de fundamental importância para a interpretação no que se refere ao campo das ciências ditas humanas, é aqui que reside o núcleo duro da hermenêutica filosófica, “coisa lá do Gadamer”, como teria dito Heidegger. Pode-se afirmar que Gadamer retira as artes e a filosofia do seio do grande projeto científico da modernidade, o racionalismo e sua busca pela certeza, iniciado com o cartesianismo, passado pela ilustração e finalmente adotado pelo positivismo da segunda metade do século XIX. Portanto, ao nosso ver, só será possível pensar numa hermenêutica do Sul partindo de Gadamer, apropriando-se de Gadamer, torcendo Gadamer.

Outro momento crucial da hermenêutica filosófica de Gadamer é a questão da historicidade da compreensão, no caso específico a historicidade do ser no mundo, a tradição e a força motriz do preconceito. Mais uma vez estamos diante de um conceito que deixa de lado a razão para se utilizar de um movimento pré-estabelecido, o que já foi dado, o juízo prévio que modula a compreensão dentro da filosofia hermenêutica. A tradição não se pauta pela razão, mas pela experiência prévia do sujeito da interpretação, como bem notado por Richard E. Palmer:

Na verdade, não podemos abandonar o presente e enveredar pelo passado; o <significado> de uma obra passada não pode ser visto unicamente em seus próprios termos. Pelo contrário, o <significado> da obra passada define-se em termo das

questões que se lhe colocam a partir do presente. Se considerarmos cuidadosamente a estrutura da compreensão, vemos que as questões que colocamos são ordenadas pelo modo como nos projectamos na compreensão do futuro. Resumindo, a arqueologia é uma negação da verdadeira historicidade, a historicidade de toda compreensão do passado sobre a qual nos colocamos no presente. Que significado tem isso para o problema do juízo prévio? É uma concepção errada que o iluminismo nos legou. Gadamer defende que os nossos juízos prévios têm a sua importância própria na interpretação. (PALMER, 2015, 185)

Outro ponto de destaque no sentido da historicidade para Gadamer é que a reconstrução de um passado histórico, pela via da interpretação, não se faz como necessário absoluto. Basta para a compreensão a partir da história, que o passado seja compreendido pela via do presente através da tradição e dos juízos prévios do hermenauta. Seguimos com Richard Palmer, quando este demonstra, através da teoria gadameriana que “o significado de uma obra depende das questões que colocamos no presente”. (PALMER, 2015, 189) E continua, dessa vez citando, *in verbis*, um pequeno trecho de *Verdade e Método*: “Considerarmos em hermenêutica que a reconstituição é essencial é tão absurdo como esforçarmo-nos por reconstituir e viver uma vida que já passou definitivamente” (GADAMER via PALMER, 2015, 189-190). Para ao final arrematar: “A verdadeira tarefa da hermenêutica é a integração e não a reconstituição”. (PALMER, 2015, 190)

Mais uma vez Gadamer se afasta da rigidez metódica do racionalismo e aporta com sua teoria no remanso da tradição.

A outra característica formativa da compreensão conforme ensina Gadamer é o fato dela ocorrer sempre através do diálogo. A filosofia hermenêutica é dialogante e dialética. Para o filósofo alemão, a estrutura mesmo da compreensão depende sempre de uma primeira pergunta, que já traduz um tema que está presente no horizonte do diálogo, bem como é dependente da acolhida do outro, o quer dizer que o diálogo se completa com a resposta, ou seja, com a resposta o segundo interlocutor completa a fala do primeiro. Note-se que Gadamer parte do princípio de um diálogo dentro das regras do jogo, sem tentativa de manipulação ou de mera confirmação artificial de uma ideia prévia. O diálogo tem que ser construído a dois<sup>4</sup>, a partir do que foi perguntado, não há como se ter razão sozinho. Vejamos em suas palavras:

Essa é a razão por que a dialética se concretiza na forma de perguntas e respostas, ou seja, todo saber acaba passando pela pergunta. Perguntar quer dizer colocar no aberto. A abertura daquilo sobre o que se pergunta consiste no fato de não possuir uma resposta fixa. Aquilo que se interroga deve permanecer em suspenso na espera da sentença que fixa e decide. (GADAMER, 2015, 474)

Não é demais esclarecer que o diálogo de que trata Gadamer nesse capítulo é o diálogo do intérprete com o texto, numa relação circular de interdependência, como ele demonstra ao dizer que “o fato de um texto transmitido se converter em objeto de interpretação significa que coloca uma pergunta ao intérprete. (...) Compreender um texto significa compreender essa pergunta”. (GADAMER, 2015, 482)

Para fechar essa primeira aproximação ao tema da compreensão na filosofia hermenêutica de Gadamer, vejamos como ele arremata e amarra o diálogo à historicidade da tradição, seguindo na dependência de uma pelo outro:

---

<sup>4</sup> Notável a inusitada proximidade da condição dialogante posta por Gadamer com as teorias da relação desenvolvidas por Édouard Glissant, o que será tratado mais adiante.

A reconstrução da pergunta à qual responde um determinado texto não pode ser tomada, evidentemente, como uma mera realização da metodologia histórica. Ao contrário, o que vem por primeiro é a pergunta que o texto nos coloca, sermos atingidos pela palavra da tradição, de modo que para compreender essa tradição precisamos sempre realizar a tarefa da automediação histórica do presente com a tradição. Assim, na verdade, a relação entre pergunta e resposta se inverteu. O que é transmitido e nos fala – o texto, a obra, o vestígio – impõe, ele próprio, uma pergunta, colocando nossa opinião no aberto. Para poder responder a essa pergunta que nos é colocada, nós, os interrogados, temos que começar por nossa vez a perguntar. (GADAMER, 2015, 487)

Mas o que vai definir a hermenêutica conforme posta por Gadamer é a linguagem, já introduzida no meio interpretativo pela condição dialogante. É através da linguagem que toda interpretação se dá, e é pela via da linguagem que a hermenêutica filosófica dá o grande giro ontológico, saindo do campo da epistemologia das ciências humanas para entrar no campo da ontologia, que pode ser considerado o grande salto hermenêutico de Hans-Georg Gadamer. Segundo o filósofo não há interpretação fora da linguagem, não há possibilidade de compreensão, nos moldes ensinados em sua teoria, que não esteja localizada dentro da linguagem e, mais ainda, do texto escrito, que vem a ser paradigmático na construção de sua experiência hermenêutica.

Aqui vale uma citação um pouco mais longa, onde o filósofo comenta a realização da compreensão, do diálogo e da tradição pela via única da linguagem:

Com isso o fenômeno hermenêutico se apresenta como um caso especial da relação geral entre pensar e falar, cuja enigmática intimidade faz com que a linguagem se oculte no pensamento. Assim como a conversação, a interpretação é um circuito fechado pela dialética de pergunta e resposta. É uma verdadeira relação vital histórica que se realiza no *medium* da linguagem e que, mesmo no caso da interpretação de textos, podemos chamar de “conversação”. O caráter de linguagem de compreensão é a *concreção* da consciência da história efetual.

A relação essencial entre o caráter da linguagem e a compreensão se mostra de imediato no fato de que é essencial para a tradição existir no *medium* da linguagem, de tal modo que o *objeto* primordial da interpretação possui a natureza própria da linguagem. (GADAMER, 2015, 504)

O papel fundamental da linguagem na teoria de Gadamer vai muito bem explicada por Kahlmeyer-Mertens no livro já mencionado acima, quando divide a questão da linguagem e da linguisticidade em duas premissas (teses) que seriam fulcrais para a hermenêutica de *Verdade e Método*. Sobre a primeira premissa:

A primeira das duas teses seria a de que *não há compreensão fora da linguagem*. Essa tese se afirma baseada em uma posição que Gadamer reforça sempre que há oportunidade, a saber, que a compreensão não é produto de um processo subjetivo. (...) Gadamer, dando mostras de estar atento a isso, identifica o caráter mais originário da linguagem, indicando que ela é a base ontológica para o tudo que é compreensível e passível de ser expresso. (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, 126-127)

E segue em relação à segunda premissa:

*... o próprio objeto da compreensão é linguístico*. Com essa o filósofo sustenta que não apenas o processo de compreender, mas também o a-ser-compreendido é desde linguisticidade. Tal afirmação tem em vista o fato de que tudo aquilo que se apresenta como compreensível, já o é no sentido da linguagem. É certamente isso que Gadamer tem em vista quando formula aquilo que se tornou um adágio de sua

hermenêutica filosófica: “O ser que pode ser compreendido é linguagem”. (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, 129)

Esse voltar-se ao ser da compreensão e ao ser compreendido no sentido da linguagem é que propiciou o que se veio a chamar de giro ontológico hermenêutico de Gadamer, tendo partido da experiência da linguisticidade para demonstrar que o mundo da vida já aparece como um espaço de significado.

Ninguém exprimiu melhor esse giro ontológico, esse posicionamento do ser no núcleo da experiência hermenêutica que um dos grandes críticos da teoria gadameriana, o francês Paul Ricoeur, ao dizer que “a filosofia de Gadamer exprime a síntese dos dois movimentos<sup>5</sup> que descrevemos acima: das hermenêuticas regionais, em direção à hermenêutica geral; da epistemologia das ciências do espírito à ontologia”. (RICOEUR, 2013, 10)

Por fim, não se pode deixar de reafirmar que toda a questão posta por Gadamer em sua hermenêutica filosófica tem sempre o movimento de afastamento da racionalidade cartesiana como método hermenêutico, uma aversão mesmo ao discurso de método das ciências naturais e uma leve vaga sempre em direção a um sistema hermenêutico que seja compatível com as ciências humanas, a literatura e as artes.

A hermenêutica filosófica de Gadamer também recebeu uma variedade de críticas por muitos de seus aspectos. Os comentaristas da teoria de Gadamer identificam, em geral, quatro grandes propostas críticas, sendo que Lawrence K. Schmidt faz um bom apanhado delas, como veremos:

.E.D. Hirsch representa a posição tradicional da interpretação literária e da filologia, que se desenvolveu a partir da hermenêutica de Schleiermacher. A posição tradicional afirma que o significado de um texto é determinado pela intenção do autor.

.Jürgen Habermas afirma que a hermenêutica filosófica é incapaz de criticar a tradição porque Gadamer subestima o poder da reflexão. A hermenêutica de Gadamer deve ser modificada para incluir uma crítica da ideologia.

.Paul Ricoeur propõe que a hermenêutica precisa incluir tanto uma teoria da interpretação nas linhas da teoria de Gadamer quanto uma teoria da explicação para poder validar a interpretação. Por não ter uma teoria da explicação, a hermenêutica de Gadamer resulta no relativismo.

.O breve debate de Jacques Derrida com Gadamer representa a crítica geral dos desconstrutivistas que a hermenêutica filosófica de Gadamer continua presa à metafísica e por isso não é radical o bastante. (SCHMIDT, 2020, 189-190)

Algumas dessas críticas são bastante pertinentes, razão pela qual iremos analisá-las um pouco mais a fundo.

A crítica formulada por Jürgen Habermas demonstra bastante incômodo com a excessiva importância dada para a tradição no campo hermenêutico e, também, aos preconceitos constitutivos da compreensão. Para Habermas seriam claros sinais de conservadorismo, o que não se coadunaria com a natureza das ciências humanas. Ele também vê como necessária a incorporação de uma metodologia crítica à compreensão sob o risco de sucumbir a um certo relativismo perigoso e até mesmo de um positivismo que desvalorizaria a hermenêutica. Nesse sentido, vale observar o que diz o próprio Habermas:

... a hermenêutica tem de se ocupar, ao mesmo tempo, da tríplice relação de um proferimento que serve (a) como expressão da intenção de um falante, (b) como

---

<sup>5</sup> A saber, “distanciamento alienante” e “experiência de pertença”

expressão para o estabelecimento de uma relação interpessoal entre falante e ouvinte e (c) como expressão sobre algo no mundo. (...)

A hermenêutica considera a linguagem, por assim dizer, em ação, a saber, da maneira como é empregada pelos participantes para chegar à *compreensão* conjunta de uma coisa ou a uma *maneira de ver* comum. (HABERMAS, 2013, 40-41)

Conforme notado por Kahlmeyer-Mertens, na visão de Habermas “a absolutização da autoridade da tradição, operada em *Verdade e Método*, faria com que essa obra intrépida conferisse excessiva importância ao que é tradicional, de sorte que seu fazer hermenêutico só se prestaria à interpretação dos textos clássicos”. (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, 156)

Outra questão colocada pelo filósofo de Frankfurt é que em sua visão o modelo psicanalítico seria melhor para a compreensão da ordem social e seus riscos do que a mera forma dialógica proposta por Gadamer. Ou seja, que o diálogo que busca a compreensão hermenêutica seria mais bem estruturado se o fosse nos moldes da conversa entre analista e analisando. Gadamer refuta fortemente essa opinião em uma entrevista dada ao jornal *Le Monde*, em 1981, dizendo que não é possível um diálogo entre o texto e o intérprete com um dos lados tendo uma condição de maior importância na relação, veja-se um excerto citado por Kahlmeyer-Mertens:

Procurei também mostrar a Habermas que o modelo do diálogo psicanalítico que ele gostaria de aplicar à sua sociologia não é aceitável na realidade, pois esse diálogo pressupõe que o paciente deposite sua confiança no médico. Mas não existe o sociólogo a quem uma sociedade desorientada se abandonaria e, caso existisse, não haveria sociedade para abandonar-se a ele. Mas Habermas não parece querer compreender essa diferença entre o especialista e a razão sociopolítica. (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, 159)

Por fim, Habermas entende que há a necessidade de Gadamer incorporar uma crítica da ideologia dentro de seu sistema hermenêutico, principalmente quando trata da linguagem. Para Habermas não há linguagem neutra passível de ser alocada placidamente dentro de um sistema hermenêutico. A linguagem também é instrumento de dominação e poder social, servindo para legitimar relações de poder constituídas. Em resumo, para ele a linguagem também é ideológica e necessita de uma estrutura crítica dentro do sistema da hermenêutica filosófica de Gadamer, não sendo apenas constituída pela mediação dos intérpretes, mas também dentro do processo histórico, em relações de poder efetivas. Gadamer responde dizendo que a reflexão hermenêutica trata de tudo o que pode ser compreendido através da linguagem, seja ou não ideológico, social ou político.

A crítica de Paul Ricoeur à hermenêutica filosófica de Gadamer é menos abrangente que a de Habermas, mais pontual e referente à necessidade de que a teoria de Gadamer restabeleça a ideia de explicação, como forma de resolver o problema de não ter um procedimento crítico. Para Ricoeur, a compreensão de um texto a ser feita de maneira correta necessita de uma dialética entre compreensão e explicação. Também postula a incorporação de uma hermenêutica da desconfiança na teoria gadameriana, com o fito de desvendar significados ocultos sob camadas de linguagem. Ricoeur também cobra uma função hermenêutica do distanciamento como ponto de validação crítica da tradição. Em sua obra sobre a hermenêutica, Lawrence Schmidt informa que para Ricoeur, o “propósito não é separar a explicação e a compreensão, mas sim demonstrar como elas precisam trabalhar juntas na hermenêutica”, (SCHMIDT, 2020, 221) e cita o filósofo francês que diz

que “na explicação, nós explicamos ou desenrolamos o conjunto de proposições e significados, enquanto na compreensão nós compreendemos ou entendemos como um todo a cadeia de significados parciais de um ato de síntese”. (SCHMIDT, 2020, 221)

A resposta de Gadamer à crítica de Paul Ricoeur é calcada no poder hermenêutico do diálogo, a hermenêutica de Gadamer é relacional, com cada um aberto ao outro, na busca de um acordo que modifique ambos. Para tanto não seria desejável a inclusão de uma teoria da explicação ou da desconfiança. Em resumo, ele entende que a explicação como compreensão sob controle de um método é contrária à toda experiência da verdade na sua hermenêutica filosófica.

Por fim, para o que nos interessa nas críticas a Gadamer dentro do campo da filosofia e no escopo da presente tese, resta falar da crítica formulada por Jacques Derrida.

Para Derrida, a hermenêutica filosófica permanece presa a uma metafísica do presente, ainda se busca descobrir uma verdade e um significado na teoria de Gadamer.

Vejamos a visão de Derrida conforme nos apresenta Lawrence Schmidt:

Gadamer não reconheceu a radicalidade da crítica da verdade de Nietzsche, e portanto o evento da verdade no diálogo de Gadamer é comprometido pela tentativa clássica de descobrir a verdade. Derrida afirma que não há verdade ou significado, apenas muitas perspectivas diferentes, interpretações diferentes. Essas perspectivas não revelam um significado subjacente, e são apenas o jogo da diferença. (SCHMIDT, 2020, 226)

Na teoria da desconstrução de Derrida não se pode falar de uma única verdade nem de uma única interpretação correta. Para ele não existe uma chave mágica de interpretação de texto. Partindo desse princípio, podemos dizer que a crítica do filósofo argelino funciona de fora para dentro da teoria hermenêutica, não se pode considerar o desconstrutivismo como uma hermenêutica.

Jacques Derrida tampouco confia no poder do diálogo conforme colocado por Gadamer, que seria um viver a estar em acordo pela via dialogante. Derrida afirma que, ao contrário, o diálogo é uma força não racional, onde não se escuta o outro, sempre com motivos não racionais, e pela força.

Gadamer responde a Derrida dizendo que o diálogo proposto na hermenêutica filosófica é sempre amigável, onde não há demonstração de força nem imposição das próprias ideias, mas sim a vontade de construir em conjunto, um fortalecendo a posição do outro em busca de compreensão. Para ele, o fato de se escrever e falar significa que desejamos ser compreendidos.

Feito esse primeiro apanhado das críticas formuladas por filósofos ao sistema hermenêutico de Gadamer, quero agora trazer o que talvez seja a crítica mais contundente à hermenêutica filosófica, vinda de Terry Eagleton, linguista, professor de literatura e historiador, que acusa a teoria de Gadamer de circular pelo “mundo estranho do artifício” (EAGLETON, 2019, 109), de ser um mero jogo de perguntas e respostas, onde a obra e a tradição ditam os termos, aniquilando a história, a ideologia e a questão social da linguagem. Eagleton também percebe na defesa do preconceito como uma coisa naturalmente boa, incapaz de prejudicar a recepção da obra literária do passado, um ranço de conservadorismo, uma vez que segundo ele, para Gadamer todo preconceito, ou pré-entendimento, acaba por vir da tradição na qual a própria obra literária está inserida.

Para termos uma noção exata do calibre da crítica feita pelo professor inglês, vale uma citação um pouco maior, a fim de bem colocar a questão, nos exatos termos tratados por Eagleton.

Seria conveniente perguntar a Gadamer que “tradição”, e de quem, ele tinha em mente. Isso porque sua teoria só é válida na suposição de só haver realmente uma “tradição” principal; de que todas as obras “válidas” dela participam; de que a história é um fluxo contínuo, ininterrupto, livre de rompimentos decisivos, de conflitos e contradições; e de que os preconceitos por “nós” (quem?) herdados da “tradição” devem ser bem recebidos. Tudo isto supõe, em outras palavras, que a história seja um lugar onde “nós” podemos estar, sempre e em qualquer ponto, à vontade; que a obra do passado aprofundará – em lugar de, digamos, dizimar – nosso presente autoentendimento; e que o estranho é sempre secretamente familiar. Trata-se, em suma, de uma teoria da história grosseiramente complacente, a projeção sobre o mundo em geral de um ponto de vista para o qual a “arte” significa principalmente os monumentos clássicos da alta tradição alemã. Não tem uma concepção de história e da tradição como forças opressivas, bem como forças liberadoras como áreas divididas pelo conflito e pela dominação. A história, para Gadamer, não é uma arena de luta, descontinuidade e exclusão, mas uma “cadeia constante”, um rio que flui sem parar, um clube de pessoas que pensam da mesma maneira, poderíamos dizer. (EAGLETON, 2019, 111)

Fica claro que a crítica de Eagleton à hermenêutica filosófica parte de alguém que viu seus princípios intelectuais feridos, desde a sua teoria da linguagem até sua filiação ideológica marxista. Mas toda crítica também é personalíssima. Na mesma obra, Eagleton dá uma noção de sua ideia de linguagem, quando afirma que o “significado da linguagem é uma questão social; há um sentido real no qual a linguagem pertence à minha sociedade antes de pertencer a mim”. (EAGLETON, 2019, 108) Ele até admite que Heidegger e depois Gadamer compreendem e o segundo desenvolve esse significado, mas não admite o resultado da teoria gadameriana. Mais adiante Eagleton estende essa crítica para toda a hermenêutica, que para ele “não considera a possibilidade de que as obras literárias sejam difusas, incompletas e internamente contraditórias, embora muitas razões nos levem a supor isso”. (EAGLETON, 2019, 113) Não se tem notícia de resposta de Gadamer às críticas de Terry Eagleton. Até aqui estamos a tratar ainda da hermenêutica tradicional, eurocentrada, fechada em seus postulados. Tanto a hermenêutica filosófica quanto as críticas apresentadas são europeias, tratando de questões europeias<sup>6</sup>, com soluções e aporias para o texto europeu.

Cabe ainda tentar esboçar algum arrazoado sobre a recepção de Gadamer nas ciências sociais da América Latina, como forma de paradigma para a formulação da ideia a ser desenvolvida mais adiante, das hermenêuticas do Sul.

Entre nós, foi, sem dúvida, nas ciências jurídicas que a hermenêutica filosófica de Gadamer teve maior recepção e utilidade interpretativa. A escola da Hermenêutica Crítica do Direito tem na hermenêutica filosófica um de seus pilares, no sentido de uma solução prática para os conflitos interpretativos do Direito brasileiro, no caso. Note-se, em retrospectiva, que os estudos do direito sempre foram dos que mais tentaram fazer a torção que hora se busca no sistema hermenêutico eurocêntrico. Teorias como a do Direito Alternativo, do Surrealismo Jurídico ou da Criminologia Crítica, sempre buscaram esgarçar o conceito da hermenêutica tradicional para fins de aplicação no Direito praticado no Brasil,

---

<sup>6</sup> Como, por exemplo, a questão que fica latente em muitas das críticas, da relação perigosa e conturbada da Alemanha com a tradição e os clássicos.

movimentos sempre em direção à democratização do fazer jurídico. Não é intenção dessa tese, nem lugar, aprofundar a questão jurídico-hermenêutica. O recorte aqui é apenas para introduzir um sistema autóctone de pensamento hermenêutico tributário das ideias da hermenêutica filosófica. Para tanto, reproduzimos agora um pequeno trecho da obra que pode ser considerada a consolidadora da Hermenêutica Crítica do Direito, o livro *Verdade e Consenso* (STRECK, 2017), do jurista Lenio Luiz Streck, onde se pode ler claramente a hermenêutica filosófica de Gadamer:

Não é desarrazoado afirmar que, em Habermas, falta uma dimensão fundamental, realmente responsável pelo novo paradigma. Esse paradigma é o da compreensão, da diferença, não da diferença ôntica, mas ontológica, pela qual reconhecemos que todo discurso entitativo fundamenta-se, necessariamente, em outro discurso, da pré-compreensão, que podemos chamar de ontológico, não clássico. Ali já há sempre uma compreensão do mundo prático a partir do qual compreendemos os entes. (STRECK, 2017, 142)

Mais adiante, Lenio Streck alinhava sua teoria mais especificamente quanto ao Direito em geral e especificamente o Direito brasileiro:

Sendo mais claro, a hermenêutica jamais permitiu qualquer forma de “decisionismo” ou “realismo”. Gadamer rejeita peremptoriamente qualquer acusação de relativismo à hermenêutica (jurídica). Falar de relativismo, reafirma o mestre de Tübingen, é admitir verdades absolutas, problemática, aliás, jamais demonstrada. A hermenêutica afasta o fantasma do relativismo, porque este nega a finitude e sequestra a temporalidade. A multiplicidade de respostas é característica não da hermenêutica, mas, sim, do positivismo.

(...)

É preciso ter presente – e essa questão se afigura como extremamente relevante e central no campo jurídico nesta quadra do tempo – que a afirmação do caráter hermenêutico do Direito e a centralidade que assume a jurisdição nesta etapa da história – na medida em que o Legislativo (a lei) não pode antever todas as hipóteses de aplicação – *não significam uma queda na irracionalidade* e tampouco uma delegação em favor de decisionismos. Este é o ponto central da metodologia jurídica contemporânea. Nenhum intérprete (juiz, promotor de justiça, advogado, etc.) está autorizado a fazer interpretações discricionárias. (STRECK, 2017, 300 e 302)

Curioso ver que para marcar Gadamer na sua teoria, quase que em forma de blague, na sua “nota do autor” na obra referida, Lenio Streck assim escreve:

Passadas mais de cinco décadas do lançamento de *Wahrheit und Methode (Verdade e método)*, de Hans-Georg Gadamer, ainda persistem mal-entendidos acerca do título, que, segundo ele, deveria ser lido como *Verdade contra o método*. Com o título dessa obra corro um risco similar. Mesmo assim, como uma homenagem a Gadamer, decidi chamá-lo de *Verdade e consenso*. Mas, efetivamente, dever ser lido como *A verdade contra o consenso*. (STRECK, 2017, 27)

Para o escopo da tese podemos parar por aqui. A Hermenêutica Crítica do Direito se apoderou da teoria gadameriana para criar uma teoria jurídica nova, de uso muito importante no Direito brasileiro e dos países em desenvolvimento, mas não passou disso. Não fez a torção, não roubou o que queria de Gadamer e foi adiante, seguiu eurocentrada em seus fundamentos, muito embora tenha dado outros usos a eles. Quem sabe se os integrantes dessa corrente crítica do Direito tivessem resgatado o *Manifesto do Surrealismo Jurídico* de Luís Alberto Warat, aparecido no Brasil do final dos anos 80 do século passado (WARAT, 1988) e se

apropriando também de suas teses, pudessem ter ido adiante, mas isso não é mais questão a discutirmos por aqui, é coisa lá da Ciência do Direito e de seus estudiosos.

Além das ciências jurídicas podemos usar, como exemplo da tentativa de torção do modelo hermenêutico tradicional da qual estamos nos ocupando nesse momento, a Filosofia da Libertação, que também se ocupou da hermenêutica, muito embora não tenha superado um diálogo Sul-Norte.

Importante notar que Enrique D. Dussel, quando pensou numa filosofia da libertação, tinha em mente um modelo hermenêutico fortemente baseado na teoria de Paul Ricoeur, que havia sido seu professor em Paris. Vejamos com suas próprias palavras:

... a primeira obra que meditei profundamente foi *La symbolique du Mal*. Ela passou a ser a própria base do meu projeto filosófico latino-americano.

Assistindo aos cursos de Ricoeur na Sorbonne, tomei o rumo da “via longa”. Revisei a minha tese de doutorado e escrevi, então, como hermenêutica dos símbolos – com vistas a uma filosofia hermenêutica da “cultura” latino-americana –, *El humanismo helénico*. (...) Era uma crítica filosófica hermenêutica antihelênica. (DUSSEL, 1995, 14)

Apesar da filiação assumida a Paul Ricoeur, Heidegger e Gadamer também estão presentes no primeiro momento de formulação da Filosofia da Libertação, principalmente enquanto pressupostos hermenêuticos (o leitor “deve interpretar hermenêuticamente o sentido [como Gadamer o mostrara em *Verdad y Método*])” (DUSSEL, 1995, 11-12). Mais tarde Dussel começa a abandonar a ontologia do ser e as ideias dos dois filósofos alemães da hermenêutica e da filosofia. Também coloca em dúvida a validade da filosofia de Ricoeur para a América Latina. É o momento em que Emanuel Lévinas, Karl-Otto Apel e Richard Rorty surgem como fortes influenciadores de sua filosofia. Em seu ensaio sobre hermenêutica, Dussel assim coloca essa dúvida:

Anos mais tarde, em uma retratação sob o título “Más allá del culturalismo”, eu criticava ou retificava minha posição anterior a 1969 (e, portanto, a Ricoeur), designando como “culturalismo” certa cegueira perante as “assimetrias dos envolvidos (uma cultura se sobrepondo à outra, uma classe à outra, um país ao outro, um sexo ao outro, etc.), o que permite uma visão “ingênuo”, conservadora e apologética de cultura latino-americana. No fundo a fenomenologia hermenêutica coloca o envolvido como um “leitor” diante do “texto”. (DUSSEL, 1995, 21-22)

Essa dicotomia entre a primeira versão hermenêutica da filosofia da libertação e a visão posterior de uma filosofia mais voltada para ser instrumento de luta político-econômica é muito bem descrita em artigo de Renato Carvalho de Oliveira (OLIVEIRA, 2020), intitulado “Gadamer e Dussel: da hermenêutica do diálogo impessoal ao diálogo que liberta o rosto da máscara colonial”. Em linhas gerais, o autor aponta a falta de perspectiva geopolítica da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer para servir a um projeto filosófico pautado pelo diálogo Sul-Sul. Para ele, embasado em Dussel, o cariz ontológico da teoria gadameriana sofre de excesso de neutralidade, o que resultaria num certo dar de ombros à realidade latino-americana colonizada pelo pensamento europeu, o que teria sido notado por Enrique Dussel ainda na fase de formulação de sua teoria. Vejamos:

A hermenêutica de Gadamer não serve de base para a hermenêutica latino-americana, por dois motivos: 1) o diálogo não parte da alteridade de um tu de carne e osso, mas de um tu impessoal de textos do passado (a tradição); e 2) esse tu impessoal da tradição é um vestígio de que o diálogo, na hermenêutica de Gadamer,

foi colonizado pela impessoalidade do Ser, da ontologia de Heidegger. (OLIVEIRA, 2020, 34)

A única solução encontrada por ele foi sair do campo da hermenêutica e passar a uma abordagem geopolítica, por entender que a única ontologia possível para os povos colonizados seria a ontologia do “não-ser”. O cerne da tese de Dussel é que a filosofia do Ser, a ontologia e por consequência a hermenêutica filosófica aniquila o outro, o Ser justifica a dominação e a colonização, ou, no dizer do articulista ora na berlinda, “a periferia começa a existir na filosofia, quando o ser se instaura como a identidade metafísica daqueles que dominam, aqueles que são. Fora do Ser não existe realidade. Fora do centro, só há periferia, barbárie, atraso, irracionalidade, subcultura filosófica.” (OLIVEIRA, 2020, 189) Mais adiante, Oliveira conclui assim seu raciocínio: “A filosofia da libertação percebeu a relação entre a ontologia e o projeto colonial de dominação. A perspectiva da alteridade é a subversão da filosofia do Ser. Filosofar para libertar é a voz da ética que se levanta contra a voz da ontologia europeia, ancorada numa relação antidialógica, impessoal, violenta, porque reduz o rosto a objeto que serve ao Ser”. (OLIVEIRA, 2020, 363)

Após Dussel perceber o que para ele era uma aporia absoluta em relação à hermenêutica, restou a ele, ainda que paulatinamente, abandonar a ideia de uma filosofia hermenêutica latino-americana e substituir por uma filosofia política de combate.

A filosofia da libertação acaba por substituir “leitor” e “texto” pelo “faminto” e por um “não ter pão”, iniciando sua guinada para a teoria econômica e as ideias marxianas. Ainda havia espaço para a hermenêutica quando Dussel publica a primeira obra tendo como tese central a libertação, *A filosofia da libertação na América Latina*, no seu exílio mexicano em 1977, e afirma que: “Por isso mesmo a ortodoxia marxista deve ser reformulada desde a espacialidade mundial geopolítica, para que possa efetuar uma hermenêutica com características apropriadas” (DUSSEL, s.d., 79), inclusive para uma abordagem mais heterodoxa do marxismo. Porém, com o tempo, a hermenêutica acabou por sair de cena definitivamente nos estudos filosóficos de Enrique Dussel. Aqui também Lévinas é deixado de lado, por não mais corresponder às expectativas criadas por essa teoria filosófica. A percepção é de que a hermenêutica acaba por não servir ao seu projeto de libertação latino-americana pela via da filosofia.

Trouxemos aqui apenas dois exemplos de sistemas de pensamento (um jurídico e um filosófico), que se ocuparam da hermenêutica tradicional de forma não ortodoxa na América Latina, mas que não chegaram a realizar a torção plena do sistema hermenêutico eurocêntrico, na verdade passando longe disso ao, na prática, filiarem-se a sistemas importados da filosofia europeia. Para o escopo da tese esses exemplos bastam, até porque não é uma tese de história da hermenêutica na América Latina, mas uma tentativa de especular uma condição hermenêutica que provoque a torção, a ruptura, de um sistema usado como um dos elementos de dominação do pensamento autóctone. Por último, acho importante referir que trouxe dois exemplos latino-americanos, mas poderia trazer exemplos de África ou Ásia, sendo certo que há vários, a povoar os estudos e pensares produzidos aqui nessa “parte baixa” do mundo.

## HERMES E EXU: UM JOGO DOS CAMINHOS

Tratemos agora de entender como os mitos de Hermes e de Exu podem nos ajudar a encontrar um caminho para o estabelecimento de uma ideia das hermenêuticas do Sul.

Ao me aproximar das figuras míticas e arquetípicas de Hermes e de Exu pude perceber uma proximidade muito maior entre eles do que eu antes de conhecê-los melhor intuía, coisa bastante comum nos estudos de Exu e dos Orixás em geral. André Capilé e Guilherme Gontijo Flores ficam longe desse engano em seu excelente livro *Tradução-Exu*, como se vê quando afirmam que Exu, no sentido da tradução, “talvez seja mesmo uma metáfora funcional: orixá das mediações (ele próprio comparável, a imensa distância, ao Hermes-Mercúrio greco-romano) ...”. (CAPILÉ e FLORES, 2022, 14-15) O terreno da cosmogonia das religiões é o ponto de intersecção, onde essas semelhanças entre as religiões mais transparecem. Veja-se, nesse ponto, Mircea Eliade: “Mas é preciso observar que, se todo território habitado é um ‘Cosmos’, é justamente porque foi consagrado previamente, porque de um modo ou outro, esse território é obra dos deuses ou está em comunicação com o mundo deles”. (ELIADE, 2018, 33) No mesmo sentido, o estudioso dos mitos gregos Gustavo Barcellos aponta essa proximidade quando, ao comentar a condição de Hermes como *trickster*, nos diz que o grego “é bem maior, mas há muito de “*tricksteriano*” em Hermes, como há em figuras divinas análogas a Hermes, em outras mitologias, como Exu, por exemplo, na mitologia Iorubá, se assim quisermos considerar”. (BARCELLOS, 2022, 90) Como veremos mais adiante, vai ser nos detalhes que estabeleceremos as diferenças entre os dois, quando nos aproximarmos de Exu e deixaremos Hermes para a hermenêutica tradicional.

Começamos, pois, com a figura mítica de Hermes, que nos remete à hermenêutica, senão por condição etimológica<sup>7</sup>, certamente por se tratar de um bom recurso heurístico e, além, por ser identificado como o mensageiro dos deuses gregos, em primeiro lugar.

A figura de Hermes forma um deus complexo, mesmo para o panteão dos deuses gregos, onde a multiplicidade de sentidos impera. Para começo de assunto, fiquemos com a qualidade mais difundida de Hermes, a do arauto, do mensageiro, do intérprete da vontade dos deuses, um mensageiro dos deuses, “que transmite – e, portanto, esclarece – o conteúdo da mensagem dos deuses aos mortais. Ao realizar a tarefa de *hermeneus*, Hermes tornou-se poderoso. Na verdade, nunca se soube o que os deuses disseram; só se soube o que Hermes disse acerca do que os deuses disseram”. (STRECK, 2020, 127)

Esse Hermes mensageiro, cuja figura tem asas nos pés, é considerado também o guia dos caminhos, o deus da viagem, das estradas e deslocamentos, o deus do espaço e da instabilidade do ser no mundo, a visão da porta de casa para fora, o deus que acompanha, transmite e traduz. Enfim, o intérprete, o hermeneuta que atribui o sentido das coisas. Sua importância no mundo grego era muito grande, era um deus próximo da vida mundana, um deus “que frequenta esse mundo. Vivendo em meio aos mortais, em familiaridade com eles, é no próprio coração do

---

<sup>7</sup> Há muita controvérsia nos estudos etimológicos a esse respeito, questões que não pagam a pena de serem discutidas na presente tese.

mundo humano que se insere sua presença divina”. (BARCELLOS, 2022, 89) No fundo, Hermes é um deus que faz compreender, que é o mensageiro e, também, a mensagem compreensível, ou, no bom dizer de Richard Palmer:

é significativo que Hermes se associe a uma função de transmutação – transformar tudo aquilo que ultrapassa a compreensão humana em algo que essa inteligência consiga compreender. As várias formas da palavra sugerem o processo de trazer uma situação ou uma coisa, da inteligibilidade à compreensão. Os gregos atribuíam a Hermes a descoberta da linguagem e da escrita – as ferramentas que a compreensão humana utiliza para chegar ao significado das coisas e para o transmitir aos outros, (PALMER, 2015, 24)

Essa condição de mensageiro poderia ser suficiente para estabelecer a relação de Hermes com a hermenêutica, mas entendemos que dada a sua complexidade e multiplicidade de características, faz-se importante nos aprofundarmos nos meandros desse deus tão vário, principalmente na sua razão arquetípica, uma vez que não se pode negar que o arquétipo, em si, já é uma interpretação, o que nos conduz a todas as faces de Hermes. Nesse sentido, podemos dizer que desde sua concepção e nascimento, Hermes é um deus dialético. Ele é o escuro da mãe ninfa cavernosa e a claridade do pai<sup>8</sup>. É a noite da mãe e o dia do pai, e trabalha sempre na junção desses elementos, em eterno diálogo. Essa condição dialética de Hermes também é bastante ligada à hermenêutica. Até agora temos um deus mensageiro, intérprete e dialético.

O professor Junito de Souza Brandão introduz mais um elemento a caracterizar e elevar a complexidade desse Hermes do qual nos ocupamos agora, ao relacionar a longevidade do culto a Hermes, até o século XVII, através da figura de Hermes Trismegisto<sup>9</sup>, o deus da gnose, e da alquimia, patrono das ciências, assimilado ao deus egípcio Tot e muito difundido nas filosofias neopitagóricas e neoplatônicas:

Assimilado ao deus egípcio Tot, mestre da escritura e por consequência da palavra e da inteligência, mago terrível e patrono dos magos, que, já no século V a.C., era identificado a Hermes, como ensina Heródoto (2,152), bem como ao inventivo e solerte Mercúrio romano, o deus de Cilene, com o nome de *Hermes Trismegisto*, isto é, “Hermes três vezes Máximo”, sobreviveu através do *hermetismo* e da *alquimia*, até o século XVII. (BRANDÃO, 2022, 205)

Ao colocar Hermes Trismegisto no grande arcabouço hermético, o professor Brandão acaba por nos dar outra característica hermenêutica desse deus, pois a gnose e o oculto também só podem ser interpretados hermeneuticamente. Do mesmo modo, a transmissão das práticas alquímicas não é dissociável de uma ideia maior de interpretação. Isso e ainda mais, a gnose sendo uma das bases da surrealidade, conforme veremos mais adiante.

Esse deus múltiplo era também ladino, mestre em esperteza, nos truques da mente, no engano e na dubiedade. Bem por isso era também considerado o deus dos ladrões e dos comerciantes, conhecidos possuidores dessas características, ele fazia da interpretação a sua mensagem.

Muito por conta disso era um deus que recebia muitas oferendas, ou libações. Vejamos a aproximação, aqui também, com Exu e a mitologia afro-diaspórica. As libações em todo são assemelhadas às oferendas como as conhecemos hoje. A libação a Hermes era sempre a última do dia, já no preparo para a entrada da noite, “como uma passagem para o mundo do sono e dos sonhos

---

<sup>8</sup> Hermes é filho de um ato ilícito entre Zeus e Maia.

<sup>9</sup> Hermes três vezes máximo.

– é a última e já a primeira do outro lado, porque ele faz a passagem para o outro lado”. (BARCELLOS, 2022, 95) Essa condição de guardião dos sonhos dos humanos é que faz com que ele seja conhecido como deus psicopompos, que significa guia de almas. Dessa forma, não causa nenhum espanto que ele receba a última libação, “porque ele vai nos tocar, nos guiar, nos levar para o outro mundo, que é o mundo do sono onde podemos encontrar o ‘rebanho dos sonhos’”. (BARCELLOS, 2022, 95)

Então temos também o Hermes guia das almas, condutor do sonho, o hermeneuta arquetípico, que também era o condutor dos mortos até a barca de Caronte. Essas características arquetípicas nos trazem outra questão de interesse, que é o perceber o quanto são assemelhadas as figuras míticas dos deuses em várias religiões politeístas e absolutamente sem contato prévio. A professora Sílvia M. S. de Carvalho faz uma aproximação bastante engenhosa, a partir da representação fálica de Hermes, entre esse deus grego e as religiões xamânicas, percebendo contatos entre ambas e que nos resume assim:

Também arcaica é a representação fálica do deus. (...)

Esse simbolismo mágico-religioso do falo remonta seguramente ao Paleolítico (ver, por exemplo, Leroy-Gourhan, 1976), e está presente também nos mitos de *tricksters* sul-americanos. É esse simbolismo e o caráter de deus das fronteiras que, a nosso ver, podem relacionar Hermes ao xamanismo. Ele é também, como o xamã, um mediador com o “outro” (estrangeiro, inimigo, morto ou deus). (RIBEIRO JR, 2010, 465-466)

Essa representação fálica, esse simbolismo, além de dar conta do poder do deus, faz também aproximação com nosso Exu, que possui o falo enorme como característica de sua imagem e de seu símbolo. Temos, portanto, um Hermes multifacetado, com as características que já enumeramos acima, mais a qualidade fálica de sua imagem, a fazer de sua figura mítica a perfeita condição hermenêutica, dentro do que já foi estudado no capítulo anterior, e a aproximação cada vez mais estreita com a mitologia de Exu. Nesse sentido, encerramos esse movimento com a tradução do professor Ordep Serra, de pequeno trecho do “Hino homérico a Hermes”, que vai assim transcrito em português:

... Maia pariu um menino embusteiro, multiardiloso,  
Meliante, ladrão de gado, guia da tropa dos sonhos,  
O ronda-portas esperto e noite-aceso que havia de  
Aos imortais dar a ver belas façanhas bem cedo. (SERRA, 2006, 125)

Com esses versos já estamos prontos para a passagem de Hermes a Exu no nosso trabalho, o “ronda-portas”, o “noite-aceso”, que bem poderia ser o “tranca-rua”, o patrono e símbolo da hermenêutica tradicional sai de cena para a entrada de Exu, outro “noite-aceso”, que vai balizar e simbolizar o que tentaremos caracterizar como as hermenêuticas do Sul.

Antes de adentrarmos no tema Exu, propriamente, cabe uma explicação breve da razão de estarmos tratando desse assunto na presente tese. Quando pensamos na hermenêutica como a temática final do trabalho, eu e meu orientador, em conjunto, achamos por bem fazer um atravessamento entre Hermes e uma outra divindade mítica que nos dissesse respeito aqui mais ao sul do mundo. Rapidamente chegamos a Exu, isso no início de 2020, muito antes da popularização de Exu nos jornais, rede mundial de computadores, redes sociais e numa enxurrada de lançamentos literários que enxugaram, pasteurizaram e embalaram Exu para amplo consumo de uma população saindo e depois recém-saída de uma pandemia global.

Apesar dessa nova oferta de literaturas exusíacas, optamos por manter a ideia original da pesquisa, que era buscar o exu do candomblé, do caribe francófono e das santerias do caribe hispânico, um exu vodun, deveras diferente desse Exu classe média que hoje nos assoma. Não há aqui qualquer vaidade ou soberba, é apenas uma satisfação ao leitor da tese, para que se situe historicamente na concepção da ideia aqui desenvolvida.

Começemos como começamos a abordagem a Hermes, com o que o lugar comum e os séculos de repetição nos dizem de Exu, mitologia africana que aportou no novo mundo com pompas de Orixá, principalmente no Candomblé afro-diaspórico. Nessa visão Exu seria não só o mensageiro, mas a própria mensagem dos orixás; não só o guia, mas o próprio caminho, além de ser também uma divindade complexa, ladina, durante muito tempo associada, de forma rasa e equivocada, somente ao lado maligno dos cultos. Dentro dessa abordagem, gosto muito de uma frase que busca definir Exu para os vivos, como aquele que *matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje*. Impressiona como numa simples frase se condensam muitas das características dessa divindade, quais sejam a esperteza, a visão antecipatória, o guia para todos os caminhos por ser ele mesmo o caminho e, claro, um pouco do sobrenatural e do mágico em que sua figura está indistintamente ligada. Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino, dois dos representantes da visão mais popular de Exu, assim resumem essa divindade, dentro dos padrões estabelecidos na pesquisa logo acima:

Exu vive no riscado, na fresta, na casca da lima, malandreado no sincopado, desconversando, quebrando o padrão, subvertendo no arrepiado do tempo, gingando capoeiras no fio da navalha. Exu é o menino que colheu o mel dos gafanhotos, mamou o leite das donzelas e acertou o pássaro ontem com a pedra que atirou hoje; é o subversivo que quando está sentado bate com a cabeça no teto e em pé não atinge sequer a altura do fogareiro. Exu é chegado aos fuzuês da rua. Mas não é só isso e pode ser o oposto a isso”. (RUFINO e SIMAS, 2018, 114)

Esse também é Exu, certamente, dada a complexidade do mito, mas uma divindade lúdica, um malandro que também poderia estar num samba de Wilson Batista, um personagem de Lima Barreto ou num botequim da Lapa no século passado.

O caminho que buscamos nesse trabalho, trata de uma outra faceta, um outro lugar, um outro modo de Exu existir, e nos contornos de Pedro Ratis e Silva começo a especular sobre:

Acontece que Exu é o PROCESSO, o elemento criado do Ser, o filho. Portanto tão eterno quanto o Ser, presente nos movimentos respiratórios de Olorum, origem da criação e primeira forma criada. Possibilidade contida nas estruturas, ela mesma força estruturante capaz de ultrapassá-las e recriá-las novas.

Quando o Todo começou a mover-se – e esse começo é mítico, eterno, impensável, pois o Todo necessariamente já contém o movimento – surgiu a primeira discriminação: móvel/imóvel, possibilitando a existência individualizada (dinâmica), discriminada mas não separada da existência genérica (estática).

Exu é a representação iorubá desse princípio dinâmico que possibilita a existência individualizada. A tradição, os mitos e rituais referentes a essa divindade descrevem suas “peripécias” e suas funções, e seu exame vai pouco a pouco desvelando um dos símbolos centrais na concepção nagô do universo; o sacrifício. (MOURA, 1987, 24)

Essa força estruturante descrita por Ratis e Silva é que nos dará a primeira chave a abrir uma pequena vereda exusíaca já ligada à hermenêutica (do Sul). Exu

simbolizaria então a força estruturante do pensamento advindo da interpretação, o caminho e a chegada que abre um novo caminho e mais outro, fendendo as estruturas do conhecimento adquirido. Mais adiante, no mesmo texto, Ratis e Silva arremata:

Assim Exu participa da essência do todo ser criado, seja ele divino ou humano, abstrato ou concreto, no “orun” ou no “aiyé”, sendo o responsável pelos contornos de seu destino individual. Por polarizar com a existência genérica (estrutura, ordem) Exu, princípio da existência individual (estruturante, des-ordem) tem sido objeto de distorções que levam a confundí-lo com o puramente negativo. “Exu é para nós o elemento dialético do cosmos”, afirma Roger Bastide. Está em toda parte, “é ser força que participa e pertence a todos os domínios existentes”. (MOURA, 1987, 25)

Portanto, o que nos foi apresentado na longa, mas necessária citação acima é um Exu dialético, determinante do pensamento, essencial na formação do ser, do intelecto, um Exu processo, ele mesmo caminho, possibilitador da existência individualizada do ser em si, do todo, e, por conseguinte, da interpretação e da busca pela condição final do pensar, no nosso caso pensar e fazer literário. Um Exu hermenêutico, que agora apresentado, continuamos a especular e seguir. Para além da substituição dos mitos, há aqui uma mudança de paradigma mítico na deidade que pretendemos símbolo das hermenêuticas do Sul. Exu é a imagem refletida de Hermes em um espelho mágico. E isso vai se traduzir na inserção do elemento surrealidade dentro da condição hermenêutica, conforme já adiantávamos no início. Conforme nos ensina Stefania Capone, “Èsú faz com que os homens modifiquem seu destino graças às práticas mágicas que controla”. (CAPONE, 2018, 64)

Importante, também, abordar um ponto da cosmogonia nagô, que coloca Exu como o terceiro elemento surgido da união entre o masculino (Obatalá), o ar-água e o feminino (Oduduá), a água-terra. Exu seria o filho, o elemento procriado. Essa condição faz de Exu portador de uma potência transformadora capaz de modificar os elementos não cristalizados. Transpondo isso para a hermenêutica fica mais clara ainda a visão do símbolo, a potência transformadora da interpretação faz toda a diferença com a figura de Hermes e a hermenêutica europeia.

Exu como Processo, Exu como potência transformadora e Exu como força estruturante, para o nosso desvelamento do símbolo, seriam as três características primordiais, formadoras do mito, dentro da ideia de um ser hermenêutico. Mas voltemos a Pedro Ratis e Silva, que ao falar do sacrifício como elemento fundamental da mitologia de Exu, nos diz que a partir de uma ideia de plenitude, “o sacrifício é aceito e a morte adiada. Com intermediação de Exu, é claro. Exu, como representante de todo elemento criado, é o próprio sacrifício e o que sacrifica, mas também é aquele a quem o sacrifício é oferecido”. (MOURA, 1987, 25) Mais uma vez o símbolo se conecta com a ideia de hermenêutica, o sacrifício como condição de interpretação e de dialética com o texto a ser interpretado.

Resumindo, Exu como processo é o próprio caminho da mensagem, como poder transformador é a mensagem em seu conteúdo, como força estruturante é a condição da mensagem e como elemento mágico é a impossibilidade de outro destino para a mensagem, ou seja, nada pode ser interpretado fora de Exu. “Tradutor, mensageiro, mediador, Èsú-Legba é também o senhor da magia”. (CAPONE, 2018, 66)

Stefania Capone também nos dá conta do Exu que conduz as conversas, os acertos, numa concepção dialética da interpretação, veja-se:

Mas Legba e Èsù também são os mestres do paradoxo: reordenam o mundo provocando o caos, iludem para revelar, mentem para afirmar a verdade. Assim, Èsù, ao mesmo tempo em que é considerado o primogênito do universo, é o caçula, o filho mais jovem. (...) Vários mitos relativos ao nascimento de Èsù se contradizem mutuamente, descrevendo-o como o primogênito ou como o caçula, como um homem velho ou como um menino maroto. Essa aparente contradição, todavia, exprime o paradoxo como possibilidade cognitiva do universo. (CAPONE, 2018, 67)

Temos aqui mais uma característica importante na formação de Exu como símbolo mítico e arquetípico da ideia de hermenêuticas do Sul que estamos a desenvolver, uma condição dialética distinta da de Hermes, dada a ver acima, ainda que de forma sutil.

Outro aspecto importante de Exu para o escopo da nossa tese é a representação quase parelha que esse orixá tem entre o bem e o mal, e quando falamos representação estamos nos referindo ao modo como Exu é visto e contado através dos tempos, com o bem e o mal, ambos componentes de sua estrutura mítica, na representação histórica, dentro da sua complexidade enquanto divindade. E não estamos a falar apenas do caráter de *trickster*, no que ele se aproximaria de Hermes, mas sim de uma concepção profunda de deidade em que o bem e o mal são formadores de sua personalidade.

Essa identificação de sua representação, tão grande com o mal, causou o que posso chamar de problema hermenêutico na sua recepção pelos europeus, mesmo antes da transposição do Atlântico, da África para as Américas Central e do Sul. Nesse contexto, os missionários cristãos colonizadores, ainda em solo africano, e que nada entendiam de religiões africanas, passaram a traduzir os termos Exu e Legba, entre outras denominações, para diabo ou demônio, dando a circular bíblias e outros textos em línguas africanas, que acabaram por acompanhar os escravizados na triste travessia do oceano. A partir dessa falsa correspondência, o suposto caráter maléfico da divindade acabou por obscurecer o seu caráter benéfico, mesmo quando da sincretização dos mitos e santos do Candomblé e da Umbanda para os santos da Igreja Católica. Para todos os efeitos, Exu era o Demônio. Mas, como Exu é dialético, o que era um problema passou a ser uma simbolização de multiplicidade, a partir da recuperação de suas características iniciais, principalmente nos estudos do século XX. Como bem aponta Wagner Gonçalves da Silva:

A relação entre Exu e o Demônio, apesar de ser fruto de reinterpretções enviadas, revela, por outro lado, características que os aproximam como divindades especiais em seus sistemas religiosos, entre elas a característica de possibilitar, pela ação desordenadora, a própria ordenação do mundo. Ou seja, deuses cujos perfis não se deixam apreender em um único perfil, mas trabalham para criar o das outras divindades que compõe o sistema cosmológico. (SILVA, 2022, 47)

De todo modo, Exu seguia com uma espécie de estigma, mesmo dentro de vários ramos das religiões afro-diaspóricas, esse mal que lhe fazia parte não permitia que se visse o bem que lhe formava a outra metade. O sincretismo com a religião Católica, no Brasil, apenas reforçou estereótipos: Exu não tem um santo católico para chamar de seu.

A situação mudou um pouco com o aprofundamento dos estudos das religiões afro-diaspóricas e aos poucos Exu vai recuperando a dicotomia que lhe foi roubada.

Sigamos com Wagner Gonçalves da Silva, em aguda análise sobre a questão:

Em suma, Exu, quando abre os caminhos dos homens, é associado aos santos católicos e é tido como “do bem”. Entretanto, quando fecha os caminhos dos homens, é visto como “do mal” e comparado com as legiões de demônios que impedem o acesso dos homens aos bens do céu. Se Exu pode relativizar os conceitos do bem e do mal, sendo anjo ou demônio, o próprio diabo, que fora um anjo caído, pode voltar a ser uma entidade do bem por meio das religiões afro-brasileiras. Por isso o Exu-Demônio nunca representa o mal absoluto. (SILVA, 2022, 57)

As religiões afro-cubanas resolveram o “problema hermenêutico” da demonização de Exu separando a divindade em duas. Exu propriamente dito que encarnaria o mal e Eleguá, que seria a encarnação do bem, *apud* Wagner Gonçalves da Silva. Porém, Eleguá pode ser controlado por Exu e passar a fazer o mal, como intermediário do outro. Dentro desse contexto, Lydia Cabrera, em seu monumental *A mata*, descreve as ações de um Exu sombrio, trapaceiro, senhor dos caminhos e das encruzilhadas da mata cubana, sempre à espreita para o mal:

Eleguá é o orixá das brincadeiras: *chefé*; das cruéis, grandes, penosas ou pequenas e irritantes ironias do azar, do inesperado e do imprevisto. Conforme diz Oddedei, “Eleguá leva e traz, aparelha o bem e o mal que não se espera; num momento Exu muda situações”. É ele o autor imponderável de desacordos passageiros ou de rupturas súbitas e definitivas: “Eleguá transforma em ódio a amizade ou o amor mais verdadeiro, confundindo duas pessoas que se querem bem”... (...) São muitas as histórias que evocam as travessuras, armadilhas e maldades desse grande enredador que é Exu”. (CABRERA, 2012, 109)

Mais adiante, numa seção denominada “A mata de A a Z”, Lydia Cabrera faz um inventário quase completo das plantas e ervas existentes na mata e que tem serventia para a medicina, a culinária, a feitiçaria e a magia. Dentro dessa lista aparecem várias citações a plantas através das quais Exu faz as suas maldades. Escolhi uma como exemplo, por caber dentro das características do orixá que vão ao encontro do escopo da tese, vejamos:

#### **PALO TORCIDO**

L<sup>10</sup>. Otite, Mitónlo      C. Alubende Diánfinda, Otutua.

Dono: Exu

“Para torcer a sorte, para dar azar. Torcido, torce. Pulverizado ou usando seu galho, fecha o caminho a um inimigo, atrasa-o ou desvia.” (CABRERA, 2012, 536)

Esse Exu entre o bem e o mal, ao qual os crentes na sua divindade pedem proteção aos caminhos e aos seus corpos, pedem a encomenda de almas e ao qual recorrem para o cometimento de maldades é também um Exu que nos serve como símbolo do que queremos para as hermenêuticas do Sul, com toda essa carga entre bem e mal, interpretação e sentido; caminhos.

Outro aspecto importante desse Exu que vamos construindo aqui como simbologia, como arquétipo, é o fato dele ser o portador da historicidade ancestral, é ele o orixá que possui a verdadeira fidelidade à memória original. Raul Lody nos aponta condições de visibilidade que nos fez enxergar a historicidade em Exu, “o mensageiro entre os deuses e os homens, é o atuante dinamismo dos básicos elementos

---

<sup>10</sup> Na nomenclatura das folhas, L é da nação Lutumi e C da nação do Congo

patronais dos orixás, sendo o único conhecedor da leitura dos códigos, mensagens e desígnios das ações e funções dos santos-deuses”. (LODY, 2021, 111)

Impossível não notar também a proximidade com a noção de tradição na hermenêutica filosófica de Gadamer, vista acima. Aqui, seguimos com Lody, para aclarar os elementos de historicidade que lemos na condição estruturante de Exu:

... os implementos sagrados dos próprios assentos cerimoniais de Exu atuam num conjunto e num posicionamento de respeitável ortodoxia diante da dinamicidade das demais práticas. Uma resistência cerimonial acontece em função do respeito pelos códigos e fundamentos do terreiro e do elenco de divindades. Sempre marcado pela irreverência, coragem e ação em todos os planos da leitura mítica, Exu, Legba, Elebara, Bara, ou qualquer das demais designações que possui o mito, é indiscutivelmente o concentrado poder da defesa, fidelidade aos princípios de uma história comunal carregada de africanidade e de posicionamentos sociais. (LODY, 2011, 113-114)

Essa condição da historicidade foi uma das questões mais importantes com a qual me deparei na busca da construção dessa simbólica de Exu para as hermenêuticas do Sul. Uma historicidade ancestral, não eurocêntrica, não racional e que vai nos ajudar bastante no estabelecimento desse mito arquetípico multifuncional, muito pela carga de valor interpretativo que vai emprestar no desenvolvimento das ideias, um elo elementar da condição mágica com a condição histórica; temos um marco.

A essa altura, o leitor da tese já percebeu que ao buscar esse Exu mítico, simbólico, estamos fazendo uso de múltiplos exus, dentro de múltiplas religiosidades, sem fazer distinção entre os vários ramos religiosos que tratam da divindade. Era o único caminho possível numa tese em que o elemento teológico é acessório do elemento arquetípico, aos estudiosos das religiões afro-americanas em geral ficam as nossas escusas.

Para encerrar com Exu, com essa tentativa de estabelecer o nosso símbolo (o Hermes das hermenêuticas do Sul), adoto as palavras de Luís Nicolau Parrés como uma espécie de resumo de tudo o que pretendi desenvolver:

Legba corresponde a Exu ou Elegbará na nação nagô. Trata-se de uma figura multifacetada, com diversos atributos e funcionalidades que tornam difícil uma definição. Legba, como Exu, é considerado o princípio dinâmico do universo, o agente que ativa qualquer processo. Ele é o mensageiro entre os homens e os deuses, quem leva os recados e traz de volta a resposta, ele é o intermediário, o linguista, o tradutor, e foi ele quem revelou os segredos da adivinhação aos humanos. Legba é também o dono dos caminhos, ele os abre e os fecha, ele vem sempre na frente dos outros voduns e orixás quando se manifestam na terra. Ele é o *trickster* por excelência, jovial, astucioso, vaidoso, susceptível, irascível, caprichoso, grosseiro, indecente: pode ajudar e solucionar qualquer problema, ou atrapalhar e provocar desordem, brigas e acidentes; pode reunir inimigos ou separar amigos, trabalhar para o bem ou para o mal. Esquecer dele traz as piores consequências. (FERRÉS, 2018, 335-336)

E como estivemos a falar de Exu, uma palavra não pode faltar: Laroîê.

### 3

## A SURREALIDADE COMO CONDIÇÃO DAS HERMENÊUTICAS DO SUL – E FEZ-SE A DESORDEM E O CAOS

É hora de entrarmos no momento agudo da tese, especular como a surrealidade pode operar dentro do texto literário, carregando a interpretação para o que queremos caracterizar como as hermenêuticas do Sul.

Antes de iniciar esse percurso e a fim de melhor situar o leitor, optei pela feitura de uma pequena introdução ao capítulo, para aclarar o que pretendo com a ideia de surrealidade e no que ela difere do já conhecido conceito de surrealismo, vez que é ponto central da tese e razão de ser das hermenêuticas do Sul.

Por surrealidade entendo a condição do texto literário<sup>11</sup> que se vê permeado por uma ou mais características do surrealismo, sem, entretanto, confundir-se com este. E explico: A surrealidade é uma condição que perpassa o texto, muitas vezes passando despercebida até mesmo do seu autor, que pode sequer estar ligado a essa vanguarda artística, é uma condição intrínseca do texto, uma produção de conteúdo que remete o leitor a uma sensação de surreal ao realizar a leitura, um estranhamento, um inebriar-se das imagens-palavras que o remetem a tais características, principalmente o onírico, o amor, o riso nervoso, o automatismo da escrita, a falta de fios no texto poético ou narrativo, a prevalência imensa da imagem sobre a palavra, significantes fora de lugar, a voz da *psique*, o exagero, as listagens incongruentes, o antirracional, anticartesiano, um todo que acaba redundando também num texto de luta. Outro ponto importante nessa diferenciação é a percepção de que a surrealidade existe desde antes de existir o surrealismo, pode ser encontrada em textos prévios ao aparecimento e sistematização daquela vanguarda, enquanto o surrealismo só pode ser considerado após os franceses, em 1924, darem início à revolução surrealista. Mais nuances e características surgirão no desenrolar desse capítulo, mas é importante marcar aqui, o que deve esperar o leitor quando se depare com a ideia de surrealidade no texto.

Ao contrário, sempre que se fizer referência ao surrealismo, estaremos diante da formalidade da vanguarda artística que carrega esse nome, dos seus autores, suas obras, e as características formais que moldam o texto adepto da vanguarda surrealista, ainda que tampouco seja uma verdade rígida, vide os vários surrealismos que tivemos (e temos) ao redor das literaturas do mundo. Em resumo pode-se afirmar que a surrealidade estará mais bem colocada no produto final enquanto o surrealismo privilegia sempre os postulados de produção do texto; surrealidade, o resultado; surrealismo, o processo.

É evidente que toda essa separação que uso aqui de forma didática está contida numa zona de sombra, esmaecendo a dicotomia, mas creio importante iniciar marcando essa diferença, principalmente pelo norte da tese ser a surrealidade e as hermenêuticas do Sul.

Já os surrealistas, à falta de nomenclatura melhor, serão tanto os autores que ligarei à ideia de surrealidade, como aos autores diretamente ligados ao surrealismo, creio que sem prejuízo da compreensão do todo pelas partes.

---

<sup>11</sup> Note-se que a tese não trata das artes plásticas como objeto de pesquisa, muito embora possa e vá fazer uso de imagens delas advindas.

### 3.1

#### A imagem literária como caminho

Para começar a tratar do tema, é necessário falar da imagem poética, literária, viga mestra da ideia da surrealidade conforme a vemos<sup>12</sup>, como referencial simbólico da sensibilidade, baliza dessa especulação.

Seguindo o caminho preconizado por Rimbaud e sua imagem “sem fios”, o que se vê aqui é justamente o primado da imagem livre, sem as amarras da metáfora que lhe dá sempre e ao final um arremate racional e lógico, sem a prisão da mimese e sua rigidez formal, sem as cordas (fios) que as amarram, bem longe da lógica da analogia, para soltá-las no texto a vagar livremente, associando e comparando imagens desconexas, sem rumo e sem concatenação lógica, para ao final entregar-se a uma surrealidade plena. Essa imagem seria o lugar onde o símile fica sempre incompleto.

Essa ausência de similitude entre as imagens comparáveis no âmbito da surrealidade viria de Lautréamont, como aponta Joana Matos Frias em seu *O murmúrio das imagens I*, onde a professora portuguesa demonstra que os Cantos de Maldoror são “o berço da independência da comparação face à metáfora” (FRIAS, [2019], 110). Para todos os efeitos, teria sido Pierre Reverdy, já no nascedouro do surrealismo em França, quem melhor definiu imagem surrealista (FRIAS, [2019], 111):

A imagem é uma criação pura do espírito. Ela não pode nascer de uma comparação, mas da aproximação de duas realidades mais ou menos distantes. Quanto mais as relações das duas realidades aproximadas forem longínquas e correctas, mais a imagem será forte – mais poder emotivo e realidade poética ela terá (FRIAS, [2019], 111).

Desta feita a imagem deve escapar à intenção do artista, ela vai além ou aquém, razão pela qual se faz importante, para a sua formação, o uso das técnicas surrealistas como a escrita automática, entre outras. Emília Pinto de Almeida, em ensaio sobre o surrealismo de Mário Cesariny, resume bem essa questão: “Contra a forma estreita correspondente a uma ‘arte literária’, a poesia deveria, pelo contrário, permitir vagabundear (...) para o lado de fora da literatura” (EIRAS, FRIAS e MARTELO, 2017, 49). No mesmo diapasão, conforme bem constrói André Breton a respeito da imagem surrealista:

Para mim, a mais forte será aquela que apresentar o grau de arbitrário mais elevado, não o esconde; a que demora mais tempo a traduzir em linguagem prática, ou porque tem em si uma dose enorme de contradição aparente, ou porque um dos seus termos se escapou curiosamente, ou porque, anunciando-se como sensacional, parece desenvolver-se debilmente (fechando bruscamente o ângulo do seu compasso), ou porque tira de si mesma uma justificação *formal* irrisória, ou porque é de ordem alucinatória, ou porque confere muito naturalmente ao abstracto a máscara do concreto, ou, inversamente, porque implica a negação de qualquer propriedade física elementar, ou porque desencadeia o riso. (BRETON, 1969, 60)

Tanto o fora da literatura do poeta português, quanto o arbitrário do poeta francês são modelares de uma estética surrealista, sim, mas também da nossa ideia

---

<sup>12</sup> Esclareço que essa questão da imagem, no âmbito do surrealismo português, foi tema central da minha dissertação de mestrado, razão pela qual tomo emprestado àquele texto, ideias, fundamentos e alguma citação, para a confecção do texto novo dessa tese.

do que vem a ser a surrealidade pré-textual, aquele permear o texto de que falávamos.

Não podemos desprezar a ideia de Cesariny no que toca o texto surrealista, de que ele seria fruto da *poiesis*, da imagem livre e da invenção, note-se a importância dessa inversão imagética, pois, com ela, derruba-se todo o edifício retórico e poético greco-romano que vinha desde Aristóteles, todo ele regulado por um princípio de “semelhança visível” (FRIAS, [2019], 109). O que sobressai aqui é a incompletude do símile, não há espaço para a similitude total, as pontas não podem se fechar.

No seu *O cinema da poesia*, Rosa Maria Martelo lança mão várias vezes da noção de metonímia em oposição à noção de metáfora para exemplificar as imagens na poesia de tradição moderna. O atravessamento que elabora a autora, no entanto, não nos parece caber no campo da surrealidade como essa mera troca. O processo mental de elaboração da imagética via comparações vai além das figuras de linguagem estabelecidas na língua normatizada, muito embora no seu resultado o texto surrealista também chegue num “fluxo das imagens em relação de contiguidade, de choque, de tensão” (MARTELO, 2012, 30). No horizonte da pesquisa desenvolvida, parece não haver lugar para a normatividade da língua e nem para o essencialmente discursivo dentro do surrealismo, e, da surrealidade, pois não existe narrativa desprovida de imagens que a embaralhem, e a linguagem serve apenas de indutor dessa surrealidade. Novamente a imagem surge como principal constituinte dessa sensibilidade poética, como bem notado por Júlio Cortázar:

Se o surrealista escreve é porque confia em que não se deixará prender por tais normas, manterá longe de si toda a prosódia, toda regra idiomática que não da essência poética verbalizada. A rigor não existe nenhum texto surrealista discursivo; os discursos surrealistas são imagens amplificadas, poemas em prosa no sentido mais fundo da expressão, onde o discurso tem sempre um valor amplo, uma referência extra discursiva. (CORTÁZAR, 2014, 99) – tradução própria

Notável como essa questão da incompatibilidade da metáfora e mesmo de toda normativa linguística com a imagem poética surrealista parece ser fulcral para o estudo dessa imagética. Interessante ver que já em 1966 o crítico e poeta brasileiro José Lino Grünwald apontava nessa direção a sua análise, iluminando o tema com uma interessante proposição, a de que o surrealismo elimina a palavra “como”, eliminando assim o real. Veja-se o argumento:

Em função da linguagem poética, o surrealismo pretende (...) a violentação, em todas as instâncias, de normas logísticas, de cânones metafóricos, dos símiles convencionais. Trata-se não só de libertar a metáfora, mas de alçar as imagens, sem a presença física ou implícita da palavra como, que sempre importa numa ilação à realidade (que realidade?), quaisquer sejam as instâncias. (...) O como, no surrealismo, surge ligando frases ou palavras brotadas daquele absolutismo da liberdade de enunciar. (GRÜNEWALD, 2002, 251)

Evidente que a sensibilidade que marca a surrealidade pelas suas imagens vai além da livre comparação de palavras-imagens e da associação não similar. Joana Matos Frias, na obra citada acima, arremata:

É nesta passagem da colusão à colisão de imagens no discurso poético, (...) que se deve situar o valor e o vigor da imagem surrealista: uma imagem que, graças ao excesso de luz da explosão que provoca, ofusca no momento exacto em que dá a ver, como se fosse um buraco negro devorando a luz das estrelas. Ao centralizar toda a sua poética na imagem, o Surrealismo deu o último passo no caminho

progressivamente restritivo da Retórica, fazendo equivaler *figura e imagem poética* - (...) Com o Surrealismo, portanto, a função poética, retórica ou estética da linguagem viu-se severamente definida como função imageante, o que, aliás, viria a estar na base de reflexões teóricas como as de Gaston Bachelard, Yvon Belaval ou, mais recentemente, Octavio Paz. (FRIAS, [2019], 112).

Avancemos nesse ponto importante, a “função imageante” como função primordial da linguagem na surrealidade. Não há muita literatura sobre o tema, mas Joana Matos Frias joga luz sobre a questão quando revela que a formação da ideia de função imageante da linguagem vem dos autores referidos na citação acima, ainda que não haja referência explícita à denominação utilizada por ela. O mais que podemos fazer é especular e aprofundar a ideia lançada.

Nesse sentido, a função imageante aparece, primeiro como uma outra função da linguagem, ou ainda, uma espécie de extensão, ou de condição da função poética da linguagem, indo além das funções conhecidas nos estudos de literatura e linguística, principalmente na classificação estabelecida por Roman Jakobson. No entendimento que busco para a tese, a função imageante seria uma função que faz com que o leitor, ou o intérprete do texto, necessariamente seja deslocado do que está escrito para o que se vê (e imagina) ao ler, a função que faz o leitor criar, para seu próprio uso, a imagem que baliza o texto escrito. Note-se que não é um criar livre, por isso mesmo é função da linguagem enquanto dado, posto. Apenas à guisa de esclarecimento adicional, peguemos a função poética da linguagem conforme a classificação de Jakobson. Dentro dessa classificação, resta claro que a função da linguagem é transmitir uma mensagem, de forma elaborada, com ênfase no sentido conotativo das palavras, dando maior importância a elementos como o ritmo, a melodia e a sonoridade dessas palavras, no intuito de produzir um resultado estético que prioriza o belo, através de um texto escrito. Ao contrário, a função imageante pode ser caracterizada como a função da linguagem que faz (alguém) ver imagens através do texto escrito.

Seguindo os passos de Matos Frias, encontramos em Octavio Paz uma argumentação bastante coerente com a ideia de função imageante, ideia da qual já nos apropriamos, como se pode notar. Diz o poeta mexicano, a certa altura de *O arco e a lira*, que a “imagem diz o indizível: as plumas leves são pedras pesadas. Há que se retornar à linguagem para ver como a imagem pode dizer o que, por natureza, a linguagem parece incapaz de dizer”. (PAZ, 1982, 129) Podemos dizer que essa função da imagem de retirar o objeto do sentido da linguagem e devolvê-lo à linguagem como outra coisa é parte integrante da função imageante conforme a definimos até agora. A percepção e o sentido são deslocados pela imagem, o lugar agora passa a ser outro, a imagem altera o nível dos sentidos da linguagem, ou, melhor dizendo, age em vários e diferentes níveis. Mais adiante, Paz argumenta que a “*imagem explica-se a si mesma*. Nada, exceto ela, pode dizer o que quer dizer. Sentido e imagem são a mesma coisa”. (PAZ, 1982, 133) E segue: “A imagem não explica: convida-nos a recriá-la e literalmente revivê-la”. (PAZ, 1982, 137) Temos aqui outra característica da função imageante, a autossuficiência da imagem poética/literária, que provoca no leitor a apreensão do sentido ao remontá-la.

Ainda seguindo os passos de Joana Matos Frias, encontramos em Gaston Bachelard outro fundamento inafastável para a construção da ideia de função imageante, conforme a temos na presente tese e dentro do colocado pela professora portuguesa. Em seu *O ar e os sonhos*, Bachelard se interroga e responde:

Como esquecer, com efeito, a ação significativa da imagem poética? O signo não é aqui uma recordação, uma lembrança, a marca indelével de um passado distante.

Para merecer o título de uma *imagem literária*, é necessário um mérito de originalidade. Uma imagem literária é um *sentido* em estado nascente; a palavra – a velha palavra – recebe aqui um novo significado. Mas isso ainda não basta: a *imagem literária* deve se enriquecer de um *onirismo novo*. Significar outra coisa e fazer sonhar diferentemente, tal é a dupla função da imagem literária. (BACHELARD, 2001, 257)

Conforme se pode notar, Gaston Bachelard nesse pequeno excerto nos arrasta para outros dois elementos da função imageante, o sentido, ou seja, um outro significado para a palavra conhecida e, mais importante, nos introduz ao “onirismo novo” da imagem literária, um fazer sonhar diferente a partir de um “significar outra coisa”.

E segue ele a perambular sobre a ideia de uma função para a imagem, até que afirma que uma “imagem literária basta às vezes para nos transportar de um universo a outro. É nisso que a imagem literária aparece como a função mais inovadora da linguagem. A linguagem evolui muito mais por suas imagens que por seu esforço semântico”. (BACHELARD, 2001, 258) Estamos diante de mais um elemento na construção da função imageante, a evolução da linguagem através de suas imagens literárias. No mesmo sentido vai Georges Didi-Huberman em declaração dada certa vez para o documentário “Foucault contra si mesmo”<sup>13</sup>, dirigido por François Caillat e lançado em 2014: “Uma imagem atravessa fronteiras”.

Por fim, veja-se que essa função é absolutamente definidora da surrealidade conforme a especulamos na tese, bem como é admirável em todas as suas nuances, a noção de função imageante trazida por Joana Matos Frias, ideia que preenche uma lacuna importante não só para a minha tese, como para os estudos surrealistas em geral.

Outra característica importante da surrealidade, conforme a nossa ideia de hermenêuticas do Sul, é a sua completa aversão ao racionalismo e ao cartesianismo. E acrescento ainda a aversão ao colonialismo e ao eurocentrismo, no que toca à surrealidade emanada das literaturas do Sul global. “Os quatro pontos cardeais são três, Norte e Sul”, já dizia Vicente Huidobro no prefácio de *Altazor*, e Norte e Sul são os definidores da nossa aproximação ao anticartesianismo e ao antirracionalismo da especulação sobre a surrealidade, que surge nessa tese.

Vale trazer desde já, por inestimável, a seguinte citação de Mário Cesariny, dentro desse contexto de luta anticartesiana, em seu livro *Intervenção Surrealista*: Mas também certo que só os poetas, só certos poetas, podem fazer saber que nenhuma das várias idades do conhecimento, infância, adolescência, virilidade, maturidade, morte, é mais, ou menos, que qualquer das outras. Pior: sem a noção de um cadáver esquisito procedendo por saltos na natureza humana vai ser muito difícil perceber a tal unidade-homem, e ainda toda a soma mais que parcela, além do amor das partes pelo todo. No tempo de Descartes, saber isto, e dizê-lo, equivalia logo a levar com a tranca. Homenagem. (CESARINY, 1997, 276-277)

Caberia agora uma definição dessas características, o que colocaria um breve ponto final nessa questão, mas creio ser necessário desenvolver historicamente os pontos principais e os desígnios que levaram o surrealismo e a nossa surrealidade a essa aversão mencionada.

---

<sup>13</sup> <https://youtu.be/PSsJ-62CqKE?si=XwjVfJm1Ltc29AIr>

## OS EUROPEUS INVADEM O NOVO MUNDO

Antes, ainda, importa trazer alguns elementos que nos mostrem algum modo de como foi que a Europa chegou às américas, ou, melhor dizendo, qual Europa e qual europeu invadiu as terras do então chamado Novo Mundo.

Começemos com Ailton Krenak, imenso de inconformismo quando aponta: Desde sua primeira expansão, quando apelava para a busca de “novos mundos”, a “civilização europeia” já afiava as espadas para a dominação e o assalto. Assim, com uma mão faziam o sinal da cruz e com a outra baixavam o ferro sobre as cabeças das nações que viviam o sonho de um mundo em que todos caberiam: os humanos em comunhão com todos os não-humanos. Reverenciando a Mãe Terra como fonte de todo o bem-viver: água, florestas e montanhas e todos os invisíveis seres da teia da vida constituíam nações de gentes e seres – humanos e não-humanos, antes da ideia do antropocentrismo doentio introduzido pelo pensamento racionalista que passou a dominar as mentalidades. (GRONDIN e VIEZER, 2021, 19)

Temos aqui a primeira ideia crítica do antropocentrismo e do racionalismo que desde o primeiro momento aportou em terras americanas, ainda que um pouco redutora da problemática da invasão, da conquista e da colonização do novo continente.

Mas vamos adiante na nossa especulação. Pode-se afirmar que o ano de 1492 foi o início do que se costumava chamar de era das grandes “navegações” ou era dos “descobrimientos”. Pode-se especular, também, que esse mesmo ano emblemático já dava condições para o surgimento posterior de dois conceitos que até hoje geram efeitos nefastos nos novos mundos então “descobertos”, quais sejam o eurocentrismo e o colonialismo.

Em seu *Colonialidad del poder: eurocentrismo y América Latina*, Aníbal Quijano (QUIJANO, 2019, 225 e ss.) formula e consolida o conceito de colonialidade do poder no amplo espectro das humanidades, trazendo em seu conjunto uma vasta gama de possibilidades de utilização e interpretação, muito presente hoje nos estudos literários.

Importante notar que Anibal Quijano identifica nas navegações europeias em busca das Índias, sua chegada na América e o início da invasão, da conquista, da usurpação e da colonização do seu território, também o início do eurocentrismo como um modo de existência da Europa em relação às demais regiões globais. Para o pensador peruano, foi também nesse momento histórico que se inventou a Europa moderna, quase cem anos antes de Descartes fincar bandeira na modernidade europeia com seu conceito de racionalismo, resumido na ideia de *cogito ergo sum*.

Vale destacar que antes da invenção da Europa moderna, esse lugar que se convencionou chamar de Europa Ocidental era ocupado quase em sua totalidade pelos bárbaros, conforme nominados ainda no Império Romano, bárbaros esses que são a sua gênese.

Até então o centro do mundo eram a Ásia e o Império Otomano e sua Constantinopla, antiga capital do Império Bizantino e quase exclusivo entreposto comercial entre a Europa Ocidental e o Oriente. A primazia sempre foi oriental. A Grécia, a Mesopotâmia, o Mediterrâneo. A Europa latina é uma cultura periférica, secundária e isolada pelo mundo turco.

Veja-se que o renascimento italiano cria uma falsa equação: Ocidental = Helenístico + Romano + Cristão. Tal falsa equação permite o nascimento da ideologia eurocêntrica, não notando que a origem do mundo muçulmano, sim, é helenística-bizantina.

Toda essa questão vai bem resumida por Enrique Dussel, no seu *El primer debate filosófico de la modernidad*:

No século XV anterior a 1492, o que chamamos Europa ocidental – latino-germânica – era um mundo periférico e dependente do mundo islâmico – concretamente do império otomano desde a tomada de Constantinopla em 1453, cuja época clássica a desempenhará Salomão o Magnífico (1520-1566) -. Europa ocidental nunca havia sido centro da história. (DUSSEL, 2020, 33) – tradução própria

Essa nova condição europeia, após o início das navegações, acabou por criar um mito de continuidade, baseado na falsa sensação de diacronia unilinear de evolução, estabelecida como Grécia-Roma-Europa. Invento ideológico do século XVIII, principalmente do romantismo alemão. Seguindo-se essa falsa ideia concebida pela Europa ocidental sobre si própria (eurocentrismo), construiu-se a base do colonialismo, fundada principalmente no racionalismo, no racismo e no capitalismo (três pilares da modernidade). A construção da modernidade passa a ser, após a revolução industrial e o iluminismo, tida como tendo a Europa como centro de irradiação de cultura e todas as demais culturas como sua periferia. Segundo Dussel, está criado o conceito provinciano de modernidade a partir do eurocentrismo.

Note-se que o surgimento do conceito de eurocentrismo e toda a teorização de dominação advinda daí, parte da tomada do Novo Mundo, do aparecimento do diferente, da noção de raça, até então ausente de qualquer debate ou teoria, é tudo uma criação europeia, que passa a ser, na visão dos europeus, o centro do mundo moderno. Partindo dessa base, Samir Amin diagnostica:

A coincidência entre a data de 1493, que é a do descobrimento da América, e dos começos do Renascimento não é fortuita. Se a época do Renascimento se impõe como uma ruptura qualitativa para a história global da humanidade, é precisamente porque os europeus tomam consciência, a partir desta época, de que a conquista do mundo pela sua civilização é dali em diante um objetivo possível. (AMIN, 2021, 81)

Em breves linhas, é assim que o Europeu chega ao Novo Mundo.

#### 4.1

#### **A invasão do Novo Mundo – primeiros relatos**

As primeiras manifestações documentadas do eurocentrismo nascente são as cartas e diários escritos por navegadores e membros das expedições que invadiram, primeiro as terras da América Central com os espanhóis e depois as terras da América do Sul com os portugueses. Tais relatos eram tidos como “certificados de propriedade” das terras às quais os navegadores invadiam, como bem notado por Silvano Santiago, no seu artigo “Destinos de uma carta”:

E ao chegar às mãos do rei, no momento mesmo em que o rei de Portugal dela toma posse como legítimo destinatário, também toma posse da terra e dos seres humanos por ela descritos pela primeira vez. A carta cria para a história o *acontecimento* da descoberta do Brasil por um país europeu. (SANTIAGO, 2019, 157)

Sem exceção esses relatos narram as condições da viagem, o primeiro contato com a terra e com os habitantes autóctones, chamados de índios ou indígenas nesses documentos.

A “Carta de Pero Vaz de Caminha”, um dos primeiros relatos sobre a Ilha de Vera Cruz, e seguramente o mais completo, é um dos documentos mais conhecidos e celebrados dessa época. Muito minuciosa e detalhista, a carta mostra bem a que vieram os conquistadores europeus. Quando está a falar da terra para o Rei de Portugal, valoriza sempre a possibilidade de ouro, prata e outras riquezas, muito embora não tenha visto nenhuma dessas riquezas *in loco*. Quando fala das gentes do local, enfatiza a docilidade e suposta amistosidade, pagando o tributo à Igreja Católica, ao sinalizar almas sedentas de catequização. Detalhe que não passa despercebido é que em todos os relatos, os europeus são pessoas completas, com nome, profissão e posto, enquanto os locais são sempre multidão, corpos sem identificação, meros depositários de desejo europeu sobre a sua posse. Alguns exemplos:

Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. Nas mãos traziam arcos com suas setas. Vinham todos rijos sobre o batel; e Nicolau Coelho lhes fez sinal que pousassem os arcos. E eles os pousaram (CAMINHA, 2019, 8).

A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem-feitos. Andam nus, sem nenhuma cobertura. Nem estimam de cobrir ou de mostrar suas vergonhas; e nisso tem tanta inocência como em mostrar o rosto. (...) Os cabelos seus são corredios. E andavam tosquiados, de tosquia alta, mais que de repente, de boa grandura e rapados até por cima das orelhas (CAMINHA, 2019, 11).

Para ele, os habitantes naturais da terra eram dóceis, amistosos, desejáveis, predispostos a ser cristãos (pois ouviram a primeira missa com muito interesse) e, de consequência, facilmente conquistáveis. Mais um exemplo: “Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm, nem entendem em nenhuma crença” (CAMINHA, 2019, 41). E outro: “Assim, Senhor, a inocência desta gente é tal que a de Adão não seria maior, quanto a vergonha” (CAMINHA, 2019, 48).

No mesmo ensaio admirável citado acima, Silviano Santiago discorre sobre a questão dos corpos indígenas, e afirma:

É chocante o contraste no texto da *Carta* entre as pessoas individualizadas pelo nome próprio, de que não se excluem os degredados, e o bando inominado de selvagens que povoa de maneira errática o horizonte dos marinheiros. Ninguém é alguém. Alguém é sempre outro, vário e imprevisível. (SANTIAGO, 2019, 166)

Cristóvão Colombo, em seus diários da “descoberta da América”, que era um texto de natureza e finalidade diversas da carta de Caminha, pois não escrito como relato ao rei, mas sim como relato pessoal, serve-se de assemelhado tom entusiástico da docilidade dos povos originários, da nudez e da pureza. Nesse primeiro momento parece mesmo que os europeus estão a falar que descobriram o paraíso. Como exemplo quando Colombo descreve que “todos, sem exceção, tem pernas bem torneadas e nenhum tem barriga, a não ser muito bem-feita” (COLOMBO, 2013, 45). Também a ideia de que os autóctones americanos seriam facilmente dominados e convertidos está contida nesses diários:

... e, também para ver os povoados e avistei logo dois ou três, e as pessoas que vinham todas à praia, chamando por nós e rendendo graças a Deus. Uns nos traziam água; outros, coisas de comer, outros ainda, quando viam que ninguém pretendia

se aproximar da terra, lançavam-se ao mar e vinham nadando, e entendíamos que nos perguntavam se tínhamos vindo do céu<sup>14</sup>. (COLOMBO, 2013, 47)

Aqui resta importante que tenhamos em conta que, apesar de as grandes navegações serem tidas por grande parte dos estudiosos como o primeiro marco da modernidade, o homem que aportou nessas terras novas era ainda o homem medieval, com ideias, religiosidade e princípios intrínsecos à formação desse homem. Não haveria mágica que fizesse a mera travessia do Oceano Atlântico transformar o homem medieval em homem moderno. A modernidade dos homens da América seria uma mudança longa e dolorosa. Importante ainda acrescentar brevemente, que a ideia de sociedade que foi transplantada com os primeiros navegadores para as américas foi a ideia de uma sociedade feudal a ser reproduzida por aqui, com todas as semelhanças e diferenças que vemos até hoje na condução do processo colonizador português e o processo colonizador espanhol. Como bem nota o historiador Jérôme Baschet:

... devemos concluir que é o Ocidente medieval que se estabelece na América com a chegada dos primeiros exploradores e à medida que se consolida a colonização. Uma Europa por muito tempo ainda dominada pela lógica feudal, com seus atores principais – a igreja, a monarquia e a aristocracia (os comerciantes vindos em posição subordinada) –, e não uma Europa saída transfigurada da crise do fim da Idade Média e, a partir de então, portadora das luzes resplandecentes da Renascença e do humanismo, da racionalidade e da Modernidade, suscitados pelo desenvolvimento do muito recente mas já conquistador capitalismo comercial! (BASCHET, 2023, 289)

Evidentemente esse homem que aqui chegou estava restrito a toda uma sistemática de escrita e de produção de saber e de conhecimento. Como bem nos dá notícia Michel Foucault em *As palavras e as coisas*:

Até fins do século XVI, a semelhança desempenhou um papel construtivo no saber da cultura ocidental. Foi ela que orientou em grande parte a exegese e a interpretação dos textos: foi ela que organizou o jogo dos símbolos, permitiu o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis, guiou a arte de as representar. (FOUCAULT, 2014, 83 e ss.)

Como se nota, esse sistema era basicamente erigido em torno da ideia de similitude, de semelhança visível (aquela mesma que começa a ser desafiada pela literatura de Lautréamont, conforme referido atrás), dividido em quatro principais tramas semânticas da semelhança, que, ainda conforme Foucault, seriam a *convenientia*, que carrega a noção de vizinhança e de gradual na semelhança das coisas; a *aeumulatio*, que nos dá a ideia de emulação das coisas semelhantes, como no efeito do reflexo no espelho; a *analogia*, que faz a sobreposição da *convenientia* e da *aeumulatio* que trata tanto das semelhanças visíveis quanto das semelhanças mais sutis das relações; e a dos jogos das *simpatias* que não trata de nenhum caminho assegurado de antemão, é da seara da mobilidade e da atração.

Diante dessa realidade, a produção textual dos primeiros navegadores não poderia se distanciar disso. É nesse momento de extrema volatilidade do conhecimento que nos é esboçado o fundamento do eurocentrismo, nascido no comecinho do século XVI, que veio ainda do homem medieval e na sequência no bojo do Renascimento e teve sua primeira demonstração de força nas navegações de conquista dos europeus. Com uma ou outra variação, as cartas, diários, relações e outros textos dos marinheiros e tripulantes das naus espanholas e portuguesas

---

<sup>14</sup> Gabriel García Márquez, fazendo troça, disse que essa é a “primeira obra de realismo mágico”.

formam um conjunto harmônico de descrições e opiniões sempre calcadas nessa semântica das semelhanças, sem ter como fugir, a partir dessa ideia primordial, de visar a concentração e consagração do poder econômico, bélico e cultural da Europa face ao outro, ao desconhecido.

Este era o ideário europeu. A realidade era outra, bem mais trágica, sangrenta e desumana. De carona com as caravelas, o europeu trouxe a doença, a morte violenta, a invasão de suas terras e o extermínio de uma imensa porção dos povos originários.

Conforme bem notado pelo historiador argentino Felipe Pigna:

Para os europeus do final do século XV, que se sentiam o centro do universo, as coisas começavam a existir quando eles as conheciam: as “descobriam”.

Para os americanos seria o trágico descobrimento de que se terminavam os tempos em que podiam decidir por sua conta a sua vida, sua forma de pensar, seu modo de produzir e sua religião. (PIGNA, 2004, 24) – tradução própria

A corroborar essa realidade, os estudos históricos estão aí, postos. Já não há mais espaço para se romantizar a barbárie europeia, soar maniqueísta aqui é algo sem outro caminho. Felipe Milanez e Fabricio Lyrio Santos são precisos ao dizer que o Brasil “não foi descoberto; o Brasil foi inventado e, então, invadido” (MILANEZ e SANTOS, 2021, 15). E não só o Brasil, mas toda a América Ibérica. Era esse o modelo de conquista. Aquele povo dócil que aceitaria ser invadido e aculturado não existia e a Europa teve que se impor pela força, como bem arrematam Milanez e Santos: “Uma história tão violenta que poderíamos dizer, seguindo uma frase conhecida de Ailton Krenak, brilhante intelectual ameríndio, que ele [o Brasil] ‘foi construído sobre um cemitério’.” (MILANEZ e SANTOS, 2021, 15).

À guisa de breve comparação, é interessante ver como os relatos dos invasores contrastam com os relatos de dor e desespero dos povos invadidos. Vejamos dois exemplos, a fim de ilustrar a afirmação. Em primeiro lugar, um trecho do “Canto triste” dos astecas:

Nos caminhos jazem dardos quebrados;  
Os cabelos estão espalhados.  
Destelhadas estão as casas,  
incandescentes estão seus muros.  
Vermes abundam por ruas e praças,  
e as paredes estão manchadas de miolos  
arrebentados. (LEÓN-PORTILLA, 2023, 26)

Agora um relato Quéchuá, numa elegia anônima em honra de Atahualpa:  
Sob estranho império, acumulados os martírios,  
e destruídos  
perplexos, extraviados, negada a memória,  
sós;  
morta a sombra que protege,  
choramos,  
sem ter a quem e aonde volver.  
Estamos delirando... (LEÓN-PORTILLA, 2023, 155)

No fim está claro que por trás de todo o discurso dos primeiros relatos dos invasores, o que tínhamos de verdadeiro a penetrar na América eram europeus ávidos de ouro e de riqueza, ávidos de fama, ávidos de destruição, de morte e escravidão. Nem mesmo a ideia de se catequizar e salvar almas pagãs resiste a um

escrutínio histórico, as almas salvas serviriam para o trabalho escravo e nada mais, as terras de América serviriam para enriquecer os impérios Ibéricos do início do séc. XVI, e as colônias a serem estabelecidas nessas terras ao sul serviriam para manter essa dominação por séculos.

## 4.2

### A Conquista dos corpos e a salvação das almas – uma aporia

Caído por terra o mito dos indígenas pacíficos, restava ao invasor europeu resolver um problema. Conquistar o território exterminando os índios, escravizando-os ou salvando suas almas e convertendo-os ao catolicismo?

Diante de tal aporia, os conquistadores da América Ibérica adotaram soluções híbridas. Os espanhóis optaram primordialmente pela matança generalizada e pelo extermínio das sociedades autóctones organizadas que encontraram, em sua maioria os Astecas, os Incas e os resquícios da civilização Maia. Com essas civilizações destruídas, adotaram a ocupação maciça dos territórios conquistados e a eventual conversão dos descendentes desses povos. Vai bem a calhar o que diz Grégoire Chamayou, quando afirma:

A conquista do Novo Mundo deu lugar durante cerca de quatro séculos, em todo o continente americano, a vastas caças ao homem – caças de escravização e caças de matança. Um fenômeno em massa, com os seus cães especialmente preparados, os seus caçadores profissionais, as suas armas e a sua cultura. (CHAMAYOU, 2023, 44)

Os portugueses se depararam com sociedades originárias mais dispersas e fugidias, que não se concentravam em cidades, mas que se espalhavam em vastos territórios. Diante disso, também optaram pela matança das civilizações mais próximas ao litoral e pela ocupação maciça desse território litorâneo. Quanto aos povos concentrados no interior do território, a invasão foi se dando de maneira mais paulatina, já durante a expansão e consolidação da Colônia. Em face dessa natureza peculiar da conquista, o invasor português acabou por “salvar” mais almas indígenas, apostando na conversão, a cargo desde o início dos membros da Companhia de Jesus. Sobre a atuação nefasta dos jesuítas nesse processo de “salvação das almas”, Florestan Fernandes assim expõe:

É interessante notar como a influência dos jesuítas tem sido avaliada em termos estritos do horizonte intelectual do “colonizador”. Desse ângulo, seu papel humanitário ressalta facilmente, em virtude dos conflitos que tiveram a coragem de enfrentar, seja com os colonos, seja com os oficiais da Coroa ou diretamente com esta. Invertendo-se a perspectiva, entretanto, e examinando-se as coisas tendendo-se em vista o que se passou no seio das sociedades aborígenes, verifica-se que a influência dos jesuítas teve um teor destrutivo comparável ao das atividades dos colonos e da Coroa, apesar da sua forma branda e dos elevados motivos espirituais que a inspiraram (FERNANDES, 2009, 36).

No mesmo sentido, mas mais ao seu estilo, Darcy Ribeiro arremata:

A Europa, contrita, assume, então, os deveres da cristandade, propondo-se arrancar a ferro e fogo aqueles pobres índios das mãos do demo. Santos homens surgem aos magotes, com fanáticas vocações missionárias, e embarcam para cá com suas caras fechadas, suas túnicas negras e suas sólidas virtudes. Vinham desindianizar os índios, tirando-os da vida selvagem para fazer deles cândidos índios seráficos. (...) Loyola<sup>15</sup> põe em terras americanas seus

---

<sup>15</sup> Inácio de Loyola, um dos fundadores da Companhia de Jesus. (nota do autor da tese)

sequazes, empenhados em chamar os índios à santidade, destruindo sua vida aldeã para juntá-los em santas reduções missionárias. (RIBEIRO, 1986, 66-67)

Na prática, portanto, não importando o método, o europeu dizimou milhões de corpos indígenas em todo o território Iberoamericano, exportou sua cultura e seus modos e meios de existência com base no eurocentrismo e no conceito de Colônia, e foi aos poucos transferindo quase toda a riqueza local para os reinos europeus de Espanha e Portugal.

Em livro bastante contraditório e problemático, que será mais estudado um pouco à frente, Tzvetan Todorov aqui acerta:

O desejo de enriquecer e a pulsão de domínio, essas duas formas de aspiração ao poder, sem dúvida nenhuma motivam o comportamento dos espanhóis; mas este também é condicionado pela idéia que fazem dos índios. Segundo a qual estes lhes são inferiores, em outras palavras, estão a meio caminho entre os homens e os animais. Sem essa premissa essencial, a destruição não poderia ter ocorrido. (TODOROV, 2019, 211)

Ainda em relação a questão da conquista do território e a salvação das almas; a sua aporia, Leandro Garcia Rodrigues é bastante incisivo quando aponta: “Salvar a alma” não era apenas uma ideia de salvação espiritual do sujeito, mas era também “trazer” a pessoa para o universo da Igreja e da própria sociedade, moldada por esta mesma instituição. No caso dos indígenas, era uma forma contundente de transformar o “outro” em “eu”, numa perspectiva claramente eurocêntrica. (CAMINHA, 2019, 61-62)

Fica claro, ainda, pois conforme examinamos acima, os conquistadores eram homens do medievo e não lhes poderia ser exigido outro comportamento e posicionamento perante o outro, que todas as decisões tomadas pelos invasores europeus nas américas passam pelos conceitos nascidos do eurocentrismo e de seus subprodutos, o colonialismo e a certeza da superioridade racial europeia. A falta de empatia e de reconhecimento dos povos originários como humanos, a cobiça e a cupidez pelo ouro e outras riquezas, o desejo de agradar aos seus reis, o pouco caso pelo diferente, tudo isso somado acabou por nos legar, aqui no sul global, centenas de anos de destruição da terra e dos homens.

### 4.3

#### **A questão do Outro – os debates de Valladolid**

É preciso dizer que o habitante do Novo Mundo que o invasor europeu encontrou nas américas era completamente diferente de tudo o que já se conhecia até então. Ao contrário dos povos negros da África, dos muçulmanos, dos sarracenos e judeus, os aborígenes da América eram povos virgens, que nunca tinham tido contato com a cristandade dominante na Europa. Os demais referidos supra, ainda que um dia também tenham sido virgens, não o eram há séculos para o europeu medieval. Lembremos que essa mesma Europa havia acabado de expulsar os povos árabes de Espanha e Portugal. O que fazer com esse outro? Com esse diferente?

A solução pareceu simples, a princípio. Tratá-los como os outros “infieis” e “hereges”, usando o conceito jusnaturalista de servidão natural, tirado de Aristóteles. Em resumo, os povos conquistados poderiam ser escravizados e ou mortos por quem os conquistasse. Sempre fora assim com os outros diferentes.

A conquista da América espanhola, com sua matança indiscriminada, com a escravidão forçada dos autóctones, numa escala de violência nunca vista antes, começou a incomodar alguns clérigos que oficiavam em terras do Novo Mundo.

O então Bispo de Chiapas, o teólogo e pensador Bartolomé de Las Casas foi uma das primeiras vozes a se levantar contra esse massacre supostamente justificado pela servidão natural. Bom notar que ele presenciou a barbárie de perto, tendo escrito toda a sua obra em defesa da humanidade dos índios americanos.

O seu grande oponente nessa questão da humanidade dos nativos foi o historiador Juan Ginés de Sepúlveda, que passou a vida tentando divulgar e publicar seus argumentos em um livro que continha basicamente duas teses, assim resumidas por Las Casas:

Uma era que as guerras que foram feitas pelos espanhóis nas Índias foram justas quanto à causa e ao direito em cujo nome foram movidas, sendo que de mesmo modo essas guerras podem e devem ser feitas. Outra conclusão era que os índios são obrigados a submeter-se para ser governados pelos espanhóis, como os menos sábios devem submeter-se aos mais prudentes e sábios; e que, se não querem submeter-se, os espanhóis podem mover-lhes guerra (LAS CASAS, 2021, 124).

E eram essas as duas causas do grande número de mortos, violentados e escravizados na conquista da América, segundo os clérigos capitaneados pelo Bispo de Chiapas ou, nos dizeres de Enrique Dussel: “Um argumento tautológico, porque parte da *superioridade da própria cultura* simplesmente por ser a própria, se imporá em toda a modernidade”. (DUSSEL, 2020, 43) – tradução própria

Bartolomé de Las Casas sempre lutou contra a incorporação dessa tese de Sepúlveda ao códex legal editado pelo Rei de Espanha e preparou uma resposta em forma de apologia ao livro do historiador, que pode ser assim resumida:

a] refuta a pretensão de superioridade da cultura ocidental, da que se deduz a barbárie das culturas indígenas; b] com uma posição filosófica sumamente criativa utiliza uma clara diferença entre outorgar ao outro (ao índio) pretensão universal de sua verdade, sem deixar de afirmar a possibilidade de uma pretensão universal de validade para o cristão honesto em sua pregação a favor do evangelho, e c] demonstra a falsidade da última causa possível para fundamentar a conquista enquanto a de salvar as vítimas dos sacrifícios humanos, por ser contrário al direito natural e desde todo ponto de vista injusto. (DUSSEL, 2020, 60) – tradução própria

A questão tomou tal dimensão que acabou nos tribunais espanhóis e ficou conhecida como “a controvérsia de Valladolid”, com debates que duraram aproximadamente três anos, de 1547 a 1550. Esses debates acabaram tendo como vencedora a tese humanitária de Las Casas, com o veredito final e irrecorrível do teólogo e catedrático de direito da Universidade de Salamanca, Francisco de Vitória, que concluiu que os índios não poderiam ser escravizados, bem como eram os legítimos possuidores das terras descobertas, com exceção das terras agora pertencentes à Coroa Espanhola.

Mas foi a típica vitória de Pirro. Em 1550 estima-se que mais de noventa por cento da população do Caribe já havia sido dizimada, veja-se:

Mas a diferente concepção da guerra, o uso de armas de fogo e a transmissão de enfermidades para as quais os índios não tinham defesa determinaram que a vitória fosse dos invasores, que impuseram sua cultura, sua religião, e sua forma de trabalho baseada na exploração da mão de obra nativa. Em poucos anos, as ilhas do Caribe ficaram praticamente despovoadas. (PIGNA, 2004, 49) – tradução própria

Isso sem falar que o próprio rei de Espanha, bem à maneira ibérica, acomodou a situação, esgarçando o conceito de Guerra Justa para toda guerra que envolvesse ataques prévios, bem como mantendo em grande parte da América Espanhola a prática das encomendas, quando os índios eram encomendados ao conquistador a fim de salvar sua alma pela via da catequização. Tais encomendas consistiam em trabalho intenso e não remunerado, pelo preço de até quatro vidas, a do encomendado e de seus herdeiros imediatos até três gerações. Era o preço da suposta salvação voluntária. De Las Casas também se voltou contra as encomendas, tendo conseguido que o Rei de Espanha as revogasse, mas novamente quando a tragédia já se consumara.

É bem verdade que Bartolomé de Las Casas agiu em toda essa questão imbuído de humanismo cristão e de um firme propósito de defender a tese de que os indígenas eram seres humanos com direitos a serem preservados e não os inumanos conforme pregava Sepúlveda. Mas também é verdade que o Bispo de Chiapas, ainda que motivado pelas atrocidades que presenciou, era um clérigo europeu, também um invasor, para quem o autóctone era o outro, o diferente. Sem fugir da sua condição de europeu, Las Casas agiu em nome do poder papal, sua intenção principal era a conversão das almas dos índios ao catolicismo, a gerar de outro modo, fidelidade à Coroa, como destaca Grégoire Chamayou:

De facto, quando Las Casas refuta Sepúlveda, recusando-se a qualificar os índios como <animais privados da razão humana, que temos o direito de caçar e que podem ser sujeitos a uma batida tal como os animais selvagens>, fá-lo também – embora de forma sem dúvida mais consequente – em nome dos princípios do humanismo cristão. (CHAMAYOU, 2023, 59)

Toda essa questão do novo, do diferente e do outro, que preferi destacar em três subcapítulos deste capítulo, são, na verdade, visões de uma mesma questão, um mesmo problema: a dificuldade de se lidar com o que não se conhece, como foi o caso dos invasores em relação aos povos invadidos. E nessa dificuldade, sem saber bem o que fazer com aquele estorvo que povoava o paraíso recém descoberto, a inteligência europeia foi passando de um primeiro momento de curiosidade e até admiração por aqueles seres tão distantes da sua realidade, como vimos aqui em Caminha e Colombo, também imbuídos de humanismo cristão em seus relatos, ao asco, ao ódio e ao desprezo por aquela gente estranha, que não usava roupas, que adorava o demônio, que praticava canibalismo e que trazia o pecado original de habitar naquelas terras “descobertas” pelos europeus, invadidas pelos europeus, dominadas pelos europeus, colonizadas pelos europeus, conforme apregoava Sepúlveda.

#### **4.4**

#### **Especulações sobre o colonialismo, o eurocentrismo, a modernidade e o racionalismo**

A colonização, como projeto organizado de Estado, com o fim de melhor explorar as terras recém-invasidas, tem início efetivo no meio do século XVI. Até então eram esporádicos assentamentos europeus a cuidar das terras, mas sem um projeto específico de dominação.

Não é o escopo dessa tese estudar a fundo o projeto colonial de dominação e espoliação das américas (respeitadas as diferenças entre o Brasil e as colônias espanholas), projeto muito bem-sucedido, diga-se, mas buscar elementos que deem

suporte à construção do eurocentrismo, que irá contribuir para a dominação europeia do mundo por pelo menos três séculos, com todas as consequências deletérias apontadas acima e conhecidas por todos.

Toda essa discussão colocada acima é que vai servir de fundamento para Aníbal Quijano construir sua teoria da colonialidade do poder, perspectiva teórica de grande valor que vai assim descrita por Rita Segato:

Em outras palavras, ela imprime um novo rumo à leitura da história mundial e impõe, de tal forma, uma torção em nosso olhar, que é possível falar de um giro copernicano, ou seja, de uma franca mudança de paradigma que cancela a possibilidade de se retornar a um momento anterior ao de sua compreensão e assimilação. (SEGATO, 2021, 45)

Para se ter uma ideia do quanto é basilar a aposição da modernidade e do eurocentrismo no momento da tomada da América pelos espanhóis, seguidos pelos portugueses, basta perceber que nos estudos pós-coloniais clássicos, oriundos de pensadores africanos e asiáticos, não há crítica à modernidade embutida em suas críticas ao colonialismo. E não há, porque não se fala em modernidade antes do iluminismo nesses estudos, por alguma razão, se ignora esse suceder de fatos que inauguram o eurocentrismo. Em rápido resumo, os estudos pós-coloniais tradicionais não latino-americanos aceitam sem contestação a tese da fundação da modernidade em momento bem posterior. Conforme muito bem percebido por Néelson Maldonado-Torres, corroborando Walter Mignolo:

... uma das formas mais eficazes de evitar as questões atinentes ao papel da experiência colonial da modernidade tem sido situar o nascimento da era moderna nos finais do século XVIII. É verdade que os estudos pós-coloniais chamaram a atenção para as questões da espacialidade e da colonialidade. No entanto, na maioria dos casos os pesquisadores dos estudos pós-coloniais acatam a autodefinição da modernidade, e em particular a fixação temporal do seu início, entre os finais do século XVIII e princípios do século XIX. Assim, embora sejam capazes de ilustrar o modo como as aventuras imperiais da Grã-Bretanha e da França no século XIX foram constitutivas da modernidade ocidental, acabam por perder de vista os padrões de mais longo prazo da dominação e exploração colonial. (MALDONADO-TORRES, *in*. SANTOS E MENESES, 2018, 374)

Em caminho semelhante, mas mais ainda centrado no Sul<sup>16</sup>, Alexandre Montauray Baptista Coutinho vai no ponto da questão:

... em todos os espaços da língua portuguesa, o binômio colonialidade-modernidade produziu linhas divisórias e “abissais”, baseadas em clivagens epistemológicas. Ao hierarquizar sistemas culturais, esse binômio induziu a sedimentação de paradigmas que inferiorizaram as formas de vida não integradas aos modelos europeus de civilização. Em outras palavras, as formas hegemônicas de vida, orientadas por paradigmas eurocentrados e legitimadas por formas de produção e de conhecimento consideradas superiores, destacaram-se diante de formas tradicionais de vida, baseadas em experiências e práticas não-europeias. As racionalidades gestadas em mundividências do sul, baseadas em cosmovisões e universos simbólicos próprios, foram sistematicamente identificadas como culturas do atraso a serem corrigidas nos processos civilizatórios da modernidade colonial (COUTINHO, 2020, 49).

---

<sup>16</sup> A contradição aqui é proposital

Trazendo essa questão para mais próximo, e introduzindo o pensamento relacional de Édouard Glissant, ninguém melhor que Ana Kiffer, que junto com Mariana Patrício Fernandes, assim escrevem:

O modernismo europeu é invadido e construído, sob vários aspectos, através do fantasma do Outro – irracional, não civilizado, bestial ou libertário, na maior parte das vezes fundindo esse Outro (inconsciente) aos povos africanos e ameríndios – verdadeiros significantes materiais, introduzidos como fantasmas que ganham corpos através das máscaras africanas, das mitologias indígenas, e do imaginário pictórico e literário da riqueza natural e ao mesmo tempo amedrontadora das florestas da América. (KIFFER e FERNANDES, 2021, 769)

Aqui percebo a maior qualidade do ensaísmo de Anibal Quijano, principalmente a partir dos anos 90, ter sido senão o primeiro estudo sistematizado a desconstituir e romper com a estrutura colonial de pensamento e de poder, ao menos o mais bem formulado e mais difundido. Ao introduzir o fator raça nos estudos de colonialidade e decolonialidade, ao ubicar o nascimento do racismo também na chegada dos europeus às Américas, Quijano demonstra o quão entranhado no sistema estão o eurocentrismo e o pensamento colonial.

Não é caso de se passar para a análise de cada um dos eixos da perspectiva de colonialidade do poder de Quijano, mas cabe um pequeno apanhado do mais luminoso da teoria como um todo, que nos permitirá, mais adiante, continuar na construção da tese, olhando a hermenêutica que sempre chegou a essas terras novas como complemento do eurocentrismo, fonte de dominação teórica que invadiu a academia das colônias e nunca saiu, até os dias de hoje.

Uma das questões mais inovadoras é a apresentação do dualismo e identidade racial: povos com diferentes histórias e culturas foram reduzidos a uma única categoria, a de índios, em contraponto ao europeu. Houve apagamento de toda a sua identidade histórica, passou-se a referir-se apenas à identidade racial desses povos, reduzidos a coisa, à luz das teorias racionalistas, cartesianas. Segundo esse pensamento, não passavam de raças inferiores que produziam culturas inferiores.

Veja-se que outra consequência da cultura racionalista da racialidade é a criação artificial de que a Europa era o cume da civilização e os demais povos e culturas eram todos inferiores, por anteriores e sem sofisticação de pensamento e linguagem.

Ainda no campo da crítica ao eurocentrismo dominante como uma espécie de pensamento de exportação, Quijano chega a desconsiderar o marxismo clássico como forma de se pensar e interpretar a América Latina. Mas não rejeita o que chama de marxismos, e muito menos busca tirar de Marx a legitimidade de sua concepção dialética da história. E o faz “sem eximi-lo de críticas e posições ambivalentes em relação ao eurocentrismo” (RUBBO, 2021, 175). Aqui, ele introduz em seu favor o pensamento de José Carlos Mariátegui, uma espécie de precursor das ideias sul-sul e da crítica ao eurocentrismo e ao colonialismo. Nesse ponto, “Quijano insere Mariátegui numa tradição filosófica e epistemológica, fazendo dele um formulador do modo de produzir conhecimento distinto dos aportes europeus”. (RUBBO, 2021, 182)

Por fim, ainda no referido artigo, Quijano produz o que talvez seja a mais certa crítica ao racionalismo cartesiano, e a faz ao analisar o sistema de separação corpo e não corpo (alma) via Descartes. Pela primeira vez na história (note-se que essa questão acompanhou os debates da filosofia ocidental de há muito) se propala uma separação absoluta entre a alma (portadora da razão/sujeito) e o corpo (mera carcaça/objeto), um dualismo radical. Tais ideias já vinham se costurando no

pensamento europeu desde os debates de Valladolid em 1555, entre Sepúlveda e Bartolomé de Las Casas, sobre a condição humana ou não humana do indígena do Novo Mundo. Mas foi Descartes quem lhe deu a forma absoluta de corpo e alma, objeto e razão. Vejamos nas palavras do próprio Aníbal Quijano:

Sempre me perguntei pela origem de uma das mais caras propostas do Liberalismo: as ideias devem ser respeitadas. O corpo, em troca, pode ser torturado, triturado e morto. Os latino-americanos costumamos citar com admiração a desafiante frase de um mártir das lutas anticoloniais, no momento exato de ser degolado: “Bárbaros, as ideias não se degolam!”. Sugiro agora que sua origem deve ser buscada nesse novo dualismo cartesiano, que converteu o “corpo” em mera “natureza”. (QUIJANO, 2019, 259) – tradução própria

Essa concepção absolutamente dual entre corpo e não corpo serviu como um dos elementos a justificar trezentos anos de escravização de indígenas do Novo Mundo e de negros africanos, tendo como base o argumento falacioso de que ao não serem sujeitos racionais, seriam exploráveis e domináveis.

Ainda antes de encerrar esse capítulo, é importante que se fale um pouco sobre a atemporalidade da colonialidade na perspectiva teórica do pensador peruano. Ao contrário dos estudos pós e anticoloniais mais antigos, Quijano não admite deixar a colonialidade repousada no passado da exploração da América Latina. Segundo ele conclui, a colonialidade de poder segue agindo até hoje, na forma de colonialismo interno, com os mesmos mecanismos de dominação do mais fraco e eternizando a miséria, a exploração e a morte.

Outro fenômeno fruto das invasões e do colonialismo é o que Lewis Mumford chama de “homem do Novo Mundo”, em contraponto ao “homem do Velho Mundo”. Ressalte-se que esse homem do Novo Mundo não é o europeu que chegou nas primeiras caravelas, esse, conforme visto acima, era ainda um homem medieval. Esse novo homem tem a visão ampliada pelas navegações que acabaram por colocar na realidade europeia a ideia de terras nunca antes exploradas ou conhecidas pelo geral do povo. Essa nova realidade acaba por trazer também uma espécie de retorno à natureza, ao ideário paradisíaco que o Velho Mundo havia confinado nos porões do pensamento cristão medieval. Em belo ensaio sobre a evolução da condição humana<sup>17</sup>, o pensador inglês identifica o fracasso desse novo homem:

A vitalidade cedeu perante as uniformidades da energia mecanizada, a aventura foi relegada para fronteiras mais distantes e logo atrás dos valentes conquistadores marcharam os empresários capitalistas, que rasgaram e cercaram os continentes com vias-férreas, navios a vapor e telégrafos. Em vez de estabelecer relações com os povos que conquistava, tentando prolongar e reforçar os valores que tinham sido reprimidos pela cultura do Velho Mundo, o Homem do Novo Mundo mostrou-se, com demasiada frequência, mais selvagem do que muitos dos grupos primitivos cujas culturas espoliou. (MUMFORD, 2021, 182)

Um pouco adiante, Mumford arremata

Dentro dos seus próprios limites, os povos primitivos tinham, de um modo geral, preservado melhor o contacto com os modos de vida centrais do que aqueles que se submeteram à civilização: o respeito pela sexualidade e pelas fases de crescimento do corpo, a comunicação com os seus recursos inconscientes próprios, que transbordavam sob a forma de sonhos e mitos<sup>18</sup>, e, principalmente, a alegria

---

<sup>17</sup> Importa aqui não deixar de lado a condição de pensador europeu de Lewis Mumford, que, muito embora com bom diagnóstico do problema, repete jargões típicos do homem eurocêntrico.

<sup>18</sup> No meu entender, surrealidade em contraponto ao racionalismo.

inata de existir, mantendo uma relação harmoniosa com a Natureza. (MUMFORD, 2021, 183)

Para que não nos percamos, importante reforçar que o homem de que trata Mumford é o homem europeu, impactado pelo surgimento do Novo Mundo no imaginário popular, o verdadeiro homem do novo mundo, o homem dos povos originários, não é levado em consideração no ensaio do autor inglês.

A título de argumentação e mera exemplificação, façamos a crítica, em breve resumo, de como Tzvetan Todorov relata o mesmo período histórico da chegada dos europeus à América, no seu livro *A conquista da América* (TODOROV, 2019), publicado originalmente em 1982 na França e republicado várias vezes sem alterações.

Muito embora faça um diagnóstico preciso da chegada de Colombo ao Novo Mundo e aloque aí o momento do nascimento da modernidade, fale da exploração, do genocídio, da impossibilidade do conquistador em enxergar o outro nos povos nativos, aborde os problemas com clareza e método, chega a cometer deslizes, como se espantar com o caráter negativo da palavra colonialismo entre os povos da América e, o mais grave, trata Hernán Cortez como um grande administrador e defensor dos nativos.

Também chega a justificar o injustificável (escravidão), como nesse trecho: Não é preciso fechar-se numa alternativa estéril: ou se justificam as guerras coloniais (em nome da superioridade da civilização ocidental), ou então se recusa qualquer interação com o estrangeiro, em nome de uma identidade própria. A comunicação não-violenta existe e pode ser defendida como um valor. Isto poderia fazer com que a tríade escravismo/colonialismo/comunicação não seja apenas um instrumento de análise conceitual, mas acabe por corresponder também a uma sucessão no tempo. (TODOROV, 2019, 265)

Isso vindo de um autor que na sequência do livro (que tem como subtítulo “a questão do outro”) afirma que a “história exemplar da conquista da América nos ensina que a civilização ocidental venceu, entre outras coisas, graças à sua superioridade na comunicação humana”. (TODOROV, 2019, 366)

A mera colocação na mesma frase das palavras colonialismo, escravidão e valor já bastaria para retirar da tese defendida qualquer credibilidade, mas mais adiante o próprio autor enterra sua teoria, ao colocar na comunicação a razão, ou uma das razões, da “vitória” da civilização ocidental (leia-se Europa) sobre os povos originários das Américas.

Antes de nos indignarmos com essa condução e interpretação dos fatos, preferimos buscar o entendimento, as razões, o porquê de um pensador do porte de Tzvetan Todorov, com a magnitude intelectual que tem, fazer afirmações tão descuidadas, tão rasas. O porquê de ele não entender a questão do outro, do explorado, escravizado, trucidado, o nativo americano.

Após a reflexão, a resposta parece clara. Todorov é um autor europeu, logo, está impregnado de eurocentrismo. No final das contas é um hermeneuta do norte global, sua interpretação será sempre dessa banda.

Dito isso, pode-se afirmar que estamos diante de um problema de modo de pensamento e não de sujeito. Pode-se trocar Todorov por qualquer outro intelectual europeu surgido após o estabelecimento do eurocentrismo e do colonialismo, e esse será sempre um hermeneuta do norte global, independente da qualidade da sua produção, das boas intenções ou até da adoção de suas ideias por pensadores do sul.

Antes de ir adiante, faz-se necessário tratar da questão arquetípica do mito fundador das américas, mito que acabou por ter causa nas navegações europeias, tendo por veículo as suas caravelas e que, posteriormente, foi usado como instrumento de dominação dos povos do novo continente, situação que perdura até os nossos dias. No caso brasileiro, o mito fundacional parte de uma noção de natureza esplêndida, difundida pelos primeiros relatos, conforme já mencionado acima, o Brasil era visto nesses relatos como o paraíso terreal, o éden redescoberto, a perfeita obra de Deus. Tão forte é esse mito que foi parar na bandeira e no hino nacional brasileiro. A segunda ponta do tripé fundacional seria a palavra de Deus, representada pela história do país e de seu povo, a tal “brava gente brasileira”. Fechando esse tripé, temos a vontade de Deus, que constituída pelo Estado absolutista do Rei de Portugal, difunde-se e irradia suas mitificações até o Estado contemporâneo. É de Marilena Chauí o melhor diagnóstico do mito fundador do Brasil (o que justifica a citação mais longa), quando assim argumenta:

A América não estava aqui à espera de Colombo, assim como o Brasil não estava à espera de Cabral. Não são “descobertas ou, como se dizia no século XVI, “achamentos”. São invenções históricas e construções culturais. Sem dúvida, uma terra ainda não vista nem visitada estava aqui. Mas *Brasil* (como também *América*) é uma criação dos conquistadores europeus. O *Brasil* foi instituído como colônia de Portugal e inventado como “terra abençoada por Deus”, à qual, se dermos crédito a Pero Vaz de Caminha, “Nosso Senhor não nos trouxe sem causa”, palavras que ecoarão nas de Afonso Celso, quando quatro séculos depois escrever: “Se Deus aquinhoou o Brasil de modo especialmente magnânimo, é porque lhe reserva alevantados destinos”. É essa construção que estamos designando como mito fundador.

No período da conquista e colonização da América e do Brasil, surgem os principais elementos para a construção de um mito fundador. O primeiro constituinte é, para usarmos a clássica expressão de Sérgio Buarque de Holanda, a “visão do paraíso” e o que chamaremos aqui de elaboração mítica do símbolo “Oriente”. O segundo é oferecido, de um lado, pela história teológica providencial, elaborada pela ortodoxia teológica cristã, e, de outro, pela história profética herética cristã, ou seja, o milenarismo de Joaquim de Fiori. O terceiro é proveniente da elaboração jurídico-teocêntrica da figura do governante como rei pela Graça de Deus, a partir da teoria medieval do direito natural objetivo e do direito natural subjetivo e de sua interpretação pelos teólogos e juristas de Coimbra para os fundamentos das monarquias ibéricas. (CHAUI, 2000, 57-58)

Usamos aqui o exemplo brasileiro, mas em todo o Novo Mundo a criação do mito fundacional foi semelhante, até por terem a mesma matriz jurídico-teológica.

Enfim, os fatos indiscutíveis são, em certa ordem, invasão, primeiros relatos, matança, colonização, escravização do aborígine, escravização do negro, mito fundador do Estado Nacional. Ainda que os primeiros viajantes transatlânticos que aqui nas américas aportaram não tenham trazido, conscientemente, esses elementos todos, de antemão em suas caravelas, as suas ações posteriores e de seus seguidores nos caminhos abertos pelos pioneiros, acabou por resultar nos fatos elencados acima e, como construção histórica, tem como causa o eurocentrismo, a modernidade e tardiamente o racionalismo.

Cabe ainda puxar para esse canto especulativo do capítulo, as críticas contundentes de Silvia Rivera Cusicanqui, até mesmo a pensadores que fazem parte do embasamento teórico da tese, como Enrique Dussel e Aníbal Quijano, apontados pela autora como não suficientemente defensores de uma ideia sul-sul, em razão de

fazerem a circulação triangular de seu pensamento, tendo como vértice as academias do norte. Muito embora a meu ver, algumas críticas sejam pertinentes e outras exageradas. Mas a obra da professora boliviana não pode ser descartada, primeiro, por tratar das imagens do colonialismo no espectro latino-americano e principalmente, por desejar coisa semelhante que deseja a presente ideia de tese, ou, em suas palavras:

Assim, funda-se um projeto de modernidade mais orgânica e própria que a modernidade falsa das elites, caricaturas de Ocidente que vivem da ventriloquia de conceitos e teorias, de correntes acadêmicas e visões de mundo copiadas do norte ou tributárias dos centros de poder hegemônicos.

(...)

O desafio desta nova autonomia reside em construir laços sul-sul que nos permitam romper os triângulos sem base da política e da academia do norte. Construir nossa própria ciência – em um diálogo entre nós mesmos -, dialogar com as ciências dos países vizinhos, afirmar nossos laços com as correntes teóricas da Ásia e da África, e enfrentar os projetos hegemônicos do norte com força renovada de nossas convicções ancestrais. (CUSICANQUI, 2021, 115-116)

Para finalizar esse capítulo, o primeiro esboço da busca das hermenêuticas do Sul, deixo as provocações de Ailton Krenak:

Talvez estejamos muito condicionados a uma ideia de ser humano e a um tipo de existência. Se a gente desestabilizar esse padrão, talvez a nossa mente sofra uma espécie de ruptura, como se caíssemos num abismo. Quem disse que a gente não pode cair? Quem disse que a gente já não caiu? (KRENAK, 2020, 57)

A justificar esse capítulo na presente tese, entendemos que havia a necessidade de pavimentar o terreno para que a surrealidade, como antípoda do racionalismo cartesiano, e depois como condição estruturante das hermenêuticas do Sul como as desejamos, possa, a partir daqui fazer a sua aparição, tendo como referência justamente os fatos que nos trouxeram até esse cenário de dominação eurocêntrica do pensamento hermenêutico.

## O RACIONALISMO NA HISTÓRIA

Mas ainda é necessária outra pequena digressão histórica, a fim de buscar estabelecer como a surrealidade, seguindo os passos dos movimentos surrealistas, pôde se transformar no forte opositor do cartesianismo e do racionalismo, conforme demonstraremos. Esclareço, também, que nesse ponto específico há algum contato entre as ideias aqui desenvolvidas e uma parte da minha dissertação de mestrado, razão pela qual, aqui também haverá alguma coincidência de desenvolvimento e de citações, sem prejuízo de se tratar a tese de um texto novo.

Nossa história começa com René Descartes e seu *O discurso do método*, primeira obra a sistematizar o *cogito*. É esse o momento do segundo nascimento da ciência, como diz LEBRUN (2004); para o escopo dessa tese não trataremos dos gregos e da filosofia antiga, pois o antigo conceito de razão foi entronizado e modificado por Descartes para a elaboração do conceito de *cogito*, posto como *cogito ergo sum*, que pode ser reduzido à expressão “penso, logo sou”, sem qualquer perda de entendimento. Veja-se a sutileza conceitual, esse penso, a meu ver significa um “como eu penso”, de tal modo que está implícito no conceito que só se é se o pensar for o mesmo, “penso, logo sou” e, acrescento, se não pensas como eu, não és. O diferente está sentenciado ao apagamento.

A partir daí todo o pensamento ocidental moveu-se nessa direção: racionalismo e empirismo – dois lados da mesma moeda - pelo menos até o estabelecimento dos estados modernos. Conforme diagnostica Sérgio Paulo Rouanet:

Em suma, fica evidente a unidade da problemática empirista e racionalista, no início do período moderno. Num e noutro caso, trata-se de assegurar o progresso da ciência, através da destruição dos ídolos que mantêm prisioneira a consciência. Em sua vertente empirista, o programa iconoclástico passa pela desmistificação das ideias não derivadas da experiência sensível; a ilusão é solidária de um pensamento não controlável pela experiência. Em sua vertente racionalista, ele passa pela desmistificação das ideias não baseadas nas evidências da razão: a ilusão é solidária de um pensamento não controlável pelo critério das ideias claras e distintas. Nos dois casos, a ilusão é atribuída a um mau uso individual da razão, corrigível, também individualmente, pela adoção dos princípios corretos (racionalismo) e dos procedimentos adequados, respeitados os limites do saber possível (empirismo). (ROUANET, 1985, 47)

O pensamento estava domado pela ciência, pelo verificável, pelo desejo de progresso; o impossível estava banido.

Diante dessa realidade é que se construiu o arcabouço do pensamento ocidental, de Descartes a Locke, de Locke a Kant, de Kant a Hegel, dessem o nome que dessem, o eixo central sempre foi o racionalismo.

A razão passa a ser reguladora da vida, das preferências e das relações com outros seres humanos e com a natureza, o que Max Horkheimer chamou de “árbitro supremo e força criativa” para a qual seria devotada a vida. O sistema racionalista foi pensado como um substituto intelectual para a religião, muito embora só tenha servido para fortalecer, também, com sua estrutura de pensamento, o poder religioso que soube se manter unido ao poder laico durante a formação dos estados modernos. Seguimos com Horkheimer:

A razão foi completamente mobilizada pelo processo social. Seu valor operacional, seu papel na dominação dos homens e da natureza, tornou-se o único critério. Os conceitos foram reduzidos a sumários das características que vários espécimes têm em comum. (...) Qualquer uso que transcendesse a sumarização auxiliar, técnica, dos dados factuais foi eliminado como um último resquício de superstição. (HORKHEIMER, 2015, 29)

A palavra passou a ser considerada perigosa, para a placidez do pensamento cartesiano a força da palavra era capaz de desestabilizar e até destruir a sociedade erigida naqueles moldes. A linguagem era a inimiga do pensamento e em razão disso, o que fala tem que arcar com ela.

Ainda Horkheimer:

De modo correspondente, a busca da verdade, sob o controle social é cerceada. A diferença entre pensar e agir é considerada nula. Assim, cada pensamento é considerado um ato; cada reflexão é uma tese, e cada tese é uma palavra de ordem. Cada um é intimado a dar explicações sobre o que diz e o que não diz. Tudo e todos são classificados e rotulados. A qualidade do humano que não permite identificar o indivíduo a uma classe é 'metafísica' e não tem lugar na epistemologia empirista. O escaninho no qual um homem é enfiado circunscreve seu destino. (HORKHEIMER, 2015, 31)

Veja-se que essa formatação está muito bem contida já no postulado de Descartes, conforme seus próprios glosadores o interpretam: "Chama-se razão, no homem, a potência de distinguir o falso do verdadeiro e de agir de acordo com essa percepção". (BUZON e KAMBOUCHNER, 2010, 71)

O filósofo português Sousa Dias, em seu conhecido ensaio "As quatro idades da filosofia", argumenta no mesmo diapasão:

Com Descartes, pela primeira vez o pensamento pensa-se a si mesmo, não, claro está, no sentido formal da Lógica, mas no do acesso ao seu fundamento, à fundamentação metafísica da sua objectividade: o <eu penso> como primeira proposição evidente, primeira verdade axiomática, inerente a todas as proposições verdadeiras, <objectivas>". (DIAS, 2023, 40)

O racionalismo cartesiano fechava as portas do pensamento ao delírio, ao mágico, ao sublime. A partir de então estavam dadas as bases filosóficas e científicas para o surgimento e desenvolvimento do capitalismo. Como notado por Arno J. Meyer, isso tudo nada mais era que a força de persistência do Antigo Regime. Puxadas pela Inglaterra e sua locomotiva a vapor, as nações modernas foram se moldando e consolidando na Europa, sempre a partir do jogo matemático do capital. Vejamos como Eric Hobsbawn demonstra essa engrenagem:

A ousada inovação dos racionalistas clássicos havia sido demonstrar que algo como leis logicamente compulsórias era aplicável à consciência e ao livre arbítrio humano. As 'leis da economia política' eram deste tipo. A convicção de que eram tão distantes do gostar e do desgostar quanto as leis da gravidade (com as quais eram constantemente comparadas) emprestava uma impiedosa certeza aos capitalistas do início do século XIX, e tendia a imbuir seus oponentes românticos de um anti-racionalismo igualmente selvagem. (HOBSBAWN, 1977, 307)

Está montada a estrutura de dominação da natureza e do homem através do racionalismo. Daí em diante essa estrutura é ampliada para um sistema de exploração do homem, do trabalho, surgem também as teorias raciais e finalmente o famigerado positivismo. Sempre sob a capa do racionalismo.

Uma das mais pungentes manifestações contra o racionalismo vem do escritor congolês Sony Labou Tansi, que assim ataca:

Porque, sem fim do mundo, seríamos um dia obrigados a consumir um mundo no qual teremos estado ausentes demais. Mas esperanço sempre. E todo escritor preto devia esperar como eu e impor a todo custo seu coração à razão ocidental. É verdade que o coração é inútil, mas a razão é feia. E é preciso que a beleza por sua inutilidade esmague a feiura da razão. (TANSI, 2023, 12)

É bem verdade que alguns pensadores tentam furar esse sistema fechado de dominação, como as teorias econômicas e políticas de Karl Marx e Friedrich Engels, bem assim os primeiros escritos de Sigmund Freud, no campo da mente humana. Mas já é tarde para mudança de curso do mundo. As nações modernas já estão encasteladas em suas estruturas dominantes, em suas alianças e a Grande Guerra está pronta para começar.

De 1914 a 1919 grande parte do mundo ocidental se mobiliza no conflito, as mortes são incontáveis, o mundo está abalado. Tenho para mim que Francisco de Goya foi duplamente premonitório em sua gravura “O sonho da razão produz monstros. Premonitório em relação à Grande Guerra noventa anos antes dela acontecer e premonitório em relação à reação que viria, o surrealismo, cem anos antes de seu advento.

## 5.1

### A Revolução Surrealista

Nos escombros dessa Europa assolada pela guerra, desconcertada das suas certezas racionalistas, insegura quanto à estrutura dos seus estados nacionais, alguns poetas e artistas plásticos, em Paris, já em 1919 começam silenciosamente uma revolução artística que vai ser contraponto de todo esse excesso de razão que culminou no grande conflito mundial.

As bases do surrealismo foram lançadas por André Breton e Louis Aragon, nos estertores do movimento dadaísta, destrutivo e autodestrutivo que não tinha como seguir sem se trair. O dadaísmo não foi uma doutrina, foi um gesto artístico, um corte, um ruído. Aos dois se juntaram outros tantos artistas com esse desejo de imaginação, de imagem, de palavra, de contestação, de tentativa de destruição daquele mundo, até o próprio Tristan Tzara, saído dos fantasmas de Dadá.

A trajetória desse grupo tem início formal em 1924, com a publicação do Primeiro Manifesto Surrealista por André Breton, ali está lançada a definição de surrealismo, que transcrevemos:

SURREALISMO, s.m. Automatismo psíquico puro, pelo qual se pretende exprimir, verbalmente ou por escrito, ou de qualquer outra maneira, o funcionamento real do pensamento, na ausência de qualquer vigilância exercida pela razão, para além de qualquer preocupação estética ou moral. (BRETON, 1969, 47)

Em forma de blague, usando um modelo cartesiano de definição, os surrealistas atiram, se não a primeira, uma grande pedrada no racionalismo. Conforme o próprio Breton explicaria mais tarde em “La Claire tour”:

Neste primeiro momento a recusa surrealista é total, absolutamente incapaz de se realizar no plano político. Todas as instituições sobre as quais se assenta o mundo moderno, e que resultaram na Primeira Guerra Mundial, são concebidas por nós como aberrantes e escandalosas”. (LÖWY, 2018, 82)

Esse é o momento da consolidação do movimento, quando Breton chega a dizer que o maior ato surrealista seria sair pela rua com um revólver na mão atirando na multidão. Era preciso chegar fazendo barulho. Era chegada a hora de libertar o impossível, o sonho, a imaginação, romper as amarras daquele mundo binário, cartesiano, matemático e capitalista. Era necessário um mundo sem limite. Para isso era fundamental dar força à escrita automática. Não à toa várias páginas do primeiro manifesto vão no sentido de “ensinar” as técnicas dessa escrita. No dizer de Maurice Blanchot “a escrita automática é uma máquina de guerra contra a reflexão e a linguagem”. (BLANCHOT, 2011, 95)

O surrealismo entra em ação fortemente calcado nos escritos de Sigmund Freud e sua definição libertadora de inconsciente, aquele que não é domável, domesticável. A liberdade é a palavra da vez, como diria Breton no início do primeiro Manifesto Surrealista: “A simples palavra liberdade é tudo o que me exalta ainda. Julgo-a apta para alimentar indefinidamente o velho fanatismo humano. Ela responde sem dúvida à minha única aspiração legítima”. (BRETON, 1969, 26)

Concomitantemente à publicação do “Manifesto”, organizam os surrealistas sua revista “*Révolution Surréaliste*”, publicação de vital importância para a consolidação do movimento. Em seu primeiro número, no frontispício, lê-se: “É preciso chegar a uma outra ‘Declaração dos Direitos do Homem’. É preciso acabar com este mundo ‘autodenominado cartesiano’, na verdade insustentável, mistificante, que reduz a humanidade do homem à sua razão”. (WINOCK, 2000, 229)

Daí à movimentação política o passo foi rápido, Aragon e Breton, seguidos por Péret, entre outros, assumiram o marxismo como bandeira, filiando-se ao Partido Comunista Francês, e passando a ações práticas, muito embora desconfiando; e sobre forte desconfiança dos dirigentes comunistas franceses.

Essa movimentação artístico-política chamou a atenção de Walter Benjamin, que da Alemanha, escreveu um belo ensaio, nomeando os surrealistas franceses como o “último instantâneo da *intelligentsia* europeia”. Benjamin, com a argúcia que lhe era característica, levanta uma hipótese interessante para essa guinada dos surrealistas em direção à política: “Neste processo de mudança, de uma posição extremamente contemplativa para a oposição revolucionária, teve um papel decisivo o ódio da burguesia contra qualquer manifestação de liberdade intelectual. Foi esse ódio que empurrou os surrealistas para a esquerda”. (BENJAMIN, 2016, 302)

Note-se que praticamente na mesma época, o pensador peruano José Carlos Mariátegui, (*el amauta*) a partir de Lima, tinha ideia assemelhada à do filósofo alemão:

A insurreição socialista entra numa fase que mostra ser esse movimento não um simples fenômeno literário, mas um complexo fenômeno espiritual. Não uma moda artística, mas um protesto do espírito. Os surrealistas passam do campo artístico ao campo político. Denunciam e condenam não só as relações da arte com o decadente pensamento burguês. Denunciam e condenam, em bloco, a civilização capitalista. (MARIÁTEGUI, 2023, 305)

Evidentemente não foi somente a burguesia francesa que empurrou os surrealistas à esquerda. No seu nascedouro já está plantada a semente da liberdade e da revolta, manifestada naquele início de século muito claramente pelo marxismo-leninismo soviético, e por Leon Trotski, o eterno guerrilheiro da liberdade, da igualdade, do socialismo internacional. Nesse contexto, vale a leitura da declaração apaixonada de Michael Löwy:

O surrealismo não é, nunca foi e nunca será uma escola literária ou um grupo de artistas; trata-se de um movimento de revolta do espírito e uma tentativa eminentemente subversiva de reencantamento do mundo, isto é, de restabelecer no coração da vida humana os momentos ‘encantados’ apagados pela civilização burguesa: a poesia, a paixão, o amor louco, a imaginação, a magia, o mito, o maravilhoso, o sonho, a revolta, a utopia. Ou, se assim preferirmos, é um protesto contra a racionalidade limitada, o espírito mercantilista, a lógica mesquinha e o realismo rasteiro de nossa sociedade capitalista industrial, além de uma aspiração utópica e revolucionária de ‘mudar de vida’. É uma aventura ao mesmo tempo intelectual e passional, política e mágica, poética e onírica, que começou em 1924, mas que está bem longe de ter dito suas últimas palavras. (LÖWY, 2018, 13)

Novamente, Mariátegui resume bem a atuação revolucionária e antirracionalista dos surrealistas franceses, quando ainda em 1926 escreve:

Por causa do antirracionalismo, assemelha-se à filosofia e à psicologia contemporâneas. Por causa do espírito e da ação, apresenta-se como novo romantismo. Por causa do repúdio revolucionário ao pensamento e à sociedade capitalistas, coincide historicamente com o comunismo, no plano político. (MARIÁTEGUI, 2023, 306)

Enfim, o surrealismo, firmou-se, consolidou-se como um movimento ativo e de luta nas duas frentes que se dispôs a atuar. Enfrentou as defecções, as traições, os ataques de dentro e de fora, mas manteve-se na luta, muito pela obstinação de Breton, obstinação que o fez errar bastante também, e muito pela lealdade de Paul Éluard a seus postulados; a luta seguia.

O surrealismo seguiu seu caminho, como segue até hoje, ramificou-se, expandiu-se para a América Latina, Portugal, países do Leste Europeu, engajou-se na luta contra os totalitarismos que foram uma das causas principais da Segunda Grande Guerra e, o mais importante, enraizou-se na linguagem poética e artística até mesmo de países onde pouco atuou formalmente. Reagiu à nova barbárie e está aí. Agora aparecendo como a surrealidade que estamos esboçando e não mais como um movimento artístico de vanguarda e histórico. O tempo das vanguardas e dos grandes movimentos passou.

Encerro essa especulação quase histórica, fazendo eco às belíssimas palavras de Blanchot, que já se referia a uma certa ideia de surrealidade quase a mesma que aqui estamos a desenvolver: “O surrealismo desapareceu? É que ele não está aqui ou ali: está em toda parte. É um fantasma, uma brilhante obsessão. Por sua vez, metamorfose merecida, tornou-se surreal”. (BLANCHOT, 2011, 94)

Creio estarmos já em base sólida para seguir adiante e reforçar o movimento de torção do eixo eurocêntrico que domina até hoje o sistema de pensamento do mundo, e começamos num momento de autoanálise, já que todo esse texto, essa tese, parte de um sistema de produção de conhecimento, à toda carga, europeu. Um sistema de ensino e estudo baseado e alocado nas universidades, um sistema de departamentos de estudo e ensino: graduação, mestrado, doutorado. A autocrítica não pode esperar, estamos dentro desse sistema e mesmo que venhamos a ter êxito na torção desejada, ainda estaremos dentro da universidade, modelo concebido e difundido na Europa, mas que, ao que nos consta, ainda não teve outro melhor a substituí-lo. Podemos aqui parafrasear a frase atribuída a Churchill, se referindo à democracia, dizendo que a Universidade é o pior modelo de ensino existente, a exceção de todos os outros. Sigamos, agora desenvolvendo o que foi pesquisado sobre Aimé Césaire, Édouard Glissant, a surrealidade antilhana e o pensamento do tremor.

## INTERLÚDIO ANTILHANO

Comecei a pensar este capítulo como um ensaio, uma pesquisa sobre o poder encantatório da palavra cotejando as obras de Aimé Césaire e de Édouard Glissant, mas ainda tateando no sentido da expressão “poder encantatório”. É necessário confessar que eu tinha uma visão ingênua, contaminada ainda por um senso estético e de beleza, só pensava em encantamento como sinônimo de belo. O susto foi grande. Ao me deparar com o inextricável saber de Glissant, e o mágico palavreado de Césaire, ao entrar nesse mundo, nesse fazer poético antilhano, nesse pensamento do tremor, na poesia, ao embarcar nas palavras de Glissant a Césaire, ao perceber o tamanho da obra, ao perceber o tamanho de *Todo o Mundo*. A partir desse quase sonho arquipelágico, esse pensamento-ilha, esse sentimento, esse viver poesia que arrebatou Glissant e que me levou com ele, consegui enxergar que a não há poder, mas força, força encantatória das palavras, força pujante da poesia, da literatura; o encanto pode ser belo, mas pode ser feitiço e pode ser duro e pode ser dor, miséria. Podemos afirmar que aqui é residência da surrealidade. O encanto paralisante da razão que não se presta à poesia, o encanto da palavra surrealista, da surrealidade a lhe combater em bom combate. O oceano, o navio negreiro, a terra, o país natal arquipélago, o retorno, a saída, tudo se firma num terreno lamacento, os pés sangrentos a lhes ocupar o território da palavra, da poesia, da literatura, da filosofia, do amor e da relação.

A partir desse momento esse capítulo se deslocou como que sozinho, ainda que se busque referências teóricas necessárias, ainda que se procure dar-lhe cara de tese acadêmica, ainda que tudo isso vá estar presente mais adiante, é o arrebatamento do tremor que vai dar as cartas, é o literário quem vai fazer os arranjos é o *Todo o Mundo* quem vai receber essa força encantatória, essa palavra-feitiço que nos formula Glissant em seu livro-mundo chamado *O pensamento do tremor: La Cohée du lamentein*.

A função dessa breve digressão era essa, manifestar de forma desordenada, trememente, encantada, a minha impressão do que causaram Glissant e Césaire no durante de um trabalho de pesquisa e o quanto seu impacto me fez, quem sabe, escrever um pouco enfeitado.

### 6.1

#### O tremor, o arquipélago, a palavra

“Que 2 et 2 font 5  
que la forêt miaule  
que l’arbre tire les marrons  
du feu  
que le ciel se lisse la barbe  
et caetera et caetera...”  
(Aimé Césaire)

Como sequência do percurso, faz-se importante declinar o quanto são fundamentais no pensamento do tremor a geografia da Martinica e a poética de Glissant. A ilha da Martinica está presente nesses escritos como uma espécie de interlocutor ativo de Glissant, sua forma de arquipélago influi na construção do pensamento, suas águas, o sol caribenho, a beleza em oposição à pobreza, tudo isso

como maneira de preservação do sujeito dos sistemas de pensamento e dos pensamentos de sistema, faz surgir de suas águas o pensamento do tremor, múltipla e diversa realidade em oposição a esse racional sistemático. Como afirma Glissant: “nosso trabalho é ser fiéis ao vento que corre”. (GLISSANT, 2014, 27)

A força poética é o motor do Todo o Mundo, o pensamento do tremor não está alheio à inexpressável errância do mundo. E nessa errância se encontra o sujeito, o que aí está. Essa utopia da unidade, do compartilhamento, da relação é o fim mesmo do sujeito personagem dessa história.

E aqui, companheira do tremor surge a palavra, a língua, todas as línguas do mundo, a relação que liga, religa, relata. “A poética da relação realiza, assim, o diverso” (GLISSANT, 2014, 44). A ideia é a salvação de todas as línguas, de todas as palavras. A colônia tem que se livrar do colonizador, mas deixa a língua, creoliza-se em mestiçagem que produz o inesperado, “nossas palavras arquipelágicas se estendem para o mundo como campos de ondas que se enlaçam sem se destruir”. (GLISSANT, 2014, 63)

É preciso combater a razão! E a razão se combate também com a surrealidade, com a poesia, conforme já vimos acima. Aqui o pensamento de Glissant se aproxima muito de Aimé Césaire e mais, do surreal como um todo. Não é demais lembrar que Breton fez do surrealismo uma máquina de guerra contra o racionalismo, sempre buscando a liberdade livre das palavras.

Contra isso também nos chama Édouard Glissant:

Os continentes se abriam como mares, e assim também o pensamento continental crescia, ordenava as Cidades e depois os Estados, depois os Estados-Nações, e mandava a Razão para os epicentros da Terra, ao mesmo tempo que fornecia por toda parte o equilíbrio dos Impérios. (GLISSANT, 2014, 78)

É nesse ponto que se dá a maior aproximação de Glissant com Césaire e com o surreal, essa luta por uma nova relação, uma relação de liberdade, de pensamento e de palavra. Aqui também pode residir um dos aspectos encantatórios da palavra. Conforme aponta Robin D. G. Kelley, sobre os surrealistas de hoje: “Eles estão falando de novas relações sociais, novas maneiras de viver e interagir, novas atitudes em relação ao trabalho, ao lazer e à comunidade” (KELLEY, s.d., 5) – tradução própria. Percebe-se claramente o quanto de surrealidade vai no pensamento de Glissant, e o quanto Glissant faz do seu surreal uma peculiar forma de combater os sistemas de pensamento.

Esse talvez seja o papel da surrealidade em Glissant, o papel da poesia de Césaire, a ubiquação da palavra no terreno trêmulo da imaginação, mas também, nas águas da realidade, em contraponto ao racionalismo, mas como luta pela relação, uma relação poética de troca, um dar-se e receber-se comunitário, num pensamento do tremor, e aqui nos aproximamos muito de um ideal para as hermenêuticas do Sul:

O tremor é a própria qualidade daquilo que se opõe ao brutal unívoco rígido pensamento do *eu menos o outro*. Teremos a ousadia de aproximar essas limalhas, sem esperar demais da compaixão, nem da lei, que não bastam? A compaixão só é soberana quando exige resoluto e continuamente a justiça; a lei só é justa quando se inspira sem limites no pensamento Todo.

Ouvimos essa tempestade contínua que trama para nós a Relação. (GLISSANT, 2014, 81).

A questão relacional é pedra fundamental no pensamento de Glissant, ao lado da noção de *Todo o Mundo* e do pensamento do tremor. Patrick Chamoiseau nos dá um grande auxílio quando se debruça sobre a *Relação* em Glissant, vejamos:

A vida é Relação. Toda grande consciência é Relação. Toda resistência verdadeira é, antes de tudo, a beleza do conjunto de relações que estabelecemos com nosso ambiente e com a infinidade do mundo. Toda resistência é um pensamento do mundo projetado em uma explosão de vida. É na Relação que a trama secreta das infinidades do mundo tem a chance de se oferecer aos desejos mais imaginativos. Nada é verdadeiro, tudo está vivo, cantou Glissant. (CHAMOISEAU, 2013, 104) – tradução própria

Mas vamos adiante a falar da poesia, da sua importância, de Glissant, de Césaire e seu *Diário de um retorno ao país natal*, obra de um surrealismo antilhano, arquipélago de ideias, dissecado por Glissant de maneira a não deixar dúvida. Pensamento trêmulo de Aimé Césaire que encontra o pensamento *Todo o Mundo* de Glissant.

Essa ligação poética entre Glissant e Césaire vai muito bem descrita por Caroline Soukaï, que escreve:

Dessa forma, o mar se torna o instigador de um arquipélago, por meio da errância, propício para a trajetória de uma escrita rizomática, descompartmentada, em Relação. Não é necessariamente uma questão de nos ancorarmos em uma continentalidade mimética, mas verdadeiramente em um arquipélago. Césaire e Glissant, ao assumirem a palavra coletiva, por meio das “entranhas do local”, fazem emergir um “nós”. O poeta se torna um profeta”. (SOUKAÏ, 2012, 5) – tradução própria

Tanto Césaire quanto Glissant trabalham com o barro da desmedida, do eixo abissal do Sul, na construção de seu pensar poético, as imagens jamais poderiam ser as do ocidente, do Norte, a desmedida se impõe, o sol atropela as ilhas e não se deixa apagar. O mar do caribe é matéria prima de poesia, a condição insular, solar, o arquipélago que se infiltra no fazer pensar e no fazer verso é da matéria da desmedida. O tremor é desmedida.

Quando Glissant se debruça mais atentamente sobre a poesia de Césaire, do seu “diário”, vem com ele todo um arcabouço de fazer poético surreal a socorro do verso, ao mesmo tempo vem o sul solar e sua poesia “marrom”, pé descalço, lutadora, queimada, com fome e com dor. Poesia que viajou no “Navio Negroiro” até chegar ao Caribe, poesia que fez o percurso, que se fez palavra e dentro da palavra, encanto.

Novamente é Glissant quem dá o tom:

Sustento que estas profundezas, este sangue, esta vibração são do mundo. O sangue saltando do mundo. A verdade de certos povos, de certos homens, vem daquilo que sentem em comunhão com esse movimento, o texto do poema nos diz isto de maneira estonteante. Outros homens, outros povos sonham o mundo, alguns tentam dominá-lo, explorá-lo, alguns tentam abstrair o mundo, e muitos ultrapassá-lo. (GLISSANT, 2014, 113)

Quando Aimé Césaire fala através do encanto de seus versos, as palavras que se fazem ouvir são palavras desmedidas:

Palavras? Quando manejamos quartos do mundo, quando despojamos continentes em delírio, quando forçamos portas fumegantes, palavras, ah sim, palavras! Mas palavras de sangue fresco, palavras que são maremotos e erisipelas e paludismos e lavas e fogos de mata, e incêndios de carne, e incêndios de cidades... (CÉSAIRE, 2012. 45).

A força encantatória da palavra pode estar aqui nesses versos do poeta, pode estar em muitos outros versos de muitos outros poetas, mas o pensamento do tremor, a razão de ser dessa poética encantatória se encontra forte e imensamente nos “diários”, essa relação de pensamento/poesia, Glissant/Césaire. Chego a me indagar se existira Glissant sem Césaire, ou Césaire sem Glissant.

Novamente nos socorremos de Caroline Soukaï para dar uma direção ao capítulo que se vai entortando nas palavras:

Pois, de acordo com Césaire, “poesia não como efusão, mas como um meio de detecção, um meio de revelação [...] como acesso a forças profundas, e [...] o acesso a forças profundas é o gêiser, é a erupção, a erupção dessas forças há tanto tempo enterradas e obscurecidas por detritos e escórias”.

A erupção em outras formas ainda está em jogo nos textos atuais, em outras esferas, notadamente na esfera oceânico-indiana, onde um dos herdeiros dessas figuras tutelares está gerando, ou tendendo a gerar, uma escrita rizomática que emerge e propõe uma visão mauriciana da Relação, por meio do simbolismo do hibridismo e da monstrosidade. (SOUKAÏ, 2012, 6-7) – tradução própria

A palavra, o arquipélago e o tremor se amalgamam no pensamento de Glissant, na poesia de Césaire para juntos, em relação, fazer levantar a onda que sacoleja as certezas, a razão. “Onda que eleva e orienta do mais profundo o tremor e a paixão do mundo, onde o poeta não teme afundar-se, e de onde, é ele mesmo quem nos confia, ele surge, para frequentar o sobressalto informe da existência...”. (GLISSANT, 2014, 114). Veja-se que Aimé Césaire, a certa altura de seu “diário”, chega a fazer troça do cartesianismo, colocando ao leitor um enigma impossível de resolver com o pensamento racionalista binário. Diz Césaire:

E todos sabem o resto

Que 2 e 2 são cinco

que a floresta mia

que a árvore tira os castanhos do fogo

que o céu alisa a sua barba

et caetera, et caetera...

Quem e o que somos? Admirável pergunta! (CÉSAIRE, 2012, 37)

Quem e o que somos? Somos o que pensamos, diria Descartes, *cogito ergo sum*. Transbordando o conceito de *cogito* cartesiano, Césaire ultrapassa pela via da surrealidade qualquer validade na aplicação prática da racionalidade nas terras colonizadas, como fica claro na imagem dos castanhos atirados ao fogo, e retirados pelas árvores da Martinica. A lógica fica revirada do avesso, o racional se perde na mata. Fica o surreal.

Nesse sentido, a tradutora Lilian Pestre de Almeida, em nota sobre a tradução da edição por mim utilizada, é bem esclarecedora:

Enfim, em pelo menos um caso, por falta de encontrar um ditado equivalente, a tradução criou um estranhamento deliberado. Numa das passagens aparentemente mais surrealistas do poema, o narrador subverte a lógica cartesiana: [e cita os versos por mim transcritos acima]. O núcleo central da passagem, que permite compreendê-la, está no terceiro verso: “que l’arbre tire les marrons du feu”. A frase joga com um verso de uma fábula de La Fontaine tornado popular: *tirer les marrons du feu avec la patte du chat* (literalmente: tirar as castanhas do fogo com a pata do gato). Ora, *marron*, nas Antilhas francesas, não é apenas o fruto do castanheiro, mas o escravo que foge da escravidão para a floresta. (CÉSAIRE, 2012, 152)

Aqui, estamos diante não só de uma questão de tradução, mas também de entendimento, e a solução dos “castanhos” para não perder a dubiedade de “marrons” é muito boa. O estranhamento, a força encantatória e o antirracionalismo dos versos estão mantidos intactos.

Outra voz importante no olhar antilhano que aqui desenvolvemos é a de Suzanne Césaire, expressada principalmente nos poucos números da revista *Tropiques*<sup>19</sup>. Para além do pensamento do tremor e da relação caudalosa e relacional de Glissant com as palavras, para além da poética surreal e combatente de Aimé Césaire, temos em Suzanne um olhar arguto, uma mirada feminina e precisa da surrealidade que em muito vai contribuir com o andamento da tese, como em muito contribuiu com os estudos antilhanos sobre o surrealismo. Suzanne Césaire apresenta em seus escritos algo muito próximo do que entendo por surrealidade e, também, é um bom caminho para se chegar às hermenêuticas do Sul. Podemos ver isso no seguinte trecho:

Somos chamados a nos conhecer enfim a nós mesmos, e diante de nós estão os esplendores e as esperanças. O surrealismo devolveu-nos uma parte de nossas possibilidades. Cabe a nós encontrar as outras, sob a sua luz.

Que me entendam bem:

Não se trata de uma volta atrás, da ressurreição de um passado africano que aprendemos a conhecer e a respeitar. Trata-se, ao contrário, de uma mobilização de todas as forças vivas misturadas nesta terra onde a raça é o resultado da combinação mais contínua; trata-se de tomar consciência do formidável acúmulo de energias diversas que até aqui encerramos em nós mesmos. Devemos agora empregá-las em sua plenitude, sem desvio e sem falsificação. Pior para aqueles que nos julgam sonhadores.

A mais perturbadora realidade é nossa.

Agiremos. (CÉSAIRE, 2021, 57)

Em outro de seus artigos, ela vai ainda mais para dentro do surrealismo, que podemos trocar por surrealidade sem medo de perda de conteúdo, quando escreve:

Nosso surrealismo lhe entregará então o pão de suas profundezas. Tratar-se-á de transcender, enfim, as sórdidas antinomias atuais: brancos-negros, europeus-africanos, civilizados-selvagens: encontrada enfim a potência mágica dos mahoulis, extraída diretamente nas fontes vivas. Purificadas na chama azul das soldas autógenas, as tolices coloniais. Recuperado nosso valor intrínseco, nosso gume de aço, nossas comunhões insólitas.

\*

Surrealismo, corda estirada de nossa esperança. (CÉSAIRE, 2021, 63)

Vemos nela também a vontade de mudança do eixo da literatura da Martinica e, podemos interpretar assim, a de todas as américas abaixo dos Estados Unidos: “Vamos, a verdadeira poesia está em outro lugar. Longe das rimas, das lamentações, dos alísios, dos papagaios. Bambus, decretamos a morte da literatura Dudu. E chega de hibisco, frangipana, buganvílias. A poesia da Martinica será canibal ou não será<sup>20</sup>”. (CÉSAIRE, 2021, 52)

Especificamente em relação a esse último texto, o também poeta e escritor da Martinica, um dos fundadores, editores e colaboradores mais frequentes da *Tropiques*, René Ménil, em artigo publicado na *Tropiques* 5, ao comentar a situação

---

<sup>19</sup> Revista antilhana que movimentou a literatura, a cultura e a política locais, e que teve quinze edições em quatro anos, de 1941 a 1945.

<sup>20</sup> Paráfrase do famoso trecho final do romance surrealista “Nadja”, escrito por André Breton: “a beleza será convulsiva ou não será”.

da poesia desse país, parece conversar com Suzanne Césaire, que havia publicado o texto acima na quarta edição da referida revista. Veja-se:

A literatura está tomando forma. E não nos preocupamos se isso agrada vocês ou não. Quem não vê isso, para essa nossa literatura não é oportuno o fato dela ser agradável para você, para a sua sombra sempre enfeitada nas nuvens do descaso? A poesia da Martinica será canibal. Ou não será. (CÉSAIRE, 2012<sup>21</sup>, 56) – tradução própria

E, também, Glissant entra nessa relação dialógica quando diz que a “poesia é canibal, farta-se e nutre-se de poesia”. (GLISSANT, 2014, 118)

Temos, nos argumentos trazidos e nas citações reunidas até agora, um farto exemplo de como podemos tratar a surrealidade como condição para a nossa proposta de hermenêuticas do Sul, bem como para a nossa tentativa de deslocamento, rompimento do eixo eurocêntrico que nos comanda. A surrealidade dos textos autóctones, como esses de Suzanne, Ménil e Glissant, é uma forma de combater esse eurocentrismo entranhado em nossa literatura e em nossos modos de interpretar. Ser um pouco, ou muito, canibal, feroz, e deixar de lado as dicotomias e os sins e não do preto e branco cartesiano.

## 6.2 A força encantatória

“Il lèche la blessure et referme  
la nuit  
Ainsi je penche vers mes mots  
et les assemble  
A la ventée où tu venais poser la  
tête  
En ce silence auquel tu voues  
combien de fêtes  
Ta veille ton souci ton rêve tes  
tempêtes”  
(Édouard Glissant)

Resta, para fechar esse capítulo, falar um pouco mais especificamente sobre a força encantatória da palavra, razão de ser inicial deste momento da tese.

Essa força com certeza é a palavra do tremor, o desprezo pelos sistemas de pensamento, a escritura arquipelágica, os versos surrealistas de combate ao racionalismo, a poesia “marrom” antilhana de tantos e tantos poetas que a representam, desde Saint-John Perse. Vejamos como Édouard Glissant constrói um sentido de imagem surreal, moldada no arcabouço já conhecido, mas que desvia e a amplia ao final:

A imagem é o instrumento do poeta. Os surrealistas haviam pendurado a imagem nas lanternas do estranho e do fantástico, e Pierre Reverdy mostrara que tanto mais irradiante é a força da imagem, quanto mais os elementos que a compõem são

---

<sup>21</sup> Importante esclarecer que, na tese, optei por usar a edição brasileira do livro “A grande camuflagem”, de Suzanne Césaire, publicado em 2021 pela editora Papéis Selvagens. No entanto, a presente citação consta da edição publicada nos Estados Unidos pela editora Wesleyan University Press, em 2012, mas não consta na edição brasileira, razão pela qual utilizo aqui a edição estadunidense.

distantes um do outro, ou opostos, no real. Nós nos habituáramos a meditar “o orvalho com cara de gato” e que “*le cadavre exquis* bebeu do vinho do ano”<sup>22</sup>. O poeta consente tais aproximações. Mas a imagem que ele forja ultrapassa essas regras. A imagem se amplia... (GLISSANT, 2014, 114)

Segue Glissant, colocando outro elemento da surrealidade na construção da imagem, a sua inconclusividade, a falta que não fecha: “É por isso que mais frequentemente essas imagens são de formação binária, e de uma lógica impecável e implacável. Cada uma delas desenha sua própria geografia, sua reivindicação particular, sua maneira inquieta ou desenvolta de não concluir”. (GLISSANT, 2014, 115-116)

Ainda sobre a imagem, a palavra, a surrealidade, o tremor, Aimé Césaire é bastante preciso, quando, em ensaio referido no posfácio da edição brasileira dos “diários”, de maneira dialética, acrescenta:

A poesia é este processo que pela palavra, pela imagem, pelo mito, pelo amor e pelo humor me instala no coração vivo de mim mesmo e do mundo.

O poeta é este ser muito velho e muito novo, muito complexo e muito simples, que, nos confins vividos do sonho e do real, do dia e da noite, entre ausência e presença, busca e recebe num tremor súbito dos cataclismos interiores a senha da convivência e do poder. (CÉSAIRE, 2012, 101)

O escritor antilhano Patrick Chamoiseau muito bem define esse amálgama surreal de vida/obra em Aimé Césaire:

A magnífica luta de Césaire sempre foi travada do lado da vida. Quero dizer, no limite da beleza. Quando se tratou de enfrentar o Ocidente, invalidando a canção colonialista, pegando a palavra “negro” e carregando-a como uma bandeira; quando se tratou de tomar conta de toda a África, violada, perdida, martirizada, apagada da História e das humanidades, e erguê-la nos ombros como o filho mais velho do mundo. (...) Césaire nunca se enganou. Seu grito (sua raiva, sua paixão, sua exigência) sempre contou com as armas milagrosas da clarividência, da música, do ritmo, do descarrilamento gerador de “grandes comunicações e grandes combustões” e, portanto, da Beleza. (CHAMOISEAU, 2013, 178-179) – tradução própria

É a beleza ingênua que me fez sair em sua busca, o mote justo, a poesia da relação, é o Todo o Mundo. São os viajantes que não virão, é a poesia canibal que se farta e se nutre dela própria. As cumplicidades poéticas. É Rimbaud, é Lautréamont, é Apollinaire, é Artaud é Breton, todos de visita aqui na parte baixa do mundo, mesmo que a contragosto, na minha especulação que absorve, deglute e cospe outra coisa. É Maldoror, é chuva, é água, navio negreiro, é delicadeza, é perder a vida. É exasperação e exacerbamento. É Martinica, mas também Haiti, México e Cuba... e América do Sul, por que não?

Ou, como diz Glissant, e é incontornável citá-lo novamente:

O poeta alça, ergue consigo o mundo. A opressão de que padecêramos, os desastres, as guerras as denegações os massacres, mas também a íntima ternura dos desertos, o secreto princípio das florestas ameaçadas, os golpes dos vulcões enfurecidos e ao longe o cambalear das Cidades saqueadas em direção a não se sabe o quê, tudo isso se encontra, em força e em tremor, tudo está ali e germina, nesta imensa Anunciação. (GLISSANT, 2014, 121)

---

<sup>22</sup> As duas expressões entre aspas do texto original fazem referências a técnicas de automatismo psíquico, utilizadas pelos surrealistas franceses.

Tudo isso é força encantatória das palavras. Anúnciação!

E apesar de todo esse mundo antilhano repleto de surrealidade, ousou colocar um outro elemento, que não é estranho ao desmedido pensamento de Glissant e às desmedidas palavras de Césaire. Entre leituras e pesquisas me deparei com uma outra força encantatória das palavras, a força que enfeitiça o ouvinte, a força de algumas religiões de matriz africana que podem paralisar uma pessoa, como nos jogos de Jongô, a força que modifica a realidade, o corpo e a mente.

Notemos que nos “diários”, mas não só neles, mas em outros momentos poéticos de Aimé Césaire, Exu e sua força encantatória faz sua entrada e seus truques, diversifica a palavra, caminha o seu caminho, conforme bem percebido por Lilian Pestre de Almeida, no posfácio já citado:

A subversão da linguagem, insinuando-se através das frestas do edifício da racionalidade e as formas clássicas, contesta o saber dominante. Essa subversão ultrapassa o simples jogo, pois atinge o que constitui o primeiro enquadramento cultural, a língua. O narrador intervém como Exu na ordem imóvel e desumana, semeia a desordem, fiel ao seu papel de estraga-festa. (CÉSAIRE, 2012, 117)

Aqui Césaire, outra vez, nos dá uma direção no caminho da surrealidade que vai ser elemento das hermenêuticas do Sul, ao introduzir a figura de Exu para bagunçar as certezas da racionalidade, para vilipendiar a palavra herdada, aqui, o narrador dos “diários” nos mostra o caminho da interpretação: sublevar-se contra a ordem imposta do jogo cartesiano. Utilizar-se da força encantatória da palavra mítica do “senhor dos caminhos” para reverter o discurso do colonizador e introduzir a voz do colonizado.

Na sua obra poética derradeira, *eu, laminária*, Aimé Césaire aprofunda e estreita mais a sua relação com Exu, mais especificamente no poema-túmulo para o amigo Wilfredo Lam, que vai assim:

ó tu que dizes  
    o que há pra dizer  
    o que há pra dizer  
é a cabeça da faca-falo que provê  
é o abano espanta-moscas que provê

ó tu que dizes  
    o que há pra dizer  
    o que há pra dizer  
a vida a transmitir  
a força a repartir  
    e esse rio de lagartas

ó tu que captas  
    o que há pra dizer  
    o que há pra dizer  
que a armadilha funcione  
que a palavra atravesse

ei tu que despes  
    ei arditoso  
abridor de caminhos  
deixa marcar as casas na grande rede da Morte  
o silfo bufão desta selva (CÉSAIRE, 2022, 131)

Esse Exu que emerge no poema acima traz na sua descrição muitas das características desse orixá múltiplo, a cabeça em forma de falo, o traquina, o que transmite a mensagem, que faz circular a desordem, o artiloso, o dono da palavra, o que abre os caminhos. Um Exu nos moldes do Exu paradigmático dessa tese, conforme se pode ver no capítulo a ele dedicado. É novamente Lilian Pestre de Almeida quem ilumina esse momento, desta vez no posfácio à edição brasileira de *eu, laminária*:

Césaire sabe que, do ponto de vista antropológico, Exu é o mediador, o que muda o mundo e o põe em movimento, que dialectiza o real, que provoca curtos-circuitos de ideias e conceitos. Diante do mundo que sobrevive em círculos que se repetem e segundo uma ordem esclerosada ou injusta, Exu semeia a desordem; diante da desordem ou do caos em que se perdem os homens, abre caminhos para uma nova ordem. (CÉSAIRE, 2022, 226)

Importante que se guarde essa explicação de Lilian Pestre, pois ela ilumina o daqui em diante da tese; note-se que mudar o mundo, colocar o novo em movimento, provocar curtos-circuitos em ideias, conceitos e verdades pré-estabelecidas, dialetizar o real em busca do surreal, semear desordem e caos para depois reagrupar-se e tentar compreender esse caos e essa desordem para, a partir daí buscar construir o novo. Todos esses elementos são volitivos das hermenêuticas do Sul, o que demonstra, mais uma vez, o acerto em buscar a figura mítica de Exu para a simbologia da nossa ideia de tese, conforme esboçado acima.

Faz-se necessário, também, abrir o texto para buscar fundamento dessa força encantatória que nos movimenta agora, nos escravizados que cruzaram o oceano Atlântico nos navios negreiros, nessa Relação que se estabeleceu aqui, depois dos abismos. E nesse ponto Édouard Glissant é bastante contundente quando escreve, no capítulo de abertura da sua *Poética da relação*:

Do mesmo modo como o arrancamento primordial não se acentuava por nenhum desafio, também a presciência e a vivência da Relação não se confundem com nenhuma jactância. Os povos que frequentaram o abismo não se vangloriam de terem sido eleitos. Eles não pensam que estão dando luz às potências das modernidades. Eles vivem a Relação, que eles semeiam conforme o esquecimento do abismo lhes vem e na mesma medida em que sua memória se fortalece. Pois se essa experiência fez de você, vítima original flutuando nas profundezas do mar uma exceção, ela passou a ser comum por fazer de nós, os descendentes, um povo entre outros. Os povos não vivem de exceção. A Relação não é de estranhezas, mas de conhecimento partilhado. (GLISSANT, 2021, 32-33)

Ainda sobre esse abismo que se abre no oceano que carrega os corpos negros dos escravizados para o mundo novo das américas, vai muito bem compreendida por Ana Kiffer e Edmilson de Almeida Pereira, no prefácio da edição brasileira da *Poética da relação*, essa questão da Relação a partir da incomunicabilidade dos corpos oprimidos diante da exuberância da terra nova:

Esse contato partilhado, comprimido no espaço asfíxiante da barca mortuária, ou no véu-vela que permite aos que sobreviveram à travessia o irromper numa terra, cujos povos originários encontravam-se também dela deportados *in loco*, indica que é no processo de contaminação de todas essas diferenças, ali reunidas sob as correntes da escravidão e do colonialismo, que se libera o saber da Relação. A Relação é o conhecer desse abismo, é o conhecimento mesmo dos rastros devastados, e é a abertura da imaginação, que mesmo através da incomunicabilidade, do silêncio e do aprisionamento traça o múltiplo da partilha de mundo unidos pela própria separação. (GLISSANT, 2021, 16-17)

Na mesma direção, temos em Suzanne Césaire outro momento dessa relação partilhada, o momento do medo, momento de um porvir ansiado, mas que não chegou:

Pois a trama dos desejos não saciados pegou na armadilha as Antilhas e a América. Desde a chegada dos conquistadores e o impulso de suas técnicas (a começar pelas das armas de fogo), as terras de além Atlântico não somente mudaram de rosto, mas de medo. Medo de estar distanciadas por aqueles que permaneciam na Europa, já armados e equipados, medo de sofrer concorrência dos povos de cor que logo eram declarados inferiores para melhor serem maltratados. Era preciso primeiro e a todo preço, ainda que ao preço da infâmia do tráfico de negros, criar uma sociedade americana mais rica, mais poderosa, mais bem organizada que a sociedade europeia desamparada-desejada. Era preciso ter essa revanche diante do nostálgico inferno que vomitava, sobre o novo mundo e suas ilhas, seus demônios aventureiros, seus galés, seus penitentes, seus utopistas. Há três séculos a aventura colonial prossegue – as guerras de independência são apenas um episódio dela – os povos americanos cujo comportamento diante da Europa permanece com frequência infantil e romântico, ainda não estão libertados do domínio do velho continente. Naturalmente são os negros da América que sofrem mais, numa humilhação cotidiana, das degenerescências, das injustiças, das mesquinhas da sociedade colonial. (CÉSAIRE, 2021, 67)

Ou, também, em Aimé Césaire, que traduz em versos:

Os que não inventaram nem a pólvora nem a bússola  
os que nunca souberam domar o vapor nem a eletricidade  
os que não exploraram nem os mares nem o céu  
mas conhecem nos seus menores recantos o país do sofrimento  
os que só provaram viagens de desenraizamentos  
os que se tornaram flexíveis nos ajoelamentos  
os que foram domesticados e cristianizados  
os que foram inoculados de abastardamento  
tantãs de mãos vazias  
tantãs imanes de chagas sonoras  
tantãs burlescos de traição tábida (CÉSAIRE, 2012, 61)

Toda essa realidade nefasta apontada pelos escritores antilhanos vai se acumulando numa espiral das colônias de toda a América, e vai acabar por explodir na desordem e no caos referidos acima, na ideia de relação sem um Todo, que nunca será relacional, mas também explode na força encantatória da palavra, na memória ancestral da magia, símbolo do continente que foi tirado dos povos negros que aportaram nas américas a contragosto.

Nesse sentido do simbólico, importantes as palavras de Maria Nazareth Soares Fonseca, quando se refere à magia caribenha: “os cânticos mágicos a Makandal e os sons dos búzios comendo o canto que faz a África afirmar sua identidade na tradição latino-americana.” (FONSECA, 1996, 99). Ou quando fala de alteridade no continente americano:

Falando da Martinica, Glissant e Chamoiseau alcançam as estratégias discursivas que podem configurar o desvio, o estranhamento, as manifestações de alteridades inscritas no corpo cultural do continente americano, particularmente através de signos de um mundo outro em que a herança africana é produtora de sentidos e revela-se como elemento de diálogo intercontextual que se manifesta na literatura produzida nesses espaços. (FONSECA, 1996, 107).

E ainda, muito embora um pouco deslocada (mesmo assim importante no contexto), a lição de Camila Agostini sobre o Ngoma, no Brasil, mas que pode ser

transportado para todo o ambiente poético e de pensamento de Glissant e Césaire. Veja-se:

Neste sentido, vale destacar que dentre os jongs existe ainda a possibilidade de encaminhamento de um desafio, quando então são apresentados enigmas a serem decifrados. Dias e Ribeiro alertam que são nestes desafios que pode haver a demanda, e caso o desafiado não consiga “desatar” o enigma ele pode ficar “amarrado”.

São nestas demandas que dizem poder haver o feitiço que pode paralisar uma pessoa ao lado de uma fogueira (fazê-la “dormir na fogueira”), permitindo-a acordar somente no dia seguinte, sem que ela se lembre de nada do que se passou. Dias procura explicar a força encantatória da palavra proferida, assim como as intenções e repercussões destas disputas travadas em encontros de jongueiros no século XX:

‘Do conhecimento da tradição e da astúcia com as palavras, aliada ao poder de concentração do jongueiro, depende a força encantatória do ponto, capaz de amarrar o outro. São muitos os casos narrando esses duelos. E o que está em disputa é, sempre, o prestígio dos cantadores-feiticeiros no interior do grupo. ... [Nestas disputas] os melhores pontos são aqueles mais incompreensíveis e sintéticos. O jongueiro formula maliciosamente uma dessas charadas e a lança à roda, esperando que alguém se apresente para a “desatar” ... Se não for bem-sucedido, o jongueiro que se propõe a decifrar um ponto como este pode ficar “amarrado”: permanece paralisado junto à fogueira, e no dia seguinte não se lembra do que lhe sucedeu. Se o ponto for muito pesado, e o jongueiro estiver de corpo aberto, pode acontecer coisa pior, terminando inclusive em morte’. (AGOSTINI, 2007, 3-4)

Justifica-se a longa citação, por introduzir, no presente trabalho, um outro significado de força encantatória da palavra e que, a mim pelo menos, não parece estranho ao pensamento do tremor. Ao contrário, o feitiço, o encantamento, vão ao encontro de toda uma tradição antilhana, de mesma matriz africana que a brasileira e que certamente era conhecida. Conforme o próprio Glissant arremata, “era no Caribe, sobre o ombro esquerdo dos deuses” (GLISSANT, 2014, 176). Penso não ter saído da proposta inicial do capítulo com essa digressão, não creio que tenha saído de Glissant, de Césaire, do tremor, mas apenas somado mais um ponto ao que já nos foi legado.

## AS SURREALIDADES: RESSIGNIFICANDO O CAOS

É hora de começarmos a terminar a tese, para tanto é necessário transformar todo o arcabouço produzido até agora em reflexo e direção para as nossas hermenêuticas buscadas. É necessário tentar ressignificar o caos exposto até aqui, a desordem. É necessário colocar as surrealidades a girar pelo texto, pelas frestas e bordas, surrealidades que são condição para a especulação sobre as hermenêuticas do Sul.

O passo primordial a ser dado nesse momento é pegar os elementos trazidos até agora, como imagem, palavra, literatura, poesia, prosa, relação, colonialismo e decolonialidade, racionalismo e antirracionalismo, *cogito* e anticartesianismo, Exu, interpretação, epistemes, entre outros e através de uma lente de surrealidade, pensar tudo numa nova chave hermenêutica, buscando realizar a torção conceitual que essa especulação pretende desde o início.

### 7.1

#### A casa, o lugar: América Latina

Mas antes, é preciso estabelecer o nosso lugar de partida e de chegada, a nossa casa, de onde sairemos e voltaremos no processo especulativo. Ou, mais especificamente, onde pretendemos que a tese produza os seus efeitos. Esse lugar, conforme já foram dadas várias pistas durante o texto é a América Latina, a literatura da América Latina, sendo mais preciso. Evidentemente que o lugar das hermenêuticas do Sul é o eixo sul do mundo, e aqui a geografia pode ser bem mais ampla. Mas o lugar da tese é primordialmente a América Latina, não obstante os autores a serem absorvidos por ela possam tangenciar qualquer sítio.

Ao começar a especulação, foi impossível não recorrer, por primeiro, ao ensaio já paradigmático de Silviano Santiago: “O entrelugar do discurso latino-americano” (SANTIAGO, 2019, 23 e ss.). Muito embora amplamente conhecida nos meios acadêmicos, faz-se necessário perambular um pouco sobre a tese de Silviano esboçada no conceito de entrelugar.

De início, creio de boa ciência dar um panorama geral do que seja a ideia do professor Silviano, quando introduz o conceito de entrelugar para a literatura e a cultura latino-americanas.

O ensaio a que nos referimos foi escrito há mais de cinquenta anos<sup>23</sup> e permanece atual em sua essência, já que o muito que a América Latina mudou nesse tempo foi pouco para superar os problemas apontados por Silviano; e as soluções sugeridas por ele.

Em linhas gerais, o entrelugar desenvolvido por Silviano Santiago consiste na oposição constante entre a permanência de valores, paradigmas, posturas e discursos vindos da antiga metrópole e de outro a inquietação, os novos valores e vias de intervenção e formas de escritura no que restou da colônia. Desde o início, para o colonizador, era necessário calar a voz subalterna, impor a sua língua. Evitar o bilinguismo era fundamental no projeto colonial. Ou, como escreveu Silviano: “Evitar o bilinguismo significa evitar o pluralismo religioso e significa também impor o poder colonialista”. (SANTIAGO, 2019, 27)

---

<sup>23</sup> O ensaio é de 1971

Estamos diante de um projeto crítico que visava, já na sua nascente, apontar discursos e práticas colonialistas em conflito com o Outro, o novo, o diferente que partia dos países periféricos, no caso de Silviano (e no nosso) da América Latina. Eis o entrelugar.

Já no campo do literário, o autor discutia questões de originalidade e cópia, e criticava o excessivo apego do discurso latino-americano às fontes, como que buscando o selo de aprovação da Metrópole. Influência e originalidade deixam de ser elementos primários do pensamento e do discurso das bandas de cá. Como ele bem aponta:

É preciso que aprenda primeiro a falar a língua da metrópole para melhor combatê-la em seguida. Nosso trabalho crítico se definirá antes de tudo pela análise de uso que o escritor fez de um texto ou de uma técnica literária pertencente ao domínio público, do partido que ele tira, e nossa análise se completará pela descrição técnica que o mesmo escritor cria em seu movimento de agressão contra o modelo original, fazendo ceder as fundações como objeto único e de reprodução impossível. (SANTIAGO, 2019, 33)

E segue falando do escritor latino-americano, mais especificamente:

O escritor latino-americano brinca com os signos de outro escritor, de outra obra. As palavras do outro têm a particularidade de se apresentarem como objetos que fascinam seus olhos, seus dedos, e a escritura do segundo texto é em parte a história de uma experiência sensual com o signo estrangeiro. (SANTIAGO, 2019, 33)

Nessa questão da cópia, ou plágio, ou transformação do texto original em outro para sua contraposição ou ridicularização, o crítico argentino Hernán Bergara, falando desde esse nosso mesmo lugar/entrelugar, ao comentar uma obra de Alberto Laiseca,<sup>24</sup> assim se coloca: “Esta dialética entre o próprio e o alheio guarda relações com uma pergunta sobre as possibilidades da invenção: existem a invenção e a criação, como coisa singular?” (LAISECA, 2013, 11) – tradução própria

Penso que essa questão da autoria, dentro da teoria de Silviano Santiago, não pode prescindir de perseguir a pergunta feita pelo crítico argentino. A se tomar por base o que vimos até agora, ao menos a escritura vinda do entrelugar não tem essa característica de singularidade e nos obriga a responder à questão negativamente. Isso vai ser de fundamental importância quando fizermos o contato entre o entrelugar e as hermenêuticas do Sul pela via da surrealidade, uma vez que essa ideia de autoria e repetição, reescrita, é bastante central no conceito de entrelugar, como nos mostra o próprio Silviano, a usar como exemplo, no ensaio, o conto “Pierre Menard, autor do Quixote”, de Jorge Luis Borges. Poderíamos até parafrasear o próprio professor mineiro e afirmar que o discurso latino-americano é um “entrediscurso”.

Mas sigamos ainda perambulando sobre o ensaio do professor Santiago. Ao especular sobre a obra de Silviano, a professora argentina Florencia Garramuño ilumina o entrelugar quando escreve:

... o trabalho intelectual de Silviano Santiago sempre se orientou no sentido de produzir uma reflexão sobre a literatura brasileira, não apenas como “galho secundário da literatura portuguesa”, mas como uma literatura que, situada num entre-lugar em que confluem várias tradições, coloca em discussão as noções de unidade e originalidade. Nesse ensaio, Silviano fazia uma leitura da literatura latino-americana (Cortázar e Borges) e produzia, a partir daí, uma teoria sobre a dependência latino-americana que, ao abandonar o paradigma da literatura

---

<sup>24</sup> ¡Por favor, plagienme!

nacional, permitia pensar em uma série de novos problemas culturais e históricos que a literatura brasileira compartilhava com outras literaturas latino-americanas. (CUNHA, 2008, 51)

Aqui novamente surgem em destaque as questões de originalidade, unidade/singularidade e tradição, no bojo da dependência da América Latina em relação aos textos matriciais, frutos do eurocentrismo que comandava as terras dessa região desde a invasão europeia. Seguimos com Florencia Garramuño, que mais à frente reflete de maneira precisa exatamente sobre as questões de singularidade e originalidade na obra de Silviano:

Esse questionamento não se limita – como nunca se limitaram os textos de Silviano Santiago – a uma questão meramente textual. Esse deslocamento fica claro a partir das conseqüências que derivam, tanto em “O entre-lugar”, como em “Apesar de dependente, universal”, da derrocada da noção de original. Em “O entre-lugar”, esse tipo de pensamento que desautoriza linearidades históricas, deriva também numa reivindicação da ruptura da noção de unidade. “A maior contribuição da América Latina para a cultura ocidental vem da destruição sistemática dos conceitos de *unidade e pureza*”<sup>25</sup>. (CUNHA, 2008, 55)

Ainda sobre a obsessão do discurso latino-americano sobre as questões de originalidade e autoria, vemos em Maurício Hoelz uma proveitosa interpretação: “A questão das origens – e por extensão da originalidade – é fundamental no livro, que evoca o debate quase obsessivo para a intelectualidade do Novo Mundo sobre a dependência cultural da colônia em relação à metrópole – como, aliás, indica seu subtítulo.... (BITTENCOURT, BOTELHO e HOELZ, 2022, 218)

Ou seja, a produção literária latino-americana precisa se permitir copiar, se permitir reescrever, não se preocupar com autoria, originalidade, singularidade ou unidade textual. O paradigma europeu pode ser quebrado até mesmo na cópia do Quixote feita por Pierre Menard. O que mais importa, em verdade, não é o “entrediscurso”, mas sim ter em conta que o entrelugar é um lugar, “um lugar concreto e específico, e não um mero lugar de passagem, ou um ‘não lugar’, à la Marc Augé (1992)”, conforme conclui André Botelho (SANTIAGO, 2019, 365-366). E esse lugar é a América Latina, lugar do entrelugar e lugar/entrelugar primordial das hermenêuticas do Sul, na tese que aqui se escreve. O próprio Silviano não deixa dúvida, quando conclui o famoso ensaio:

O escritor latino-americano nos ensina que é preciso liberar a imagem de uma América Latina sorridente e feliz, o Carnaval e a *fiesta*, colônia de férias para o turismo cultural.

Entre o sacrifício e o jogo, entre a prisão e a transgressão, entre a submissão ao código e a agressão, entre a obediência e a rebelião, entre a assimilação e a expressão – ali, nesse lugar aparentemente vazio, seu templo e seu lugar de clandestinidade, ali se realiza o ritual antropófago da literatura latino-americana. (SANTIAGO, 2019, 37)

E aqui, chegamos a um terreno muito próximo aos postulados da teoria hermenêutica de Gadamer, principalmente nos que toca às questões de compreensão, tradição e historicidade. Pois, de fato, ao se mudar o lugar, transforma-se o contexto e com a modificação do contexto, modifica-se a compreensão e, assim o fazendo, transforma-se a hermenêutica. Nesse ponto, cabe

---

<sup>25</sup> Vai entre aspas citação de trecho do ensaio de Silviano Santiago já várias vezes referido no texto.

citar Mikhail Bakhtin em nosso auxílio, em uma pequena nota sobre a compreensão, que vai assim:

A compreensão. Desmembramento da compreensão em atos particulares. Na compreensão efetiva, real e concreta, eles se fundem indissolivelmente em um processo único de compreensão, porém cada ato particular tem uma autonomia semântica (de conteúdo) ideal e pode ser destacado do ato empírico concreto. 1) A percepção psicofisiológica do signo físico (palavra, cor, forma espacial). 2) Sua *inteiração* (como conhecido ou desconhecido). A compreensão de seu *significado* reproduzível (geral) na língua. 3) A compreensão de seu *significado* em dado *contexto* (mais próximo e mais distante). 4) A compreensão ativo-dialógica (discussão-concordância). A inserção no contexto dialógico. O elemento valorativo na compreensão e seu grau de profundidade e de universalidade. (BAKHTIN, 2017, 62-63)

A partir dessa constatação, podemos dar um outro passo no que considero como sendo o caminho para as hermenêuticas do Sul, a condição de surrealidade, da qual passaremos a tratar mais de perto.

## 7.2

### A condição da surrealidade

Chegamos ao ponto capital da tese, já nos encaminhando para a sua conclusão. Poderíamos dizer que pistas, traços e partículas do que entendo por surrealidade vem permeando e atravessando a tese desde o seu início. É hora de especular sobre a surrealidade no terreno latino-americano, no nosso lugar/entrelugar particular.

Em primeiro, faz-se fundamental discorrer brevemente sobre os temas centrais, as características principais da surrealidade, que, ao fim e ao cabo, vão constitui-la de sentido e que não fogem muito dos seus pares na definição do surrealismo, uma vez que as compartilham, com as diferenças já expostas aqui entre surrealismo e surrealidade.

No campo teórico da produção da surrealidade, é importante apresentar o que se tem de primordial, o que acaba por balizar a sua literatura. São sete os eixos característico primitivos em que o surreal se sustenta: a) o amor; b) a liberdade; c) o onírico; d) o humor; e) o mágico; f) o fantástico e; g) o automatismo psíquico. E, mais, acrescento o dizer do poeta português António Maria Lisboa, que em seu “Erro Próprio” ao se referir ao surrealismo, afirma:

Dentro dos nomes mais amplos e capazes de abrigar as personalidades mais díspares, foi até hoje o Surrealismo que me apareceu, pois os seus princípios e, portanto, denominadores comuns são poucos e indistintos – automatismo psíquico, Liberdade, o encontro dum determinado ponto do espírito sintético, o Amor, a transformação da realidade, a recuperação da nossa força psíquica, o Desejo, o Sonho, a POESIA. (LISBOA, 2008, 38-39)

O automatismo psíquico é a condição simbólica mais característica do surrealismo, e, no nosso caso, da surrealidade. É bem verdade que não há que se falar em escrita automática aqui, ela que vem a ser a expressão escrita decorrente do automatismo psíquico, principalmente porque a surrealidade não está associada a técnicas de escrita, mas a estados mentais. Dentro da surrealidade, o automatismo psíquico faz-se presente como um pensar e não como um método de escritura, o que possibilita uma fuga do que considero uma aporia da escrita automática, que é a ideia de supressão total do superego, que funciona como um processo censório,

como o pai, ou o juiz, na passagem do inconsciente ao consciente<sup>26</sup>. Tal supressão me parece impossível sem que o resultado seja a loucura, um processo irreversível, uma vez (e, se) alcançado. Como bem notado por Octavio Paz, falando sobre a impossibilidade psíquica da escrita automática:

Talvez não seja impertinente dizer aqui o que penso da “escrita automática”, depois de a ter praticado algumas vezes. Mesmo pretendendo que ela constitua um método experimental, não creio que seja nem uma coisa nem outra. Como experiência me parece irrealizável, pelo menos de forma absoluta. Mais que um método, considero-a uma meta: não é um procedimento para chegar a um estado de perfeita espontaneidade e inocência, e, mesmo se fosse realizável, já seria este estado de inocência. Desse modo, se alcançássemos essa inocência – se falar, sonhar, pensar e trabalhar fossem a mesma coisa –, para que escrever? O estado a que aspira a “escrita automática” exclui toda escrita. Mas é um estado inalcançável. (PAZ, 2017, 51)

Assim que, a surrealidade não está dependente deste problema que é paralisante como método e impossível como *psique*. O automatismo psíquico para a nossa ideia de surrealidade é uma condição mental, um modo de pensamento e de existência a partir de um pensar a brotar, desde o inconsciente, esse sim sem os filtros da razão, mas que pode ser laborado e reescrito na forma literária, principalmente através da imagem, sem a obrigação premente de sair em ligação direta com o Eu.

A liberdade é o que conta sempre para a surrealidade. Ela não existiria sem a liberdade das imagens, a liberdade da palavra e sem a liberdade dos corpos, conforme já visto no decorrer da tese, principalmente quando se discorreu sobre a luta do surrealismo contra o racionalismo. Conforme muito bem definido pelo poeta mexicano Octavio Paz, falando de surrealismo, mas servindo também para a nossa ideia de surrealidade, “o Surrealismo não é parte de uma teoria da realidade; tampouco é uma doutrina da liberdade. Ele é, antes, o exercício concreto da liberdade, isto é, o pôr em ação a livre disposição do homem em um corpo a corpo com o real”. (PAZ, 2017, 45)

Podemos resumir essa condição de liberdade com o poeta português Artur do Cruzeiro Seixas, que afirmou que “a liberdade está dentro de nós, ou não está em parte alguma” (SEIXAS, 2002, 8).

Quem belamente faz a ponte entre a liberdade e o amor, que no fundo são a mesma coisa para a surrealidade, é o poeta argentino Aldo Pellegrini, um dos grandes autores do surrealismo no país vizinho:

A liberdade e o amor são os pilares da concepção surrealista do homem. O amor não se opõe à liberdade; ambos são termos intercambiáveis (“A liberdade ou o amor” é o título de um dos livros mais conhecidos de Desnos); ambos se condicionam mutuamente: não há amor sem liberdade, não há liberdade sem amor. (...) Mediante o amor o homem transcende de sua condição de indivíduo; o amor o universaliza. (PELLEGRINI, 2012, 21) – tradução própria

Se a liberdade é o fim em si mesmo da surrealidade, o amor é seu alimento, sua imagem mais recorrente e seu meio mais eficaz de sensibilizar. Filho amaldiçoado do romantismo alemão em muitas das suas características, é no amor que a surrealidade paga seu maior tributo a esses românticos, bebendo na fonte de Novalis, Goethe, Schlegel, Schelling entre outros, bebendo na fonte para logo depois embaralhar a imagem dentro de todos os parâmetros postos acima e criar

---

<sup>26</sup> Do id. ao Ego

algo único, o amor surrealista, o amor convulsivo, o amor sublime, o amor louco, o amor destrutivo, o amor-sexo, o amor surreal, enfim. Explode também de erotismo esse amor. Quando se chega a esse ponto é que o amor misturado ao desejo se torna uma coisa só, que explode em imagens da carne e do espírito e dá os frutos surreais da transgressão e da perversão. Conforme nos fala o antropólogo James Clifford, comentando o surrealismo etnográfico, mais especificamente as posições de Mauss e Bataille, para quem a “transgressão não nega uma interdição, ela a transcende e completa” (CLIFFORD, 2008, 131), a “ordem cultural inclui tanto a regra quanto a transgressão. Essa lógica se aplica a todas as formas de regras e liberdades – por exemplo, à normalidade sexual e sua parceira, às perversões”. (CLIFFORD, 2008, 131)

Em sentido semelhante temos novamente Octavio Paz: “Todo o ser participa no encontro erótico, banhado por sua luz que cega. E, quando a tensão desaparece e a onda nos deposita na margem do cotidiano, essa luz ainda brilha e nos entreabre a cortina da nossa condição”. (PAZ, 2017, 61)

Ainda sobre surrealidade e a relação erotismo e amor, não posso deixar de citar, outra vez, Pellegrini:

O amor é para os surrealistas a paixão que exalta todos os mecanismos da vida, aquela em que a função de viver adquire todo o seu sentido. Eles veem no amor a união do físico (a vida imediata) com o metafísico: é ao mesmo tempo cumprimento e transcendência. Deste modo se estabelece uma fusão entre o conceito romântico do amor sublime e o erotismo. (PELLEGRINI, 2012, 20) – tradução própria

Assim que, o amor funciona na surrealidade, conforme pretendido nessa tese, como um elemento ao mesmo tempo transgressor e apaziguador de diferenças, como relacional e perverso, como um agente transformador da literatura entre os cadinhos do erotismo e do querer romântico. A surrealidade, então, passa a ser, entre outras características, o produto da tensão construída nessa ambiguidade.

A transformação, ou transfiguração, da realidade é a mais imagética das características da surrealidade, pois toda a transformação se dá justamente no campo da palavra-imagem, da imagem que não fecha, do estranhamento da imagem em relação à realidade previamente conhecida. A partir dessa transformação da realidade pela via da imagem, dessa oposição ao racional, é que a literatura surrealista e a surrealidade que a permeia buscam fazer com que se transforme efetivamente a vida, de seus autores e de seus leitores.

Podemos dizer que a transformação da realidade, mais que um elemento da surrealidade ou uma característica desta, é uma outra meta, usando a figuração de Octavio Paz ao falar do automatismo. Uma meta que se busca somando elementos do automatismo, do onírico e do mágico, ou maravilhoso, um desejo de que a literatura possa produzir esse efeito encantatório.

Perfeita a imagem criada por Octavio Paz, ao mostrar o nascedouro da transfiguração da realidade, nesse caso, a partir de um sonho:

E, assim, se inicia uma vasta transformação da realidade. Nasce o objeto surrealista, filho do desejo: a assembleia de montes é, de novo, a cena dos gigantes; as manchas da parede ganham vida, põem-se a voar e são um exército de pássaros que, com seus bicos terríveis, rasgam o ventre da bela acorrentada. (PAZ, 2017, 47)

Ao vagar entre o sonho e o real maravilhoso, entre o automatismo e o mágico, a transfiguração da realidade tem uma potência transformadora no texto surreal. Transforma texto e vida numa nova realidade, a surrealidade.

Graças a Freud e à descoberta do inconsciente, o sonho pôde emergir para o ponto de protagonismo na sensibilidade surrealista. Todo o terreno do onírico é campo fértil para o surgimento de imagens fora da metáfora e da consciência da palavra, e sem prender outras imagens pelo pé, como dizia Cesariny. O sonho colocado no papel é libertador da palavra, é também resistência ao racionalismo, é modo de existir da linguagem repleta de surrealidade, muito embora a surrealidade vá além de Freud, em verdade, o tempo fez com que ao lado de Freud, o inconsciente tomasse várias formas na psicanálise, e fora dela, ou, como bem-visto por Natália Correia: “o freudismo, com a sua limitação antecipada da extensão das regiões oníricas, não acompanha totalmente o surrealismo, que não se furta à sedução de ver no sonho um vaso comunicante com mundos ocultos não sobrenaturais mas supranaturais” (CORREIA, 1973, 148). Ou seja, o onírico da surrealidade ultrapassa o inconsciente para buscar suas imagens num grotão para mais além.

Aldo Pellegrini, ao discorrer sobre o papel do sonho na obra dos surrealistas, diverge um pouco da originalidade de Freud como facilitador do papel do sonho na literatura do surreal, ao apontar o sonho como um impulso literário desde Shakespeare, Lichtemberg, Lautréamont e Rimbaud. E argumenta:

O sonho representa para os surrealistas um contato com esse mundo profundo do espírito, cujo conteúdo exploram. É, como o automatismo, um modo de expressão direta de indubitável valor e, como passa com o material automático, as imagens oníricas não interessam ao poeta por sua possibilidade de serem interpretáveis desde um ponto de vista freudiano, senão por sua qualidade em si, por serem portadoras de uma energia criadora em sua forma primeira, não deformada, por sua plasticidade, sua pureza e autenticidade. (PELLEGRINI, 2012, 27) – tradução própria

Concordo apenas em termos com o poeta argentino, creio que ele tenha razão em falar do aproveitamento da imagem onírica pela sua qualidade intrínseca, mas não penso ser possível, depois do desbravar de Freud, depois da exposição da estrutura da mente (Id., Superego, Ego), que haja qualquer possibilidade de a compreensão do sonho não passar por esse mecanismo, logo, por Freud. Ver sobre o tema, também, os argumentos acima sobre a impossibilidade da escrita automática. Mas essa é uma questão de fundo, não de fundamento. O sonho, na surrealidade, tem o condão de ser um grande agente na transfiguração da realidade, independentemente de como ele chega até a mão do escritor.

O humor, principalmente o humor-negro, o humor ácido ou humor macabro, é outra das características tributária aos primórdios do movimento francês. Também embasado em Freud e sua teoria do chiste (FREUD, 2017), - para Ariel Luppino “ao contrário do que muitos creem, os bons chistes não fazem rir, mas obrigam a pensar”. (LUPPINO, 2020, pos. 519) – o humor que incomoda, transfigura a imagem pois age como um desregulador do mecanismo temporal, uma bomba, nas palavras de Natália Correia (CORREIA, 1973, 112), que explode o mecanismo repressivo do tempo, transformando o não-prazer em prazer. Suas imagens são como uma máquina para desconcertar as certezas e um antídoto à racionalidade. O humor age, dentro da surrealidade como um desestabilizador da razão pela via do estranhamento, primeiro, e depois pelo caminho efetivamente da graça.

Sobre a importância do humor dentro das técnicas do surrealismo, bem como o desestabilizador ao qual nos referíamos, temos novamente Octavio Paz: “Nenhuma arma é mais poderosa que a do humor; ao absurdo do mundo a consciência responde com outro absurdo e o humor estabelece desse modo uma

espécie de ‘empate’ entre o objeto e o sujeito”. (PAZ, 2017, 48) Ou, conforme Aldo Pellegrini:

O humor representa o protesto contra a ordem convencional. É a manifestação mais líquida do não conformismo. Revela a máxima ação corrosiva do espírito sobre a máscara de um mundo artificial, hipócrita e convencional, ao qual desintegra e anula. Frente ao humor se quebram normas e princípios que pareciam inabaláveis, colocando em evidência o sistema de falsos valores que nos rege. O humor atua sobre a segurança do espectador, abalando todos os seus fundamentos. Em sua categoria extrema, o “humor negro” adquire aspectos de ferocidade e cruzeza inigualáveis. (PELLEGRINI, 2012, 27) – tradução própria

Todas essas características referidas acima, mas mais fortemente a descrição dada por Pellegrini, talvez respondam a uma questão posta por Rafael Gutiérrez em seu mais recente livro de ensaios, *Raros e excêntricos literários*, no qual comenta a condição de raros em três autores latino-americanos (Felisberto Hernández, Pablo Palacio e Campos de Carvalho) que tem em comum o uso do humor mais cáustico e corrosivo, além de terem suas obras perpassadas por essa surrealidade latino-americana da que trato aqui. Pois, bem, ao tratar da pouca representatividade do humor na literatura canônica, o professor Gutiérrez assim diz:

O humor, precisamente, parece ser outro dos elementos que perpassa a obra desses autores, emergindo como um aspecto problemático na hora da valorização de um certo cânone e na inclusão ou não de um determinado nome nas histórias da literatura. Nesse sentido, o humor aparece como um aspecto específico para compreender os mecanismos e as resistências que produz para a interpretação e valoração crítica destas obras. É como se o humor fosse um empecilho para considerar certas obras “valiosas” ou “importantes” para a configuração dos cânones das literaturas nacionais. (GUTIÉRREZ, 2024, 15)

Penso que a questão pode ser respondida justamente na utilização do humor de cariz surreal, que assusta o cânone e mais a quem canoniza, pois conforme várias vezes repetido por autores surrealistas de várias épocas, se o surrealismo passar a ser ensinado na disciplina de história da literatura nas universidades, é porque já está morto. Cito o exemplo que me veio primeiro, do poeta e ensaísta Ángel Pariente: “Fujamos dos historiadores da literatura. Envelhecem com cada geração...”. (MARTINS, 2001, 251) E o que é o cânone, senão os heróis consagrados dessa história.

Cabe ainda, mais uma vez nos socorrermos de Octavio Paz, quando comenta sobre a razão de ser desses métodos, ou técnicas, ou elementos constitutivos da surrealidade, conforme eu prefiro vê-los. Assim acrescenta o poeta mexicano: “Seu propósito é subversivo: abolir essa realidade que uma civilização vacilante nos impôs como a única verdadeira. O caráter destrutivo dessas operações não é senão um primeiro passo, seu fim último é desnudar a realidade...”. (PAZ, 2017, 48)

Por fim, ainda resta falarmos do elemento mágico, ou o maravilhoso, como prefere Aldo Pellegrini, que não pode ser confundido com o real maravilhoso de Carpentier, e que adotaremos nesse ponto, para diferenciar do mágico, do fantástico e do delirante, que formam a trinca dos realismos surreais, conforme veremos adiante. Independente do nome que se dê a essa característica, é ela sem dúvida a mais latino-americana de todos esses elementos que estão a formar a surrealidade, conforme a desejamos, para seguir com as hermenêuticas do Sul.

Começemos então com Pellegrini, e o que ele nos diz sobre esse maravilhoso surreal:

O maravilhoso expressa a tendência do homem em realizar-se através de um arquétipo ideal, e esse arquétipo está dado na unidade do mundo em que vivemos. O maravilhoso não constitui uma negação da realidade, senão que a afirmação da amplitude do real, que abarca o mundo visível (aquele que tem acesso a nossos sentidos) e o mundo invisível. (...) Mas não deve ser só expressão, deve chegar a ser parte da vida – com tudo o que esta tem de tumultuoso e imprevisível –, impulsionada por uma energia motora: o amor, andando por um caminho não traçado: a liberdade. (PELLEGRINI, 2012, 21) – tradução própria

Veja-se que o ciclo se completa, entre as características da surrealidade, a energia do amor, o caminho da liberdade, viver o maravilhoso! Tudo isso com a marcação da transfiguração da realidade, o sonho e o humor para dar a ela a completude do surreal.

É obrigatório que falemos que, Alejo Carpentier, no prólogo de seu livro *O reino deste mundo*, dentro de um contexto de surrealidade, assim se referiu ao maravilhoso:

Mas é que muitos se esquecem, disfarçando-se de magos a baixo custo, que o maravilhoso começa a sê-lo de maneira inequívoca quando surge uma alteração da realidade (o milagre), de uma revelação privilegiada da realidade, de uma iluminação inabitual ou especialmente favorecedora das inadvertidas riquezas da realidade, de uma ampliação das escalas e categorias da realidade, percebidos com particular intensidade em virtude de uma exaltação do espírito que o conduz a um modo de “estado limite”. Para começar, a sensação do maravilhoso pressupõe uma fé. (CARPENTIER, 2009, 9)

Note-se que é nesse mesmo prólogo que ele cunha a expressão “real maravilhoso”, que acabou por fazer parte do vocabulário popular da literatura latino-americana, mas que não se confunde com a ideia de maravilhoso como elemento da surrealidade, ou do surrealismo. Em breve resumo, o maravilhoso, para Carpentier teria que ver com a condição do escrito dentro de uma ideia de surreal, enquanto o real maravilhoso seria a transposição dessa ideia para as literaturas da América Latina, com toda a carga modificadora que esse nosso lugar/entrelugar carregou à ideia. Como bem explica Flavio Crescenzi:

...com esta expressão Carpentier quis diferenciar a realidade surrealista latino-americana da criada no Velho Continente; quer dizer que, para o surrealismo, o que tinha que ser produto de uma criação literária, para o latino-americano se convertia no “pão nosso de cada dia”. (CRESCENZI, 2013, 109-110) – tradução própria

Não esqueçamos que o mágico (maravilhoso) esteve presente desde antes da criação do surrealismo como movimento, na França, em 1924. Diria até que foi uma das principais fontes para o seu surgimento. Há em relação ao surrealismo uma espécie de reatamento da literatura com o mágico, literatura essa que vinha cansada e bombardeada de tanta realidade. No *Dicionário abreviado do Surrealismo*, organizado por André Breton e Paul Éluard, há um verbete sobre o maravilhoso, que vai assim: “O maravilhoso é sempre belo, qualquer maravilhoso é belo, sequer existe maravilhoso que não seja belo. (A.B)<sup>27</sup>”. (BRETON e ÉLUARD, 2024, 63)

Ainda sobre a força do mágico nos primeiros surrealistas, Alejandro Jodorowsky nos conta que, ainda garoto, encontrou-se com Breton em um café e falavam sobre cartas de tarô, quando o francês teria interrompido o jovem chileno e dito: “O único tarô que vale é o de Marselha. Essas cartas intrigam, comovem,

---

<sup>27</sup> André Breton

mas nunca entregam seu segredo intrínseco. Em uma delas me inspirei para escrever *Arcano 17*". (COSTA e JODOROWSKY, 2005, 19) – tradução própria

A ideia do mágico, para o surrealismo, precede toda a intersecção nos poderes do homem, ela vem do tempo em que poesia religião e ciência eram uma única coisa, tempos que os primeiros surrealistas veem com nostalgia e com desejo de um retorno, ainda que mitigado pela ideia do surreal como modo de viver. É um dos pilares da luta contra o racionalismo, contra o discurso das certezas científicas. É preciso tirar o espírito dos limites obrigatórios do racional. E lançá-lo no mundo do mágico, é um bom princípio. Os estudiosos do surrealismo Gérard Durozoi e Bernard Lecherbonnier, em sua obra guia dos estudos surrealistas, observam: "O surrealismo está animado pelo desejo de encontrar o segredo, obliterado pelo racionalismo e deformado pelo cristianismo, desse pensamento mágico, desses 'poderes perdidos'". (DUROZOI e LECHERBONNIER, 1976, 11-12)

Para o escopo dessa tese já está suficiente o que foi dito aqui sobre as características principais da surrealidade, o que ela toma emprestado ao surrealismo e o que é característica exclusiva, bem como os limites da sua atuação, que no presente trabalho serão sempre os limites dados pela ideia de hermenêuticas do Sul e pela literatura latino-americana.

Agora, vejamos os três realismos surreais da literatura da América Latina.

O ponto de virada a partir do qual nós iremos tratar do tema dos realismos mágico, fantástico e delirante, é o alargamento do conceito de literatura fantástica, a partir do prefácio da *Antologia da literatura fantástica*, de 1940, organizada por Jorge Luis Borges, Adolfo Bioy Casares e Silvina Ocampo, cuja redação ficou a cargo do segundo e de uma conferência proferida por Borges, e ditada por primeira vez em 1948. Não iremos, portanto, tratar de teorias do fantástico na literatura, questões levantadas pelos críticos no que toca a essa conceituação e seus pressupostos. Mesmo no campo específico dos realismos acima nominados e tão presentes na literatura latino-americana, nos limitaremos ao que faça fronteira, ou atravesse a questão da surrealidade nos termos já tantas vezes expostos no decorrer da tese.

A base em que se deu esse alargamento, resumidamente, foi na ampliação dos temas a serem abordados pela literatura fantástica, que na conceituação clássica dependia do terror ou do medo incutidos no leitor. A partir desse alargamento, a palavra-chave para o fantástico passou a ser insólito. Fiquemos com um trecho do referido prefácio: "Pedimos regras para o conto fantástico: logo veremos, porém, que não há só um, mas muitos tipos de contos fantásticos". (BORGES, CASARES e OCAMPO, 2019, 12)

E outro:

Os contos fantásticos podem ser classificados, também, pela explicação: a) os que se explicam pela ação de um ser ou de um fato sobrenatural; b) os que têm explicação fantástica, mas não sobrenatural ("científica" não me parece o adjetivo conveniente para essas invenções rigorosas, verossímeis, à força da sintaxe); c) os que se explicam pela intervenção de um ser ou de um fato sobrenatural, mas insinuam, também, a possibilidade de uma explicação natural ("Sredni Vashtar", de Saki); os que admitem uma alucinação explicativa. (BORGES, CASARES e OCAMPO, 2019, 17-18)

O professor Rafael Gutiérrez, ao comentar, em artigo intitulado "Variações do insólito ficcional na literatura latino-americana", a mencionada conferência de Borges, em 1948, acrescenta bastante ao nosso ponto de vista, primeiro ao mostrar que, para o autor argentino, o único limite para a literatura fantástica seria a

imaginação, e mais, quando nos traz os principais temas do fantástico, segundo Borges, que são: “o tema da transformação; a confusão do onírico com o real; o tema do homem invisível; os jogos com o tempo; a presença de seres sobrenaturais entre os homens; o tema do duplo; e a ideia de ações paralelas”. (CORDIVIOLA et al., 2022, 97)

Quem muito bem compreende e explica essa ampliação conceitual é Emílio Carilla, em seu estudo *O conto fantástico*, publicado em 1968 e referido por Jaime Alazraki, no artigo “O que é o neofantástico?”, de quem emprestamos a citação:

Porque é evidente que sob a denominação de literatura fantástica abarcamos um mundo que toca, em especial, o maravilhoso, o extraordinário, o sobrenatural, o inexplicável. Em outras palavras, ao mundo fantástico pertence o que escapa, o que está nos limites da explicação “científica” e realista; o que está fora do mundo circundante e demonstrável. (ROAS, 2001, 266) – tradução própria

Pois bem, a partir desse “novo” conceito de fantástico, chamado por alguns estudiosos de “neofantástico” sem muito sucesso, somado ao maravilhoso e ao real maravilhoso de Alejo Carpentier, é que puderam se desenvolver as ideias de realismo fantástico, realismo mágico e realismo maravilhoso<sup>28</sup>, como veremos a seguir. Por ora, basta dizer que o realismo fantástico se ocupa mais do sobrenatural e do onírico, com menos intervenção humana e o realismo mágico é mais esotérico, mais ligado à magia mesmo, à prestidigitação e à alquimia, portanto com maior intervenção humana no seu proceder.

A questão do realismo delirante, é mais peculiar de um certo cadinho da literatura argentina e será tratada à parte, um pouco mais adiante.

O ponto central da tese, nessa questão, é fazer a ligação entre o realismo fantástico, mais o realismo mágico, como partes de um sistema de surrealidade nas literaturas, principalmente da América Latina. Sigamos nesse caminho.

Um dos locais em que se pode ver com mais clareza a surrealidade operando nos textos desses dois realismos é na questão da existência, simultânea, de dois textos, ou melhor, de duas realidades que convivem e se justapõe, ou sobrepõe, a depender do andamento da trama ficcional. Uma realidade ficcional tradicional e uma realidade fantástica. A convivência das duas, causa aquela sensação de estranhamento tão típica da surrealidade. Podemos dizer que há uma transposição da ideia da imagem poética sem fios, para a imagem ficcional sem correlato lógico. Como bem nota Bella Jozef:

Na ficção contemporânea de Cortázar, Rulfo, Borges<sup>29</sup>, García Márquez, ocorre a re-realização do surreal, pois além da criação de uma realidade ficcional cria-se outra, em cima desta: a fantástica. (...) A literatura fantástica apresenta o discurso aberto, da pluralidade de significados, estabelecendo-se a ambiguidade. (JOZEF, 2006, 182)

A questão da transfiguração da realidade também é bastante notada nos realismos e guarda estreita relação com a surrealidade. Conforme já visto acima, na surrealidade a transfiguração da realidade realiza-se a partir de uma oposição ao racional, através do uso da palavra-imagem que subverte a lógica cartesiana do leitor. Nos realismos ora tratados, ainda que de maneira mais sutil, essa transfiguração da realidade também pode aparecer, mesmo que pelo uso de técnicas

---

<sup>28</sup> Na minha opinião o realismo maravilhoso não chega a existir isoladamente, em termos de surrealidade, sem o componente fantástico ou mágico, razão pela qual não me referirei a ele daqui para a frente, nesse ponto da tese.

<sup>29</sup> Eu tiraria Borges dessa listagem, no meu entender não trabalha com o surreal.

de escrita típica desses realismos, como a exageração, ou a literalidade descontinuada de sentido. A incorporação dos elementos mágicos, sobrenaturais, dos símbolos ou do *nonsense*, nos ambientes realistas onde se desenvolve a realidade aparente das obras no realismo mágico e no realismo fantástico, tem esse condão de subverter a lógica cartesiana, de desafiar a lógica racional, de modo similar ao do estranhamento causado pelo surreal.

Lembremos que Alejo Carpentier, enquanto andava às voltas com a sua noção do realismo mágico, era muito próximo de André Breton e do círculo dos primeiros surrealistas franceses, sendo certo que o surrealismo foi uma grande inspiração para o seu trabalho com o realismo mágico, depois renomeado por ele como real maravilhoso, inclusive, tendo essa noção de real maravilhoso total relação com o “maravilhoso” de Breton, conforme nos dá conta Karl Erik Schollhammer, em seu livro *Além do visível* (SCHOLLHAMMER, 2007, 128), pouco importando se mais tarde Carpentier acabou por renegar a influência do surrealismo. O surreal estava instalado. O mesmo Karl Erik, elenca as características do realismo mágico, a partir da noção inicial de Carpentier, características essas que seguem presentes até hoje. Vejamos:

Em relação ao conteúdo, surgiam elementos sobrenaturais – uma subversão dos conceitos de tempo cronológico e de espaço euclidiano, fundamentais para o realismo histórico –, e intervinham nos componentes mágicos do imaginário humano na criação representativa de outras dimensões da realidade experimentada e na descoberta de camadas mítico-lendárias da memória popular, que recuperavam a atmosfera maravilhosa das narrativas. (SCHOLLHAMMER, 2007, 127)

O que seria essa intervenção nos componentes mágicos do imaginário humano senão justamente a característica do mágico na surrealidade, conforme trouxemos acima. A criação de outras dimensões da realidade experimentada é exatamente o que se pretende com a transfiguração da realidade. A exploração da mitologia como camadas do maravilhoso a invadir a narrativa, os mitos, as lendas e o inconsciente agindo no mesmo sentido, a surrealidade está aqui também,

Quando se dá a palavra a alguns dos protagonistas dos realismos ora analisados, a direção é a mesma, ainda que por outras vias. Em conversa levada entre Mário Vargas Llosa e Gabriel García Márquez, em Lima, 1967 e posteriormente transformada em livro, se vê claramente a preocupação com esse real um pouco surreal da América Latina. Vargas Llosa, após tecer alguns comentários sobre *Cem anos de solidão*, que havia sido lançado recentemente, pergunta: “Você acha que é um escritor realista ou um escritor fantástico, ou pensa não ser possível essa diferenciação?”, (LLOSA e MÁRQUEZ, 2022, 52) ao que Márquez responde, colocando o fantástico dentro do real latino-americano:

... eu sou um escritor realista, porque creio que na América Latina tudo é possível, tudo é real. (...) Todos nós começamos a dar uma série de explicações racionais que falseiam a realidade latino-americana. Eu creio que o que é preciso fazer é assumi-la de frente, entender que é uma forma de realidade que pode dar algo novo à literatura mundial”. (LLOSA e MÁRQUEZ, 2022, 52 a 54)

E assim voltamos ao real maravilhoso de Carpentier, e à surrealidade que permeia essa literatura mágica ou fantástica dos realismos latino-americanos. Interessante fazer uma ponte com a literatura dos invasores, as cartas e diários produzidas pelos recém-chegados ao Novo Mundo. E assim o fazendo e vendo pela ótica do real maravilhoso, aquela frase dita por García Márquez e por nós citada em

forma de chiste, ganha um sentido verossímil. Vejamos outra vez: “Os diários da descoberta da América são o primeiro livro de realismo mágico”.

Novamente recorro a Rafael Gutiérrez, que no mesmo artigo citado acima, faz a aproximação definitiva entre os realismos mágico e fantástico da literatura, o real maravilhoso de Carpentier e a realidade fantástica da América Latina, como referida pelo próprio escritor cubano e por García Márquez, entre outros, com a surrealidade conforme vai por mim rabiscada e pensada no decorrer dessa tese:

Carpentier, Asturias, García Márquez, entre outros vão trabalhar intensamente em suas obras com uma certa *realidade* latino-americana: mitologias e cosmogonias indígenas e afro-americanas, lendas do folclore, tradição oral, história política que, desde essa perspectiva, já seria considerada “descomunal”, mágica, maravilhosa. Se para o *surrealismo* o maravilhoso estaria localizado em uma outra realidade, a *superrealidade* definida por Breton em seus *Manifestos*, diferente e em grande medida oposta à nossa realidade cotidiana, o *realismo mágico* e o *real maravilhoso* parecem descobrir esse mundo misterioso e desaforado na própria realidade circundante, cotidiana e histórica da América Latina. (CORDIVIOLA et al., 2022, 102)

Cabe um esclarecimento da razão por que considero esse trecho tão basilar para a minha tese, muito embora Gutiérrez faça uma clara distinção entre o maravilhoso do surrealismo bretoniano e o fantástico/maravilhoso da América Latina. Esse maravilhoso dos surrealistas franceses era acessado, quase que exclusivamente pela escrita automática, ou pelo automatismo psíquico transformado em algum simulacro de escrita automática. O maravilhoso da surrealidade, o seu fantástico, o seu mágico, conforme vai por mim descrito, independe do apoio da escrita automática ou do automatismo psíquico, que passa a ser um mero auxiliar do mágico, tendo que passar sempre por elaboração e crivo do superego. Sendo assim, o real maravilhoso da América Latina, mesmo prescindindo dessa característica extra-real para buscar a realidade, ainda assim depende de elementos da surrealidade para vir a ser no entrelugar dos realismos da literatura.

Os demais marcadores da surrealidade apontados acima também estão fartamente presentes nos realismos mágico e fantástico, o amor, a liberdade, o onírico. Basta um folhear de um livro de Asturias, de García Márquez, de Rulfo para que se perceba o quanto esses realismos são veículos do amor desmedido, do sonho em forma de real, da liberdade e de sua busca no contexto político latino-americano, conforme a surrealidade os demarca.

É bem verdade que todas as conclusões a que a tese chega nesse capítulo não são consenso entre os estudiosos dos temas afeitos a ela, mas tampouco são absurdas ou disparatadas as ideias por mim formuladas no sentido da surrealidade dos realismos mágico e fantástico. Dessa forma e para evitar ficar a me repetir nas ideias, passo a seguir a tratar do terceiro realismo elencado no início do capítulo, o realismo delirante, de cariz preponderantemente argentino.

### 7.3

#### O realismo delirante que faltava

Costuma-se dizer na Argentina que o realismo delirante foi a forma que o escritor Alberto Laiseca encontrou para definir a sua literatura, que não cabia em outras já estabelecidas pela crítica. Se não era verdade no início, acabou por se tornar verdade por repetição. O próprio Laiseca dizia: “O meu é realismo delirante, nem delírio nem realidade. São as duas coisas juntas, porque o delírio potencializa

a realidade e a realidade potencializa o delírio”.<sup>30</sup> – tradução própria. Hernán Bergara, no prólogo do livro *¡Por favor, plagíenme!* não deixa dúvidas sobre a literatura de Alberto Laiseca e a criação do realismo delirante:

... são os próprios procedimentos da descrição, da criação de imagens, os que, ademais estão falando de sua própria poética. Em *En sueños he llorado* (2004), por exemplo, se descreve assim ao personagem de Serov: “A sua era uma loucura inteligentemente conduzida”, tensão de temos funcional ao conceito de realismo delirante que Laiseca funda, em suas declarações, para referir-se ao seu estilo. (LAISECA, 2013, 9) – tradução própria

Quem muito bem define esse realismo delirante de Alberto Laiseca, trazendo para a discussão traços de surrealidade é Ariel Luppino:

... realismo “delirante” aqui se deve entender como realismo desorientado, que perdeu contato com o real, desambientado, ainda que essa turbacão seja até o plano das hipóteses. Laiseca capta o núcleo delirante do poder e o desdobra até suas últimas consequências: essas possibilidades são as tramas de suas novelas. (LUPPINO, 2020, pos. 559-560) – tradução própria

Eu gosto de chamar o realismo delirante de teoria da corda bamba, porque no texto o real e o delírio estão sobre uma corda bamba, e a qualquer momento um deles ou os dois descem, ou caem, ao texto, seguem sua caminhada e voltam ao fio. Às vezes se misturam e às vezes cada um segue seu caminho ou pelo texto ou apenas pairando na corda bamba, até cair novamente. E assim acontecendo, conforme o próprio Laiseca diz, ambos se potencializam, acrescidos do elemento da surpresa, que pode e deve confundir o leitor. Esse real misturado do delírio é totalmente passível da influência da surrealidade, razão pela qual trato desse tema por aqui. Importante aduzir que o realismo delirante está também repleto de humor no sentido da surrealidade, bem como há também a presença da política entre o delírio e o real, opondo-se ao cartesianismo. Bastante divertidos são os exemplos que Laiseca nos dá para definir o realismo delirante, em reportagem do publicada no periódico “El clarín”, em 2011<sup>31</sup>. Para ele, o realismo delirante era como “aquele sujeito de terno e maleta no meio da desolação” – tradução própria, ou outra, como “três militares que dão ordens entre eles porque não tem um exército, nem balas, nem nada” – tradução própria. Bastante cheios de surrealidade esses exemplos.

Mas o realismo delirante não é somente a literatura de Alberto Laiseca. Por conta e risco acrescento também a literatura de Osvaldo Lamborghini e de Hector Libertella, para falar dos contemporâneos de Laiseca, bem como aparece fortemente na literatura latino-americana contemporânea, e cito como exemplo o argentino Ariel Luppino, o uruguaio Felipe Polleri e o mexicano Mário Bellatin.

Por falar em Osvaldo Lamborghini, cabe à sua literatura a introdução de outro tema caro à surrealidade e que não tinha aparecido no contexto latino-americano por mim analisado até agora, que é a questão do abjeto.

Historicamente o abjeto tem uma ligação muito forte com o surrealismo e a surrealidade, principalmente na literatura portuguesa, onde o abjecionismo ganhou

---

<sup>30</sup> Copiado de uma reportagem do periódico “La canción del país”, publicada em 2017 e acessada em 1º de setembro de 2024. URL: <https://www.lacanciondelpais.com.ar/notas/literatura/literatura/el-realismo-delirante-segun-laiseca.html>

<sup>31</sup> [https://www.clarin.com/rn/literatura/Alberto-Laiseca-Cuentos-completos\\_0\\_SyLN0j1aPXg.html](https://www.clarin.com/rn/literatura/Alberto-Laiseca-Cuentos-completos_0_SyLN0j1aPXg.html), acessado em 1º de setembro de 2024.

contornos de movimento autônomo, muito embora nunca tenha deixado de ser surrealista.

Cabe abrir um parêntese aqui, para falar muito brevemente sobre o abjeto em Portugal, muito porque é também uma das características laterais da surrealidade, e desta forma, parte integrante da argumentação central da tese.

O abjecionismo tem muito que ver com a busca pela recuperação da força psíquica. Estamos falando da mais portuguesa das características do surrealismo. Nascido de uma pergunta poética do surrealista Pedro Oom: “que pode fazer um homem desesperado quando o ar é um vômito e nós seres abjectos?” (MARTINS, 2016, 28), pergunta-resposta em diálogo com o final do “Erro Próprio” do também poeta surrealista António Maria Lisboa:

E esta posição de abjecção, de desespero irrisignável, leva-nos à única posição válida: - SOBREVIVER, mas Sobreviver LIVRES, pois não existe sobrevivência na escravatura, mas na não aceitação desta. “Ser Livre” é possuir-se a capacidade de lutar contra as forças que nos contrariam, é não colaborar com elas. (LISBOA, 2008, 36)

Dessa maneira, o abjecionismo encontrou campo fértil naquele Portugal da virada dos anos 40 para os anos 50 do século vinte entre os poetas do Grupo Dissidente, mais fortemente em A.M. Lisboa, Pedro Oom e Mário Cesariny. O abjecionismo vai muito bem descrito por António Cândido Franco: “... o abjecionismo, talvez ainda sem cristalizar na palavra, é apenas a consciência do que se abandona ou do que se troca, a parte de sombra que todo o voo extra-real carrega e pede” (FRANCO, 2012, 105).

Fechando o parêntese e voltando para a nossa América Latina, é Susana Rosano, no artigo “El arte como crueldade”, quem dá o tom do abjeto, mais próximo da escritura do realismo delirante, Lamborghini à proa:

A festa aqui se transformou numa *fiestonga de garchar*<sup>32</sup> que inscreve o escatológico em um mundo em que a alucinação parece instalar-se como o real. Então, o pesadelo em que se converte a vida cotidiana é escatológico, terrorista, paranoico. O pesadelo é abjeto, no sentido que dá a esse termo Julia Kristeva. Não é, portanto, a ausência de limpeza ou de saúde o que deixa a *fiestonga* abjeta, senão o fato de que perturbe em suas raízes uma identidade, um sistema, uma ordem. (...) E o pesadelo lamborghiniano é abjeto ademais no sentido daquilo que não respeita os limites, os lugares, as regras. A abjecção é imoral, tenebrosa, amiga de subterfúgios, turva. Um terror que dissimula, um ódio que sorri, uma paixão por um corpo quando o negocia em vez de abraçá-lo, um devedor que cansa, um amigo que nos crava um punhal pelas costas. (BRIZUELA e DABOVE, 2008, 211-212) – tradução própria

Notemos que dentro desse abjeto, estamos no mundo do onírico, o onírico em forma de pesadelo, mas ainda onírico, ainda fruto do inconsciente. É essa escuridão, essa sombra que toca e aproxima as noções de abjeto para os portugueses da década de 1950 e para os argentinos do fim dos anos 1960.

Diante dessa breve exposição do abjeto no realismo delirante, quero recontar uma história contada por Mario Cámara, logo na abertura de seu livro, *Restos épicos: a literatura e a arte na mudança de época* (CÁMARA, 2023, 11). Nos conta Mario que em 2004, ele e os colegas da revista Grumo decidiram traduzir para o português o conto “O menino proletário”, de Osvaldo Lamborghini, um

---

<sup>32</sup> Segundo o *Nuevo diccionario lunfardo* (1999), de José Gobello, “garcha” significa pênis, assim que arrisquei uma tradução aproximada: uma festança de foder.

conto bastante dentro daquele conceito de pesadelo lamborghiniiano citado acima (Em resumo, narra a história da tortura, da violação e do assassinato de um menino pobre por parte de uns meninos burgueses). Pois essa revista tinha como proposta ser uma espécie de ponte entre as literaturas brasileira e argentina. Ao ter a ideia de apresentar Lamborghini, até então inédito no Brasil, acreditavam ser uma grande sacada. Porém, ao participar de umas jornadas de literatura na PUC-Rio, resolveram disponibilizar aos participantes, cópia fotocopiada da referida tradução. Deixo a palavra com ele:

A resposta geral variou, para minha surpresa, entre o desdém e o repúdio. Ainda me lembro que uma amiga e colega brasileira me recriminou: “É necessário escrever isso?”. E a meu assombro inicial se somou minha dificuldade de explicar que, sim, era necessário, que havia sido; que observando a tradição argentina, via-se que o grupo de Boedo vitimizava demais os pobres, que o escritor Elías Castelnuovo era chorão demais, e que havia sido necessário para a literatura argentina, inverter essa tradição lacrimogênea. (CÁMARA, 2023, 11)

Restou óbvio que a diferença de perspectivas literárias entre os argentinos e os brasileiros causou esse ruído de comunicação, fazendo o realismo delirante de Lamborghini soar como uma espécie de canto da crueldade sem sentido. O que era feito para instalar um mal-estar no leitor, efetivamente instaurou, mas sem a compreensão por parte do leitor, elevou esse mal-estar literário a outro patamar, quase de ofensa.

Enfim, seja no humor e no antircartesianismo mais afeitos a Laiseca, seja no pesadelo e no abjeto de cariz lamborghiniiano, o que nos importa para a continuação da tese é a demonstração de que o realismo delirante, ao lado dos outros dois realismos latino-americanos por excelência, o mágico e o fantástico, são compostos por uma surrealidade que lhes transpira os poros literários. O que nos servirá para o capítulo que segue.

## 7.4

### América Latina: lugar de surrealidades

Acredito já haver demonstrado acima o quanto a América Latina foi um campo fértil para os surrealismos (mesmo que oculto ou envergonhado) e como ainda o é para a presença flutuante da surrealidade em sua literatura. E na transposição dessa literatura para a vida mesma, para os modos de existir. O poeta argentino Francisco Madariaga, “el jaguar surrealista”, coloca a questão em bons termos: “A grande tentativa de liberdade, amor, purificação e rebeldia do Surrealismo, seu grande salto ao amor (e por amor), deixaram sim muitas trilhas em mim. Fui um aliado leal do Surrealismo que, já o sabemos, na América se encontra em estado natural”. (MARTINS, 2001, 260) No meu entender, esse estado natural do surrealismo, conforme apregoa Madariaga, nada mais é que a surrealidade que permeia essa literatura, ou, como prefiro dizer: a surrealidade é o que resta, o que fica do surrealismo, tiradas as técnicas que lhe são peculiares e as questões vanguardistas.

Em entrevista concedida por André Breton durante sua estada no México, conforme nos noticia Stefan Baciú em sua excelente coletânea *Antologia de la poesia surrealista latinoamericana*, o poeta francês assim falou sobre o país: “Acima de tudo o que eu disse, o México tende a ser o lugar surrealista por excelência. Encontro o México surrealista em seu relevo, sua flora, no dinamismo que lhe confere a mescla de suas raças, assim como em suas aspirações mais altas”

(BACIU, 1974, 102). Tal manifestação, no meu entender, calha muito mais à minha ideia de surrealidade do que ao conceito de surrealismo, mais amarrado em regras e dogmas de escrita.

Ainda sobre a temporada mexicana de Breton, é bastante conhecida a resposta que Frida Kahlo teria dado a ele, após o poeta francês afirmar que Kahlo era uma artista surrealista. Disse a artista mexicana: “Eles acham que eu sou surrealista. Não sou. Eu nunca pintei sonhos. Eu pintei a minha própria realidade”<sup>33</sup>. Sem medo de atropelar as palavras de Frida Kahlo, tenho para mim que com isso ela ao mesmo tempo que negava ligar-se a um movimento estruturado, levava a sua arte para um outro lugar, o lugar da surrealidade que habitava a sua realidade.

Foi também a realidade da América Latina, no caso de Cuba, que se transformou em surrealidade na obra de Wilfredo Lam. E aqui corpos e natureza fazem a fusão surreal que Lam materializa em sua obra surrealista. Como bem percebe Michael Löwy:

*A afinidade eletiva* estabelecida entre Wilfredo Lam e o Surrealismo desenvolve-se então sobre o campo da relação mágica com a natureza e o corpo humano, ambos estreitamente ligados pela floresta tropical, selvagem e indomável e, sobretudo, extraordinariamente luxuriosa – nos dois sentidos da palavra, no que concerne à vegetação e aquele que remete à fornicção – que invade os quadros do pintor cubano. (LÖWY, 2020, 156)

De tal modo é impactante essa mistura, essa fusão do natural maravilhoso, da magia dos corpos erotizados amalgamados na mata e da pulsão do desejo sexual, que Michael Löwy arremata: “A extraordinária fascinação do universo singular e enigmático criado por Wilfredo Lam não é estranha, segundo os surrealistas, a esta fusão incandescente entre as pulsões inconscientes do desejo, os rituais mágicos antilhanos e o erotismo selvagem da floresta tropical” (LÖWY, 2020, 157). Insisto, tudo isso nada mais é que a surrealidade, o rastro da realidade incontível na razão, aquilo que resta. E no caso de Wilfredo Lam que aqui tratamos resta evidente a ligação com a literatura e o pensamento antilhano de Glissant e dos Césaire.

Evidentemente não é apenas o natural, o “real maravilhoso” geográfico, a condição climática etc., que fazem da América Latina um campo bastante fértil para o aparecimento das várias surrealidades. A condição mais arejada de terra nova, a condição de ex-colônia faz com que as possibilidades de escrita sejam mais abertas, menos tributárias dos postulados literários que vicejam com mais força na Europa. Não à toa, o poeta chileno Ludwig Weller pode diagnosticar:

Eu creio que o Surrealismo abriu portas, possibilitou o emprego de ferramentas que contemporaneamente tem grande importância para a arte e a poesia: a escritura automática, a exploração de sonhos, o emprego da psicanálise, o retraçar da realidade constituem uma possibilidade de libertação do indivíduo. No momento em que qualquer dessas formas de expressão converte-se em dogma, cristaliza-se e morre. Eu creio, por exemplo, que o Surrealismo é mais latente hoje em dia nas novas gerações de artistas e poetas latino-americanos do que nos jovens franceses, para quem o estudo do Surrealismo é um tema obrigatório, um estilo literário ou artístico. (MARTINS, 2001, 170-171)

---

<sup>33</sup> Lamentavelmente não encontrei uma fonte segura a confirmar esse diálogo, mas não poderia não o mencionar na tese. A única referência que encontrei foi num sítio eletrônico de citações, que dava como referência a Time Magazine, "Mexican Autobiography" (27 de abril de 1953). Consultado em 5 de setembro de 2024.

Fonte: <https://citacoes.in/citacoes/2029336-frida-kahlo-eles-pensaram-que-eu-era-uma-surrealista-mas-eu-n/>

Antes de encerrar esse breve subcapítulo, é obrigatório, no que toca à afeição da surrealidade com o território da América Latina, falar um pouco do movimento infrarrealista, um simulacro de surrealismo criado por esse grande prestidigitador literário que é Roberto Bolaño, ao lado de seu amigo e poeta Mário Santiago Papasquiari.

Interessante notar que desde o primeiro manifesto infrarrealista, os poetas que se colocavam sob o movimento poético surgido na Cidade do México, em 1975, subscreviam uma cópia de um texto de André Breton, escrito em 1922, antes, pois, do lançamento definitivo do movimento surrealista francês. “DÉJENLO TODO, NUEVAMENTE/LÁNCENSE A LOS CAMINOS” iniciava e encerrava com um grito o manifesto mexicano, um grito igual ao de Breton, em 1922: “Lachez tout; Partez sur les routes”. Graziela Speranza interpreta esse movimento similar nas primeiras palavras como uma espécie de adesão dos infras às teses e pensamentos de Breton, bem como num desejo de reedição desses postulados, concluindo assim:

“Lachez tout”, “Partez sur les routes”, havia escrito Breton em 1922, e o manifesto do grupo, que Bolaño redigiu em 1976 é um claro convite a reeditar o mandato bretoniano, desde o título, ‘Déjenlo todo, nuevamente’ – e a recuperar ‘as vanguardas descaracterizadas nos anos 60’”. (SPERANZA, 2012, 148-149) – tradução própria

Quando iniciei a pesquisa para essa tese eu estava, em linhas gerais, de acordo com essa conclusão da ensaísta argentina, muito embora sentisse que algo me incomodava, principalmente por ser Roberto Bolaño o principal personagem da trama infrarrealista. No decorrer da pesquisa e posteriormente da escrita, cheguei a uma outra conclusão.

No meu entender, essa cópia descarada que faz Bolaño de um texto de um autor canônico do surrealismo, está dentro daquele conceito do qual tratei mais acima, da cópia como transgressão do texto original, e remeto para lá os argumentos nesse sentido. Mais, ainda, Roberto Bolaño era um *trickster*, um exu literário. Nessa época e ao mesmo tempo, atacava a sisudez surrealista de Octavio Paz e, supostamente, repetia e manifestava desejo de seguir André Breton. Na minha percepção, e aqui eu localizo a raiz da surrealidade no escritor chileno/mexicano, muito ao contrário da percepção de Graziela Speranza, ao nominar o movimento de INFRarealista, virava o SURrealista Breton de cabeça para baixo, num muito bem pensado jogo de signos. Deixem tudo novamente, mas agora vamos sob<sup>34</sup> a textualidade realista, vamos subverter o real desde baixo. Algumas passagens do texto do manifesto penso corroborarem a minha conclusão. Seguem duas, que me parecem mais fortemente latino-americanas, mais ligadas à surrealidade:

E a boa cultura burguesa? E a academia e os incendiários? E as vanguardas e suas retaguardas? E certas concepções do amor, a bela paisagem, o Colt preciso e multinacional?

Como me disse Saint-Just em um sonho que tive faz tempo: Até as cabeças dos aristocratas nos podem servir de armas. (BOLAÑO, 2022, 360) – tradução própria  
A melhor pintura da América Latina é a que ainda se faz a níveis inconscientes, o jogo, a festa, o experimento que nos dá uma real visão do que somos e nos abre ao que podemos ser a melhor pintura da América Latina; é a que pintamos com verdes e vermelhos e azuis sobre nossos rostos, para nos reconhecermos na criação incessante da tribo. (BOLAÑO, 2022, 364) – tradução própria

---

<sup>34</sup> Lembremos que o movimento surrealista desembarcou, em português, no Brasil e em Portugal como “sobre-realismo”.

O outro poeta mais conhecido do infrarrealismo é Mário Santiago Papasquiari, feito personagem ao lado de Bolaño no romance *Os detetives selvagens*. Mas antes disso, na minha opinião, o infrarrealismo de Mário Santiago era mais bem definido, bem como a sua adesão a uma ideia de surrealidade que se parece com o que defendemos na tese. Sem falar que era também um poeta maior e mais talentoso que Bolaño. Interessante notar que a sua personalidade, ao contrário da do escritor chileno, era mais reservada e mais dedicada à escritura da poesia. Fazia da poesia mais que escrita um modo de vida. É de Mário Raul Guzmán, um pequeno retrato poético de Mário Papasquiari, conforme vai no prefácio da antologia de poemas chamada *Jeta de santo*:

Das vanguardas, ele desprende um signo vital, uma atitude de inconformidade apaixonada, e o potencializou sem intermitências, com a leitura literal do *dictum* de Rimbaud segundo o qual o poeta se faz vidente mediante um grande, imenso e arrazoado transtorno de todos os sentidos. (PAPASQUIARO, 2008, 16) – tradução própria

Pois veio de Papasquiari um segundo manifesto infrarrealista, bem mais enxuto e contido, bem mais cheio de surrealidade também. Assinado somente por ele, nesse manifesto vemos uma proposta de poética mais elaborada, respondendo à pergunta “o que propomos?”, já no seu início:

Não fazer da arte um ofício

Mostrar que tudo é arte e que todos podemos fazê-la

Ocupar-nos de coisas “insignificantes” / Sem valor

Institucional/ Jogar/ A arte deve ser ilimitada em quantidade,

Acessível a todos e se possível feita por todos. (PAPASQUIARO, 2016, 1-v<sup>35</sup>)

O manifesto segue nessa linha propositiva, intercala citações e homenagens, uma frase que considero emblemática de sua escritura: “a cultura não está nos livros nem nas pinturas nem nas estátuas. Está nos nervos/ na fluidez dos nervos” (PAPASQUIARO, 2016, 1-v) e traz uma interessante lista ao final, com nomes de “mundos ondas gente que interessam” ao poeta mexicano. Entre eles vemos: “Nicanor Parra, Lautréamont, Magritte, Chirico, Artaud, Vaché, Breton, Burroughs, Ginsburg, Kafka, Bakunin, John Cage, Judith Malina, Roberto Bolaño, José Revueltas e Claudia Sol (até em dias nublados) Claudia Sol” ...

Mesmo com toda essa agitação provocada na época, a poesia dos infras nunca foi muito levada a sério, entrando para uma espécie de anedotário poético da cidade. Talvez por isso, Roberto Bolaño tenha decidido encerrar essa experiência dentro do romance já referido acima, *Os detetives selvagens*. Obra de engenho sem dúvida, e de ácida autocrítica à sua poesia, mas injusta com a qualidade poética da produção de Mário Santiago, um poeta ainda a procura de um estudo sério sobre seus escritos.

Para mim, *Os detetives selvagens* é mais uma traquinagem de Bolaño, mais uma prestidigitação, onde ele faz troça do próprio papel vanguardista de poeta fracassado, ao lado do poeta amigo. Entendo que Bolaño escreve a partir de arquivos ficcionais próprios, e esse romance especificamente, ao lado do inacabado 2666, são os mais bem acabados produtos desses arquivos.

Roberto Bolaño é autobiográfico à maneira dele, se utilizando de rasuras e tramas e deixando lacunas dentro da própria literatura, num jogo de mostra-esconde, para realizar o fantástico, e/ou o surreal na sua literatura. As personagens de Arturo Belano e Ulises Lima (Bolaño e Papasquiari) são os detetives que vão

---

<sup>35</sup> A única edição que conheço desse outro manifesto foi publicado em forma de folheto acondicionado em um envelope pardo pela pequeníssima editora Rébus.

atrás da mítica poeta desaparecida Cesarea Tinejero, sumida nos anos 20 no auge de sua produção poética, numa trama rocambolesca, despida de autoindulgência. Entretanto, essa busca pode ser vista também como uma rasura para buscar na poesia latino-americana uma poesia não canônica, infrarrealista, real visceralista, surrealista, ou que nome seja da preferência dos detetives. Note-se que o infrarrealismo/real visceralismo têm relação de signo com o surrealismo, mas mais que isso, tem notória vocação para a surrealidade.

Já a caminho de concluir sobre esse assunto, gostaria de compartilhar opinião interessante do crítico Matías Ayala sobre toda essa maquinaria do romance. Para ele:

Hoje em dia é possível sustentar que o infrarrealismo deve sua existência ao real visceralismo (ou realismo visceral) de *Os detetives selvagens*, mais que à obra poética de Mario Santiago, Roberto Bolaño e seus demais integrantes. O infrarrealismo é mais literário que real, ou, melhor, voltou a ser real na medida em que foi ficcionalizado em *Os detetives selvagens*. (PATRIAU e SOLDÁN, 2013, 89-90) – tradução própria

Mais que isso, a potência desse romance é tão avassaladora que engoliu o poeta Mario Santiago e cuspiu Ulises Lima, fato que chega a causar bastante incômodo nos amigos mais íntimos de Papasquiario. Esse incômodo fica claro nesse trecho do já mencionado prefácio à sua antologia poética: “Ninguém encontrará nesse volume os poemas de Ulises Lima, senão que os que Mario Santiago Papasquiario subscreveu com sua vida e com sua morte. Ulises Lima fica na ficção, se é que a ela pertence”. (PAPASQUIARO, 2008, 17) – tradução própria

Por fim, eu poderia ainda, aqui, fazer uma compilação de trechos do romance onde Bolaño carrega nas tintas de uma surrealidade bem dentro do que propomos, mas não vejo necessidade. Basta fechar essa argumentação dizendo que toda essa movimentação de Roberto Bolaño, sua ligação com uma suposta vanguarda de araque, a produção posterior de um romance onde ele se ridiculariza, tudo isso somado à escritura de Papasquiario, aos manifestos, tudo está repleto de surrealidade, dessa surrealidade de que nos falou no início do capítulo o poeta de Entre Rios, Francisco Madariaga, “que na América se encontra em estado natural”.

Com isso tudo posso fechar essa ideia de que a América Latina é terra propícia para o aparecimento e desenvolvimento da surrealidade, seja ela de cunho geográfico, natural e perene, seja ela de cunho político/poético e circunstancial.

## ENFIM, AS HERMENÊUTICAS DO SUL

Finalmente, podemos entrar nas hermenêuticas do Sul, na minha ideia do que elas são e podem ser, entrar na ideia central da tese. Mas antes, e rapidamente gostaria de dizer o que elas não são, nem é minha intenção que sejam: um absoluto desprezar de todas as experiências anteriores nos campos abordados nessa tese, um não desprezar a contribuição teórica europeia, no que ela pode ser sorvida, absorvida, apropriada e recontada, conforme já se viu nas citações e fontes utilizadas até aqui no presente texto. Aproveito para trazer um pequeno excerto do pensamento filosófico do camaronês Marcien Towa, que se coaduna com o exposto acima:

Partindo dos textos europeus e da palavra europeia “filosofia” para evidenciar a noção de filosofia, tivemos o cuidado de advertir que a escolha desse ponto de partida não implicava em nenhum julgamento de valor sobre a filosofia europeia, que não significava nem adoção, nem rejeição da filosofia no sentido europeu do termo. Depois de ter mostrado a existência de uma filosofia na tradição cultural africana, devemos também, e com mais energia, especificar que esse reconhecimento não faz de nós, *isso facto*, adeptos da filosofia africana da qual mostramos a realidade. (TOWA, 2015, 51)

A partir dessa argumentação, que considero um desejo da pesquisa aqui em conclusão, é que pretendo sistematizar um pouco a minha ideia de hermenêuticas do Sul, sem excessos ou arroubos de filiação ou negação. Passemos a isso.

Importante acrescentar, antes, que a preocupação da sistematização, ou da busca por uma hermenêutica do Sul no contexto da América Latina, já tinha suas discussões na Argentina no meio da década de 70, pelo Centro de Estudos Latino-americanos. Em publicação dessa instituição, a professora Graciela Maturo, já postulava uma hermenêutica para a literatura do Continente. Denunciava a professora: “O último – e mais sutil – instrumento de dominação engendrado pela modernidade europeia no momento em que os povos do Terceiro Mundo enfrentam decididamente o seu poderio militar, econômico e tecnológico, é o cientificismo”. (MATURO, 1976, 15) – tradução própria

Para ela, esse cientificismo vinha embalado pelo neopositivismo que defendia uma interpretação meramente objetiva, cientificista da obra literária. E o antídoto que Graciela Maturo propunha era justamente um sistema hermenêutico latino-americano, baseado em:

uma superação do psicologismo e do histórico – que não supõe negação – e com a obtenção de um nível de consciência transcendental ou cósmico. Ele supõe, por sua vez, uma nova concepção do tempo e do espaço, a aceitação de categorias místicas ou alógicas, a incorporação de elementos “suprarreais” de que é portador o símbolo e a contínua superação do imediato dentro de uma tendência à síntese totalizadora. (MATURO, 1976, 17) – tradução própria

A proposição tinha um forte viés estruturalista, mas tratava, sim, de muitos dos aspectos dos quais tratei na tese, e muitos dos autores dos quais falei na tese.<sup>36</sup> Compreensão e busca do sentido formavam o núcleo hermenêutico desejado por

---

<sup>36</sup> Para mim foi uma surpresa enorme e um prazer imenso tomar conhecimento desse texto, já no final da minha pesquisa.

Graciela Maturo, mas que, ao que se saiba, miseravelmente nunca chegou a tomar vulto nos estudos literários latino-americanos.

Mas voltemos à nossa busca. O primeiro passo para essa sistematização das hermenêuticas do Sul é a definição do objeto. No nosso caso o objeto será o literário, em todas as suas formas: ficção, poesia, ensaio, texto acadêmico, oralidade etc. E será o literário porque a base desse sistema é literária, muito embora não exclusivamente literária. Também porque o objetivo final da tese é a literatura. Mas me parece evidente que com alguns ajustes, essa sistemática das hermenêuticas do Sul possa ser útil na exegese e interpretação de outras ciências humanas.

Definido o objeto, passemos às condições elementares da minha ideia para as hermenêuticas do Sul.

Primeiro, elas tratam da compreensão do objeto a partir de um arcabouço de surrealidade, sempre dentro do que já foi debatido no corpo da tese sobre o tema. Uma explicação importante é que nesse momento da tese não iremos ver surgir nada novo no que toca à base teórica já posta de antemão, mas apenas os seus usos e finalidades. Fechado o parêntese, continuemos. Melhor dizendo, a compreensão se dá no nível da surrealidade, não do objeto, mas da condição hermenêutica. Esse filtro de surrealidade pode ser composto pela identificação de uma ou mais das características descritas acima. Quanto mais características se puder utilizar, mais surrealidade o texto literário vai transparecer na interpretação. Os principais modos de compreender, via surrealidade, nas hermenêuticas do Sul são o uso da imagem poética surreal, a função imageante, o automatismo psíquico controlado, o antirracionalismo e a transformação da realidade, sempre dentro do que já foi falado antes sobre esses elementos. Os demais podem ser considerados periféricos, como o humor, o onírico, o amor, a liberdade, o anticolonialismo, mas se configuram, também, em importantes marcadores dessa compreensão. Conforme já visto antes, a surrealidade é, para mim, o que fica, o que resta do surrealismo. Nesse sentido, vale transcrever a lição de Carlos Felipe Moisés, em duas passagens do seu belo livro *O desconcerto do mundo*, que vai bem na mesma direção. A primeira:

O Surrealismo nos brindou, enfim, com a consciência do desconcerto indisfarçável e irreversível, não obstante os manuais de história literária, e da arte em geral, insistam em descrevê-lo como episódio datado e, portanto, encerrado, quem sabe para nos convencer de que, após o surto da estripulia surrealista, tudo teria retornado à ordem harmoniosa de antes. (MOISÉS, 2001, 22)

E a segunda: “Talvez não haja escapatória; o Surrealismo está ou parece estar presente em tudo o que nos rodeia, neste interregno entre um século que acaba e outro que começa. Ainda que Breton não tivesse emitido nenhum manifesto, ou proclamação, o quadro seria basicamente o mesmo” (MOISÉS, 2001, 335). Em ambas, basta fazer a leitura com o Maurice Blanchot já citado acima, “O surrealismo desapareceu? É que ele não está aqui ou ali: está em toda parte. É um fantasma, uma brilhante obsessão. Por sua vez, metamorfose merecida, tornou-se surreal”, e fica ainda mais claro o que se entende por surrealidade nessa tese, e, por conseguinte, o que se entende por compreensão pela via da surrealidade. A fim de fixar definitivamente essa perspectiva, voltamos com Julio Cortázar:

Toda novela contemporânea com alguma significância acusa a influência surrealista em um ou outro sentido; a irrupção da linguagem poética sem fim ornamental, os temas fronteiros, a aceitação submissa de um desborde de realidade no sonho, o “acaso”, a magia, a premonição, a presença do não-euclidiano que procura se manifestar ao apenas aprendermos a lhe abrir as portas, são

contaminações surrealistas dentro da maior ou menor continuidade tradicional da literatura. (CORTÁZAR, 2014, 101) – tradução própria

E o que seria essa contaminação surrealista senão o que resta, depois do surrealismo, no literário? A surrealidade, conforme preconizamos.

Outro ponto de suma importância nessa sistematização, ainda no grande campo da compreensão hermenêutica é a centralidade da imagem poética/literária na interpretação. Não existe possibilidade de compreensão fora da imagem repleta de surrealidade. Pode-se dizer que somente pela via da imagem é que a interpretação se dá, e é pela imagem que as hermenêuticas do Sul pretendem operar a experiência hermenêutica. A função imageante é que terá o protagonismo nesse processo hermenêutico, e é no caráter originário da imagem literária que se dá a base de interpretação na surrealidade. Poderíamos parafrasear Gadamer, torcendo-o: o ser que pode ser compreendido é a imagem poética/literária. É nesse campo que se jogam as hermenêuticas do Sul, nesse espaço de significado.

Temos aqui um ponto crucial para a sistematização da nossa hermenêutica, que é a questão dialógica, dialética; como e onde se dá o diálogo interpretativo. Em primeiro lugar é preciso afirmar que essa condição dialogante só pode se dar dentro do contexto do automatismo psíquico controlado, ou seja, com a devida e inafastável participação do superego no caminho do id. ao ego. Diálogo à maneira de um cadáver esquisito pode ser um começo. Mas, mais que isso, é desejável que esse diálogo provoque alguma forma de transfiguração da realidade, que permita ao intérprete surrealizar sobre o objeto de análise. Dessa forma, não existe compreensão sem uma primeira pergunta, que dará o tema, o mote interpretativo a depender da resposta do outro, num sistema aberto, em razão do automatismo, em que não se fala de completude ou de fechamento, mas de processo. A pergunta coloca o aberto e a resposta, dentro desse matiz indica um processo de compreensão. Sempre lembrando que estamos a tratar do diálogo do hermeneuta com o texto literário, razão suplementar se perceber a importância da surrealidade em todo esse caminho hermenêutico. Compreensão do objeto é a compreensão da primeira pergunta.

A condição delirante, dentro desse contexto de surrealidade exposto acima é também componente do processo interpretativo dentro do grande espectro das hermenêuticas do Sul. Aquela desorientação, aquela falta de ambiente adequado, aquele afastamento do real e do racional de que nos dava conta Ariel Luppino em citação acima. Talvez aqui esteja a porção mais antirracionalista da nossa sistematização. O dualismo cartesiano não tem morada nas hermenêuticas do Sul, mas sim o múltiplo do delírio, carregado de humor, de sonho e de angústia também. A detecção desses aspectos no nosso caminho hermenêutico é fundamental para que a ligação intérprete/objeto seja bem-sucedida dentro dessa relação processual. No posfácio da recente edição do livro *O congresso de literatura*, de César Aira, a professora Ieda Magri nos auxilia na compreensão desse ponto: “Aira reitera que o segredo é tomar algo da realidade e preenchê-lo de coisas delirantes, de modo que ninguém possa decifrar onde está o real e onde está o delírio” (AIRA, 2024, 156). Em resumo, a condição delirante é fundamental para, afastando-se do real e do racional, a interpretação poder dar-se a partir da surrealidade já previamente estabelecida, como uma espécie de tradição intrínseca e circular entre texto e hermeneuta.

Por falar na relação entre tradição, herança e hermenêutica, tema caro à hermenêutica filosófica de Gadamer (bem ou mal uma espécie de paradigma para essa sistematização) é de bom tom esclarecer que esse local de sistematização é

também um momento de apontar diferenças, marcar torções, revelar apropriações em relação à hermenêutica tradicional.

Um dos pontos que demonstram uma grande diferença entre as hermenêuticas do Sul e o sistema hermenêutico europeu é a presença de Exu como entidade arquetípica, em substituição ao Hermes do Norte, conforme bastante desenvolvido no início da tese. Lembrando sempre que o que é da natureza do arquétipo já é em si uma interpretação, o papel de Exu nessa sistematização é substancialmente diverso do papel que coube a Hermes. Enquanto o deus grego ficou como uma distante simbologia da hermenêutica, sendo praticamente irrelevante no desenvolvimento de suas teses, o arquétipo de Exu ganha importância na nossa ideia de hermenêutica, a partir do instante em que é reconhecido como processo, um processo marcado pela ancestralidade em oposição à tradição. Lembremos de Exu, ou Legbá, “... ele é mais forte do que todos os voduns e, sobretudo, mais matreiro. Ele bisbilhota todos os lugares, está a par de tudo”. (MAUPOIL, 2020, 97)

De tal sorte que essa intervenção arquetípica de Exu na sistemática das hermenêuticas do Sul vai permitir ao processo, ao caminho interpretativo, a modulação de resultados que poderiam vir a ser binários, mesmo com todos os cuidados interpretativos do que foi sistematizado acima. Para além de remeter aos argumentos anteriormente discorridos, cabe retrabalhar o que para mim é fulcral na posição de Exu no processo hermenêutico do Sul. Exu como processo é ele mesmo o caminho da mensagem, como poder transformador é o conteúdo da mensagem sob seu crivo, como função da estrutura é o que condiciona a mensagem e como elemento mágico, força encantatória é a inexorabilidade de destino diferente para a mensagem, o objeto, em resumo, arquetipicamente, nada pode ser interpretado fora de Exu. E aqui vemos a força motriz da surrealidade (processamento surreal da compreensão, transformação da realidade, e o elemento mágico), agindo na interpretação arquetípica que pode e deve se entrelaçar com a compreensão direta, na formação da estrutura da compreensão, sempre dentro dos parâmetros colocados na tese para a ideia de hermenêuticas do Sul.

Dentro do meu intento quando iniciei essa sistematização, creio ter abrangido todos os aspectos relevantes do que gostaria que fosse reconhecido como as hermenêuticas do Sul. Diante disso, arrisco aqui um arremedo, um simulacro de definição do que são essas nossas hermenêuticas do Sul, sem qualquer pretensão de fechar a porta, mas sim de escancará-la para outras e melhores contribuições.

Com esse simulacro de conceito, tenho que as hermenêuticas do Sul são a compreensão do objeto literário, através do crivo da surrealidade, com a prevalência da imagem literária sobre a linguagem e a conseqüente integração da função imageante, pela via dialógica aberta, utilizando-se do elemento não racional do automatismo psíquico controlado, numa perspectiva delirante de indefinição entre o real e o imaginário, tendo por arquétipo o processo exusíaco de caminho, conteúdo e condição, para transformação da realidade e com esteio no encanto e no mágico, dentro do contexto da interpretação. Aqui coloco um ponto final no que toca à teorização das hermenêuticas do Sul e da surrealidade, mesmo sabendo que ainda falta quase tudo.

## 9

### Um livro – A outra vida

Por fim, gostaria de encerrar essa tese com um pouco mais de literatura. Com esse intuito escolhi o livro *A outra vida*, do escritor argentino Ariel Luppino, recentemente lançado pela primeira vez no Brasil, em edição que saiu publicada pela editora Numa (LUPPINO, 2024).

Para essa breve análise, pretendo levar em conta os elementos e marcadores da surrealidade e das hermenêuticas do Sul desenvolvidos na tese.

Mas antes, gostaria de situar um pouco o papel de Ariel Luppino na nova literatura argentina. Com seis romances publicados, mais três livros de ensaios e algumas edições artesanais, Luppino pode ser considerado um autor prolífico. Para além de escrever livros, ele também participa de projetos literários itinerantes, e edita livros artesanais. *A outra vida* é seu quinto romance. Nos anteriores já havia feito troça com o colonialismo e a literatura de fronteira, já escreveu um violentíssimo romance “anti-saeriano”, para marcar a diferença com a conhecida tese de Juan José Saer, já criou uma língua baseado no espanhol-polaco falado por Wytold Gombrovich, já especulou sobre o mau uso da ciência, sempre de uma maneira que nos remete ao realismo delirante, principalmente de Alberto Laiseca, de quem ele é considerado uma espécie de continuador da obra, mas continuador no sentido de fazer uma literatura de qualidade semelhante e a partir do mesmo realismo delirante.

Mas voltemos ao livro; segundo Luiz Guilherme Fonseca, no prefácio da edição brasileira, este é “um livro composto por fragmentos, entre a biografia, a filosofia e a teoria literária, e que parece propor (...) uma ‘ontologia da escritura’”. (LUPPINO, 2024, 92) E é justamente nessa peculiaridade que reside o interesse em analisá-lo dentro das ideias desenvolvidas na tese.

A trama romanesca é simples, não por acaso. É um extenso monólogo de um dos personagens, o Monstro, que nasceu com uma cabeça enorme, foi enforcado no cordão umbilical e teve suas pernas quebradas para poder nascer efetivamente. Nesse monólogo ele interage com os outros personagens, a mãe, o irmão gêmeo, ou seu duplo, que nascera sem cabeça (o Decapitado) e o Sol Final, personagem enigmático que permeia a imaginação do Monstro. A partir dessa trama simples, Luppino aproveita para fragmentariamente desenvolver teses filosóficas e literárias, narrar biografias e experimentar. Desde o início uma pista do onírico nos é fornecida: “E o fogo me fazia sonhar, como um subterfúgio empírico...”. (LUPPINO, 2024, 5), mais adiante uma pista de transfiguração da realidade: “...minha vida é um conto que outros estão contando pra mim, como uma alucinação induzida...”. (LUPPINO, 2024, 5) e aos poucos vai se formando um ambiente de surrealidade. O realismo delirante aparece logo em seguida, quando o Monstro diz: “A única ficção em que podemos crer é a realidade. Isso que o Conde de Lautréamont chamava de O Grande Objeto Exterior” (LUPPINO, 2024, 7). Não cabe ficar empilhando citações para a nossa análise, essas já bastam para denunciar o clima jacente e o subjacente na ideia do romance. A compreensão pelo viés da surrealidade já está dada, a presença do onírico, da transfiguração da realidade e do humor negro está bem clara. A prevalência da imagem parece ser outra característica inafastável, uma vez que os personagens principais nada mais são que imagens literárias.

Importante dizer que esse romance se coloca na categoria dos romances híbridos, razão pela qual o extra trama também pode importar na análise. E importa quando o narrador coloca escritores de verdade na pele dos personagens, num jogo de dúvida bastante interessante. Marcelo Fox seria o Decapitado? Alberto Laiseca seria o Monstro? Ithacar Jalí seria o Sol Final?

Ariel Luppino aparece com essa “informação” após um longo miolo do romance, onde ele mistura elementos reais da vida dos três escritores citados, com a trama romanesca, conseguindo um efeito ainda maior de transfiguração da realidade. Nesse ponto, vale citar o professor Rafael Gutiérrez novamente:

Por definição não podemos recorrer a fontes externas à própria ficção para obter informações sobre personagens. “Essa pobreza do conhecimento da coisa”, seria a essência da ficção tal como definida por Blanchot (2011), o espaço do inverificável que marcaria a fronteira com os gêneros da chamada *non-fiction*. (GUTIÉRREZ, 2017, 45-46)

Mais adiante, num dos fragmentos ensaísticos do livro, Luppino nos fala sobre a existência da lógica do dentro e a da lógica do fora, “contudo não se pode compreender o dentro com a lógica do fora. Os problemas literários são, em sua maioria, problemas topológicos”. (LUPPINO, 2024, 39) Aqui ele nos apresenta com uma amostra de hermenêutica bastante peculiar. Tão peculiar que foi parar no enigmático “livro de portas” de Enrique Vila-Matas, *Montevideo*, um romance híbrido também, onde o autor investiga um caso através de um conto de Cortázar e um de Casares. Literatura!

Outra questão que chama a atenção e nos remete direto ao surrealismo, é a referência, no meu entender clara, entre os personagens do Decapitado e do Sol Final com a obra de Georges Bataille, não apenas pelos nomes, mas por todo o espectro que gira em torno dos dois personagens mais sombrios da trama. *Acéphale* e a teoria do ânus solar me parecem bastante presentes. E mesmo sendo referência triangular a um autor surrealista até certo ponto de sua vida, creio que nos ajude a entender a surrealidade que atravessa toda a trama, ao lado do delírio, numa tríplice corda bamba, para usar o termo que gosto de usar para me referir ao realismo delirante.

A “trama sem trama” segue de maneira híbrida, hiperbólica, circular a ser atravessada por comentários, miniensaios, opiniões que versam majoritariamente sobre a biografia dos três autores (personagens?) citados diretamente no livro, e sobre o literário em geral. O que nos coloca diante de um quase paradoxo aqui, o romance cujo objeto principal é o literário acaba por ser o objeto literário da nossa interpretação.

Luppino chega a dar mais pistas do que seja esse seu romance: “Os personagens são o que são materialmente e não uma metáfora ou uma alegoria nem uma representação. A escritura é o objeto da escritura. *A outra vida* não é um texto, mas um artefato verbal estranho. A escritura não é uma máquina de produzir literatura”. (LUPPINO, 2024, 82)

Em meu ponto de vista, esse “são o que são” confirma minha análise prévia. Os personagens são imagens, apenas imagens, imagens sem fio e que causam estranhamento durante todo o tempo do romance. E, duas linhas antes de terminar o livro, Luppino lança uma pergunta que creio possa ser respondida com a dialógica das hermenêuticas do Sul: “É possível haver um diálogo feito com perguntas e respostas?”. (LUPPINO, 2024, 89)

Eu respondo e aqui encerro: É possível, desde que um romance transbordante de surrealidade, como é esse *A outra vida*, com diálogos (cadáveres)

esquitos e passados no moedor do automatismo psíquico controlado pelo superego.

## CONCLUSÃO - CODA

Faz-se hora de encerrar esse trecho da caminhada, a tese está concluída, a pesquisa nem perto disso. Confesso que ao colocar o ponto final na tese me deu uma imensa sensação de vazio e uma forte angústia. O vazio não vinha da sensação de trabalho feito, missão cumprida, mas sim da percepção que mesmo depois de todo esse trabalho, todas essas horas de pesquisa e escrita, absolutamente nada havia mudado no mundo real. A pesquisa me pareceu ínfima, inútil, o que falta restou imenso, tão grande e tão vazio que a angústia precisou aflorar.

Assentadas as emoções, pude identificar três tipos de lacunas no texto final. As lacunas propositais, coisas que deixei de fora por entender não necessárias ao desenvolvimento da tese. E cito como exemplo o fato de não ter me referido à ideia de surrealidade exposta por Louis Aragon, principalmente em seus livros *uma vaga de sonhos* e *tratado do estilo*. E não tratei dessa ideia por entender que estava muito distante da ideia que busquei na tese, razão pela qual a introdução da visão de Aragon poderia causar confusão sem trazer nada de muito aproveitável para o debate. As lacunas por esquecimento, ou seja, temas que foram selecionados na pesquisa para serem tratados na tese, mas que, por esquecimento acabaram por não fazer parte do texto final. Como exemplo posso trazer o pouco desenvolvimento das críticas de Roberto Bolaño a Octavio Paz, principalmente no que toca à discussão do cânone em que, de maneira contraditória, o chileno ataca no poeta mexicano características que por fim acabaram por fincar pé em sua obra, mais até que na do poeta. Outra omissão por esquecimento foi não ter tratado na tese, das ideias sobre surrealidade trazidas pelo crítico português Antonio Cândido Franco, que poderiam iluminar, essas sim, o debate sobre a ideia de surrealidade desenvolvida por mim. As terceiras lacunas são as lacunas por desconhecimento, temas que infelizmente não chegaram a mim a tempo, e essas seguem por mim desconhecidas. Vejo que entre as muitas lacunas tratadas acima, e os erros, também muitos, alguma coisa foi feita. Bem ou mal consegui falar das hermenêuticas do Sul e da surrealidade com lógica e coerência, consegui ficar dentro do objeto da pesquisa, consegui uma certa desenvoltura na escrita, momentos melhores, momentos piores, enfim, uma tese.

Uma outra explicação necessária é referente à ordem em que aparecem os capítulos e assuntos tratados. Muito embora todos tenham sempre um fio de ligação na passagem de um capítulo a outro, a ideia geral é de que essa divisão em capítulos é um mero recurso formal para facilitar a leitura. E aí não sei se ficou suficientemente claro para o leitor que não há perda de entendimento, mas ganho em profundidade, quando trato, por exemplo, a questão da imagem na surrealidade e a importantíssima função imageante logo no início da tese, bem antes de tratar da surrealidade como um todo, inclusive das digressões históricas. A ideia era ir pontuando no texto e introduzindo, aos poucos, o meu desenvolvimento da surrealidade, entrelaçando com a ideia hermenêutica, tendo por entremeios as questões de fundo histórico.

Abrir o texto propriamente dito com a hermenêutica era fundamental para minha ideia de tese. Era necessário colocar o leitor logo em contato com a teoria mais dura da hermenêutica e seus postulados principais, pois só a partir daí é que poderia fazer a torção, só a partir das questões e aporias colocadas é que o incômodo poderia fazer efeito. Deixo para fazer a desejada torção do eixo hermenêutico ao final da tese, após trazer todos os elementos necessários e que somados permitiram esse movimento.

A passagem de Exu e pela surrealidade antilhana antes de chegar ao trato da surrealidade em si, e de suas questões primordiais na tese também foi um movimento em busca de maior amplitude, tendo como finalidade que o leitor, ao formar sua própria ideia a partir do texto dado, fosse buscar no início essas duas forças da pesquisa, para chegar só depois à ideia do surreal e da surrealidade na literatura latino-americana.

Gostaria, também, de pontuar o que eu considero como pontos positivos da tese, pontos com ineditismo suficiente para comporem uma tese de doutorado.

O desenvolvimento da ideia de função imageante para além do que introduz a professora Joana Matos Frias é um desses exemplos que me deixaram satisfeito com o produto tese.

Visualizar e compreender a figura arquetípica de Exu como processo na produção das hermenêuticas do Sul é também um ponto em que tive a oportunidade de encontrar apoio em um livro já bastante antigo e cuja ideia, que eu saiba, nunca se desenvolveu no sentido dado por mim. Também vi como ponto importante a distinção entre as duas figuras arquetípicas: Exu e Hermes e o papel delas nas hermenêuticas tradicional e do Sul.

Entremear os pensamentos de Glissant, Aimé e Suzanne Césaire, visando produzir uma ideia de surrealidade antilhana com utilidade para toda a tese também posso considerar algo novo, com frescor, ainda que não absolutamente inédito.

A aproximação feita na tese entre o realismo mágico, o realismo fantástico, o realismo delirante e a noção de surrealidade, em que também vejo bastante ineditismo a justificar a sua presença numa tese, me veio a partir de uma pergunta, após uma fala em um Congresso da Abralic, onde um professor me indagou da razão de não se reconhecer como surrealismo essa parte da produção literária da América Latina. Na hora não soube responder, mas através dessa e de outras indagações que me fiz, acabei por formatar a ideia que deu na conclusão apresentada na tese. É surrealismo latino-americano, ou melhor, é surrealidade. Movimento similar aconteceu na Espanha após a Guerra Civil, os autores considerados surrealistas também negavam esse adjetivo, muito embora os estudos posteriores tenham alocado uma boa produção poética surrealista na Espanha nessa época.

Um movimento bastante difícil de ser feito na tese e que gostaria de destacar aqui foi a tentativa de esboçar uma ideia de conceito, de definição para as hermenêuticas do Sul. Acabei optando por extrapolar, pela via da espoliação, o conceito de Gadamer, reescrevendo e adaptando alguns micropontos, para os elementos da tese que eram e são formadores dessa ideia.

Por fim, para encerrar, gostaria de acrescentar que toda a ordenação da tese, todos os capítulos foram pensados e remontados depois de escritos para que a tese tivesse esse formato, sempre com a intenção de ganhar potência na comunicação do objeto pesquisado. Espero ter atingido o meu objetivo. Eis aqui, mais uma tese no mundo acadêmico. Uma tese que não vai mudar o mundo acadêmico, que não vai, muito provavelmente, sequer ser lida fora do ambiente da minha defesa e de algumas pessoas mais próximas, mas uma tese que trouxe algo novo, que pode ser percebido por algum eventual leitor que distraído ou por engano esbarre nesses escritos.

O percurso foi bem árduo, difícil, pouca bolsa para muito aluno, uma pandemia que nos pegou ainda nos dias iniciais do Doutorado e durou mais de dois anos de reclusão, prisão domiciliar. Aulas se arrastando pelo vídeo do computador ou do telefone, muito medo antes da vacina, muita ansiedade depois dela, um

período que enfim terminou, mas deixou sua marca, creio que em todos os meus colegas da turma que iniciou o doutoramento no ano de 2020, no PPGLCC da PUC-Rio. Por fim, num intervalo de seis meses perdi pai e mãe no ano passado, outra paulada da vida. Mas segui, pesquisei, escrevi e o produto está aqui, terminado no que lhe cabia. Espero que valha a leitura.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADES, Dawn, EDER, Rita e SPERANZA, Graciela (orgs.). **Surrealism in Latin America**: vivísimo muerto. Los Angeles: Getty Publications, 2012.

AGOSTINI, Camila. As Artes da Ngoma no Brasil: o jongo/caxambú e as comunidades escravas no sudeste oitocentista, in. Anais do **I Seminário de Pós-Graduandos do CEO/PRONEX, 2007**.

AIRA, César. **O congresso de literatura**. Tradução Joca Wolff e Paloma Vidal. São Paulo: Fósforo, 2024.

AMIN, Samir. **Eurocentrismo**: crítica de uma ideologia. Tradução Ana Barradas. São Paulo: Lavrapalavra, 2021.

APEL, Karl Otto. **Estudios éticos**. Traducción Carlos de Santiago. México-DF: Fontamara, 2004.

ARTAUD, Antonin. **Textos surrealistas**. Tradução Olivier Dravet Xavier. Belo Horizonte: Moinhos, 2020.

BACHELARD, Gaston. **O ar e os sonhos**: ensaio sobre a imaginação do movimento. Tradução Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BACIU, Stefan. **Antología de la poesía surrealista latinoamericana**. México D.F.: Joaquín Moritz, 1974.

BAKHTIN, Mikhail. **Notas sobre literatura, cultura e ciências humanas**. Tradução Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2017.

BARCELLOS, Gustavo. **Mitologias arquetípicas**. Petrópolis: Vozes, 2019.

BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal**: do ano mil à colonização da América. Tradução Caesar Souza. Petrópolis: Editora Vozes, 2023.

BENJAMIN, Walter. **Ensaio sobre literatura**. Tradução João Barrento. Porto: Porto Editora, 2016.

BIOY CASARES, Adolfo, BORGES, Jorge Luis e OCAMPO, Silvina. **Antologia da literatura fantástica**. Tradução Josely Vianna Baptista. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

BITTENCOURT, Andre, BOTELHO, André e HOELZ, Maurício. **A sociedade dos textos**. Belo Horizonte: Relicário, 2022.

BLANCHOT, Maurice. **A parte do fogo**. Tradução Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

BOLAÑO, Roberto. **A la intemperie**. Buenos Aires: Alfaguara, 2022.  
\_\_\_\_\_. **Os detetives selvagens**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. Vol. II. 23ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

BRETON, André e ÉLUARD, Paul. **Dicionário abreviado do Surrealismo**. Tradução Diogo Cardoso. São Paulo: 100 cabeças, 2024.

BRETON, André. **Manifestos do surrealismo**. Tradução Pedro Tamen. Lisboa: Moraes Editores, 1969.

BRIZUELA, Natalia e DABOVE, Pablo Duarte (orgs.). **Y todo el resto es literatura: ensayos sobre Osvaldo Lamborghini**. Buenos Aires: Interzona Editora, 2008.

BUZON, Frédéric e KAMBOUCHNER, Denis. **Vocabulário de Descartes**. Tradução Cláudia Berliner. São Paulo: WMF Editora Martins Fontes, 2010.

CABRERA, Lydia. **A mata**. Tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Edusp, 2012.

CÂMARA, Mario. **Restos épicos: a literatura e a arte na mudança de época**. Tradução Paloma Vidal. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2023.

CAMINHA, Pero Vaz de. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil**. 2ª ed. Tradução Procópio Abreu e Rogério Athayde. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

CARPENTIER, Alejo. **O reino deste mundo**. Tradução Marcelo Tápia. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

CÉSAIRE, Aimée. **Diário de um retorno ao país natal**. Tradução Lilian Pestre de Almeida. São Paulo: EDUSP, 2012.

\_\_\_\_\_. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução Cláudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020.

\_\_\_\_\_. **eu, laminária**. Tradução Lilian Pestre de Almeida. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2022.

CÉSAIRE, Suzanne. **A grande camuflagem: escritos de dissidência (1941-1945)**. Tradução Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2021.

\_\_\_\_\_. **The great camouflage: writings of dissent (1941-1945)**. Tradução Keith L. Walker. Middletown: Wesleyan University Press, 2012.

CESARINY, Mário. **A intervenção surrealista**. Lisboa: Assírio & Alvim, 1997.

\_\_\_\_\_ (org.). **Surrealismo/Abjecionismo**. ed. II. Lisboa: Editorial Minotauro, 1963.

\_\_\_\_\_. **Textos de afirmação e de combate do movimento surrealista mundial**. Lisboa/Vila Nova de Famalicão: Documenta/Fundação Cupertino de Miranda, 2021.

CHAMAYOU, Grégoire. **As caças ao homem**: história e filosofia do poder cinético. Tradução Manuel de Freitas. Lisboa: Antígona, 2023.

CHAMOISEAU, Patrick. Césaire, Perse, **Glissant**: les liaisons magnétiques. Paris: Éditions Philippe Rey, 2013.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil**: mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2000.

CHIAMPI, Irlemar. **O realismo maravilhoso**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**. Tradução Patrícia Farias. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2008.

COLOMBO, Cristóvão. **Diários da descoberta da América**. Tradução Milton Person. Porto Alegre: L&PM, 2013.

CORDIVIOLO, Alfredo et. al. (orgs.). **Temas para uma história da literatura Hispano-Americana: Inflexões da narração e Variações do deslocamento**. Vol. 1. Porto Alegre: Letra 1, 2022.

CORREIA, Natália. **O surrealismo na poesia portuguesa**. Sintra: Publicações Europa-América, 1973.

CORTÁZAR, Julio. **Obra crítica 1** (Teoría del túnel – notas para una ubicación del surrealismo y el existencialismo). Buenos Aires: Alfaguara, 2014.

COSTA, Júlia Morena. **O projeto literário de Roberto Bolaño**: a estética do fracasso. Salvador: Ed. UFBA, 2023.

COUTINHO, Alexandre Montauray Baptista. Colonialidade e assimetria nos contextos sul-americanos da língua portuguesa. in. **Revista Alea**, vol. 22/1. Rio de Janeiro, 2020, pp. 47-58. Consultada em dezembro de 2023.

CRESCENZI, Flavio. **Leer al surrealismo**. Buenos Aires: Quadrata, 2013.

CUNHA, Eneida Leal (org.). **Leituras críticas de Silviano Santiago**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinacax utxiwa**: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores. Tradução Ana Luiza Braga e Lior Zisman Zalis. São Paulo: n-1, 2021.

DE LAS CASAS, Bartolomé. **O paraíso destruído**: brevíssima relação da destruição das Índias Ocidentais. Tradução Heraldo Barbuy. Porto Alegre: L&PM, 2021.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução M. Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

DIAS, Souza. **As 4 idades da filosofia e outros textos**. Lisboa: Documenta, 2023.

DUROZOI, Gerard e LECHERBONNIER Bernard. **O surrealismo**: teorias, temas, técnicas. Tradução Eugénia Maria Madeira Aguiar e Silva. Coimbra: Livraria Almedina, 1976.

DUSSEL, Enrique. **El primer debate filosófico de la modernidad**. Buenos Aires: Clacso, 2020.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da libertação**: crítica à ideologia da exclusão. Tradução Georges I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da libertação na América Latina**. Tradução Luiz João Gaio. Piracicaba: Editora Unimep; São Paulo: Edições Loyola, [s.d.].

EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura**: uma introdução. 7ª ed. Tradução Waltensir Dutra. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

EIRAS, Pedro, FRIAS, Joana Matos e MARTELO, Rosa Maria (orgs.). **Ofício Múltiplo**: poetas em outras artes. Porto: Edições Afrontamento, 2017.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

FERNANDES, Florestan. **A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios**. São Paulo: Editora Global, 2009.

FLORES, Guilherme Gontijo e CAPILÉ, André. **Tradução-Exu**: ensaio de tempestade a caminho. Belo Horizonte: Relicário, 2022.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. **Vozes afro-americanas**: a alteridade em suas várias faces. in. Revista de estudos de literatura. Belo Horizonte, v. 4, p. 97-110, out. 96. Consultada em julho de 2022.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. Tradução António Ramos Rosa. Lisboa: Edições 70, 2014.

FRANCO, António Cândido. **Notas para a compreensão do surrealismo em Portugal**. [s.l.]: Editora Licorne, 2012.

FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. Tradução Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM editores, 2017.

\_\_\_\_\_. **O chiste e sua relação com o inconsciente** (obras completas vol. 7). Tradução Fernando Costa Mattos e Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

FRIAS, Joana Matos. **O murmúrio das imagens I: Poéticas da evidência**. Porto: Edições Afrontamento, [2019].

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Tradução Flávio Paulo Meurer. 15ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. **Verdade e Método II: complementos e índice**. Tradução Enio Paulo Giachini. 6ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

GLISSANT, Édouard. **O pensamento do tremor**. Tradução Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: UFJF, 2014.

\_\_\_\_\_. **Poética da relação**. Tradução Marcela Vieira e Eduardo Jorge de Oliveira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

\_\_\_\_\_. **Soleil de la conscience**. Paris: Gallimard, 1997.

GOBELLO, José. **Nuevo diccionario lunfardo**. Buenos Aires: Corregidor, 1999.

GRONDIN, Marcelo e VIEZZER, Moema (orgs.). **Abya Yala! Genocídio, resistência e sobrevivência dos povos originários das Américas**. Rio de Janeiro: Bambual Editora, 2021.

GRÜNEWALD, José Lino. **O grau zero do escrever**. São Paulo/Rio de Janeiro: Perspectiva/Fundação Biblioteca Nacional, 2002.

GUTIÉRREZ, Rafael. **Formas híbridas**. Rio de Janeiro: Editora Circuito, 2017.

\_\_\_\_\_. **Raros e excêntricos literários**. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2024.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. **A origem da obra de arte**. Tradução Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 2019.

HOBSBAWN, Eric J. **A era das revoluções**. Tradução Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. Tradução Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

JAPIASSÚ, Hilton e MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, ed. digital, 2011.

JODOROWSKY, Alejandro e COSTA, Marianne. **La vía del tarot**. Tradução Anne-Hélène Suárez Girard. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2005.

JOSEF, Bella. **A máscara e o enigma: a modernidade da representação à transgressão**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2006.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. **10 lições sobre Gadamer**. Petrópolis: Vozes, 2017.

KELLEY, Robin D. G. **Freedom dreams: the black radical imagination**. Boston: Beacon Press, kindle edition, s.d.

KELLEY, Robin D. G. e ROSEMONT, Franklin. **Black, brown and beige: surrealist writings from Africa and the diáspora**. Austin: University of Texas Press, 2009.

KIFFER, Ana e FERNANDES, Maria Patrício. **Distopia, angústia de aniquilamento e a radical poética das relações**. in. Gragoatá, Niterói, v.26, n.54, p. 766-794, 2021. <https://doi.org/10.22409/gragoata.v26i55.47368>

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras. 2020.

LAISECA, Alberto. **Por favor, ¡Plágienme!**. Buenos Aires: Eudeba, 2013.

LEBRUN, Jean-Pierre. **Um mundo sem limite** (ensaio para uma clínica psicanalítica do social). Tradução Sandra Regina Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. **A conquista da América Latina vista pelos indígenas: relatos astecas, maias e incas**. Petrópolis: Editora Vozes, 2023.

LISBOA, António Maria. **Poesia**. Lisboa: Assírio & Alvin, 2008.

LLOSA, Mario Vargas e MÁRQUEZ, Gabriel García. **Duas solidões: um diálogo sobre o romance na América Latina**. Tradução Eric Nepomuceno. Rio de Janeiro: Record, 2022.

LODY, Raul. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF, 2021.

LÖWY, Michael. **A estrela da manhã: surrealismo e marxismo**. Tradução Eliana Aguiar. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

\_\_\_\_\_. **O cometa incandescente: romantismo, surrealismo, subversão**. Tradução Diogo Cardoso e Elvio Fernandes. São Paulo: 100/cabeças, 2020.

LUDMER, Josefina. **Aqui América Latina: uma especulação**. Tradução Romulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

LUPPINO, Ariel. **A outra vida**. Tradução Joca Reiners Terron. Rio de Janeiro: Numa, 2024.

\_\_\_\_\_. **La risa**. Buenos Aires/La Plata: Edição artesanal. Cópia eletrônica, 2020.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Por um socialismo indo-americano**: ensaios escolhidos. Tradução Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: Expressão Popular: 2023.

MARTELO, Rosa Maria. **O cinema da poesia**. 2ª ed. Lisboa: Documenta, 2016.

MARTINS, Fernando Cabral. **Mário Cesariny e o Virgem Negra**. Lisboa: Documenta, 2016.

MARTINS, Floriano. **O começo da busca**: o surrealismo na poesia da América Latina. São Paulo: Escrituras, 2001.

MATURO, Graciela (org.). **Hacia una crítica literaria latinoamericana**. Buenos Aires: Fernando Garcia Cambeiro, 1976.

MAUPOIL, Bernard. **A adivinhação na antiga costa dos escravos**. Tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Edusp, 2020.

MESURE, Sylvie e SAVIDAN, Patrick. **Le dictionnaire des sciences humaines**. Paris: Puf, 2006.

MEYER, Arno J. **A força da tradição** (a persistência do antigo regime). Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

MILANEZ, Felipe e SANTOS, Fabrício Lyrio. **Guerras da conquista**. Rio de Janeiro: HarperCollins, 2021.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. **Candomblé**: desvendando identidades. São Paulo: EMW editores, 1987.

MOISÉS, Carlos Felipe. **O desconcerto do mundo**: do renascimento ao surrealismo. São Paulo: Escrituras Editora, 2001.

MUMFORD, Lewis. **As transformações do homem**. Tradução Fernanda Barão e Isabel Fernandes. Lisboa: Antígona, 2021.

OLIVEIRA, Renato Carvalho de. **Gadamer e Dussel**: da hermenêutica do diálogo impessoal ao diálogo que liberta o rosto da máscara colonial. in. Revista Ideação. Janeiro/Junho de 2020.

PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Tradução Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2015.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé**: história e ritual da nação Jeji na Bahia. 3ª ed. rev. e ampl. Campinas: Editora Unicamp, 2018.

PAPASQUIARO, Mario Santiago. **Jeta de santo**: antología poética 1974-1997. Madrid: FCE España, 2008.

\_\_\_\_\_. **Manifesto infrarrealista**. Tradução Khadija de Paula e Thaís Medeiros. [s.l.]: Editora Rébus, 2016.

PATRIAU, Gustavo Faverón e SOLDÁN, Eduardo Paz. **Bolaño salvaje** (orgs.). 2ª ed. Barcelona: Editorial Candaya, 2013.

PAZ, Octavio. **A busca do presente e outros ensaios**. Tradução Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2017.

\_\_\_\_\_. **La búsqueda del comienzo** (escritos sobre el surrealismo). 2ª ed. Madri: Editorial Fundamento, 1980.

\_\_\_\_\_. **O arco e a lira**. Tradução Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

PELLEGRINI, Aldo. **Antología de la poesía surrealista**. 3ª ed. Buenos Aires: Argonauta, 2012.

PEREIRA, Edmilson de Almeida. **Entre Orfe(x)u e exunouveau**: análise de uma estética de base afrodiáspórica na literatura brasileira. São Paulo: Fósforo, 2022.

PIGNA, Felipe. **Los mitos de la historia argentina**: la construcción de un pasado como justificación del presente. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 2004.

QUIJANO, Anibal. **Ensayos em torno a la colonialidad del poder**. Buenos Aires: Del Signo, 2019.

RIBEIRO, Darcy. **América Latina**: a pátria grande. Rio de Janeiro: Guanabara Dois, 1986.

RIBEIRO JR, Wilson Alves (org.). **Hinos homéricos**. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

RICOEUR, Paul. **Escritos e conferências 2** – hermenêutica. Tradução Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

\_\_\_\_\_. **Hermenêutica e ideologias**. Tradução Hilton Japiassu. 3ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. **Teoria da interpretação**: o discurso e o excesso de significação. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2019.

ROAS, David (org.). **Teorías de lo fantástico**. Madri: Arco/Libros, 2001.

ROUANET, Sérgio Paulo. **A razão cativa**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

RUBBO, Deni Alfaro. **O labirinto periférico**: aventuras de Mariátegui na América Latina. São Paulo: Autonomia Literária. 2021.

SANTIAGO, Silviano. **Trinta e cinco ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

\_\_\_\_\_. **Uma Literatura nos Trópicos**. 1ª ed. Recife: Cepe, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do sul**. 2ª ed. Coimbra: Almedina, 2018.

SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**. Tradução Fábio Ribeiro, 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

SCHOLLHAMMER, Karl Erik. **Além do visível: o olhar da literatura**. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2007.

SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda**. Tradução Danú Gontijo e Danielli Jatobá. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SEIXAS, Artur do Cruzeiro. **Obra poética, vol. 1**. Vila Nova de Famalicão: Quasi Edições, 2002.

SERRA, Ordep. **Hino Homérico IV: A Hermes**. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

SILVA, Wagner Gonçalves da. **Exu: um Deus Afro-atlântico no Brasil**. São Paulo: Edusp, 2022.

SIMAS, Luiz Antonio e RUFINO, Luiz. **A ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SOUKAÏ, Caroline. Saint-John Perse, Aime Césaire, Édouard glissant - **Ile, exil, asile: creation et legs fundamental**. Communication lors du colloque international Saint-John Perse, Aimé Césaire, Édouard Glissant : Regards croisés. 19-21 septembre 2012.

SPERANZA, Graciela. **Atlas portátil de América Latina: arte y ficciones errantes**. Barcelona: Anagrama, 2015.

STRECK, Lenio Luiz. **Dicionário de hermenêutica**. 2ª ed. Belo Horizonte: Casa do Direito, 2020.

\_\_\_\_\_. **Verdade e consenso**. 6ª ed. São Paulo: Saraiva, 2017.

TANSI, Sony Labou. **Tinta, suor, saliva e sangue: textos críticos**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2023.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. 5ª ed. São Paulo: Edições WMF Martins Fontes, 2019.

TOWA, Marcien. **A ideia de uma filosofia negro-africana**. Tradução Roberto Jardim da Silva. Belo Horizonte: Nandyala; Curitiba: NEAB-UFPR, 2015.

WARAT, Luís Alberto. **Manifesto do surrealismo jurídico**. São Paulo: Editora Acadêmica, 1988.

WINOCK, Michael. **O século dos intelectuais**. Tradução de Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.