

Ana Cristina de Rezende Chiara  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ



**Résumé:** Dans ce travail j'examine les croisements entre le concept de ligne de fuite, de Gilles Deleuze, et le concept d'anthropophagie, d'Oswald de Andrade, dans l'oeuvre de Silviano Santiago, à partir de la figuration du Noir, en perspective comparée. Depuis les années soixante-dix, on voit l'impact de la philosophie post-structuraliste sur la critique littéraire brésilienne. Il est question ici d'exercer ce mouvement dans une voie à double sens, selon la pensée de Silviano Santiago, lorsque celui-ci crée une réversion des implications réciproques des concepts, en les disloquant vers une autre géographie, car à la fin du vingtième siècle l'anthropophagie, concept typiquement brésilien, a reçu l'apport des figures post-structuralistes du renversement (Gilles Deleuze), du décentrement et de la déconstruction (Jacques Derrida).

**Mots-clés:** nègre, ligne de fuite, Anthropophagie, corps, joie.

**Resumo:** Neste texto, examino cruzamentos do conceito de linha de fuga, de Gilles Deleuze, com o da antropofagia, de Oswald de Andrade, nos textos de crítica e de ficção de Silviano Santiago, acerca da figura do negro, em perspectiva comparada, deslocadora e antropofágica. Desde os anos 70, percebe-se o notável impacto da filosofia pós-estruturalista na crítica literária no Brasil. Interessa exercitar esse movimento em via de mão dupla, pensando com Silviano Santiago, quando cria uma reversão das mútuas implicações dos conceitos, numa e noutra geografia, pois, no final do século vinte, a antropofagia, conceito tipicamente brasileiro, recebeu a contribuição das figuras pós-estruturalistas do renversement (Gilles Deleuze), do décentrement e da déconstruction (Jacques Derrida).

**Palavras chave:** Negro, linha de fuga, Antropofagia, corpo, alegria.

**Abstract:** In this work, I examine a crossing between Gilles Deleuze's concept of lines of escape, and Oswald de Andrade's anthropophagy, in Silviano Santiago's critique and fictional work about Black figures, in a comparative, dislocating and anthropophagic perspective. Since the 70s, the impact of post-structuralist philosophy on Brazilian literary criticism has been noticeable. It is interesting to exercise this movement in a two-way path, thinking with Silviano Santiago, when he reverts the mutual implications of the concepts, about one or the other geography, because anthropophagy, typical Brazilian concept, wins the contribution of new post-structuralism theories

*as renversement (Gilles Deleuze), décentrement and déconstruction (Jacques Derrida).*

**Keywords :** *black, line of escape, anthropophagy, body, joy*

Ele, Derrida, se pergunta se não se está sempre na língua do outro. Eu me pergunto como estar na língua do outro? Eu pergunto sobre a língua como potência, sobre a língua como alteridade radical que me põe violentamente de pé e em guarda, desafio que parece sempre querer me expulsar dela, mas que, ao mesmo tempo, seduz com o sentimento de pertencer a algo além de mim mesma. A língua como o outro /a outra, a outriedade de mim, pela qual me movo, por onde me movo, me comovo...*moving on*. Salto sem proteção.

Ela, aquela de Machado de Assis, elegante e irônica, ultrajante e recatada, aquela de Carolina de Jesus, desafiadora e larapia, reluzente e rude, produz-se além de mim, além de nós, além do horizonte da improvável identidade, da ideologia de Nação, produz-se no sentimento íntimo, como disse Machado de Assis (1959), na comoção lírica de Mário de Andrade no poema Inspiração (Andrade, 1972:32), produz-se roçando a língua de Luis de Camões, segundo Caetano Veloso (1984). Esta língua escapa à dominação do monolinguismo que, segundo Derrida busca reduzir tudo à hegemonia do homogêneo (Derrida, 2001: 56), neste caso, à hegemonia da Instituição Língua Portuguesa, e escapa por pequenas rebeliões, gestos que buscam reinventá-la. O que aqui estou evocando é a língua literária, a língua da poesia: derrisão e dispêndio, resistência e responsabilidade política.

Ele, Derrida, se pergunta “O que é este estar em casa na língua em direção ao qual não cessaremos de voltar?” (Derrida, 2001:30) E eu estico a minha língua como ponte entre mim e o desejo de estar nesta língua outra, Língua do outro. A minha língua incha, língua lixa, deixa-se escorregar nos detritos de um multiculturalismo de fachada. Arrasto com minha língua detritos de palavras, balbucios, restos, a língua cansada da comunicação, do senso comum, das palavras de ordem, do desmazelo do uso. Minha língua quer dizer alguma coisa. Quer se desengastar, quer destramelar, quer ser aquela que “transporta tudo, este mar, e dos dois lados, enrola-se, arrasta e enriquece-se com tudo, volta a trazer, restitui, destitui e incha ainda com tudo o que extorque” (Derrida, 2001:30). Preciso não tropeçar em palavras, preciso comer a ponta destes dedos que digitam talvez irresponsavelmente apressados, fazendo saltos conceituais, preciso comer metade da minha língua, deixar que cresça uma outra metade sem proibições, sem salvaguardas, preciso dizer os nomes preto, negro, crioulo, sem temer represálias à incorreção política do comportamento. Quero interiorizar do preto a sua cor, sua pretidão, negrura, negridão, sua luminosa escuridão.

Preciso trocar de filósofos franceses, trocar um magrebino por um outro. Agora troco Derrida por Deleuze em fuga, para falar de antropofagia, para falar de literatura e antropofagia, para falar da língua como linha de fuga, falar de pretos, da língua de pretos, para falar da alegria como prova dos nove

pretinhos, beijar suas bocas, provar suas línguas, comê-los, devorá-los, para estar neles, com eles, ultrapassar o meu monolinguismo, numa espécie de antropofagia interracial, intercultural. O que eu quero é o impulso do corpo, o salto triplo carpado, o giro no ar, a mão que arrebenta no toque do surdo, da soltura dos quadris, a higidez da pele, da carne, a elegância do porte, das roupas, os santos orixás, a religião da magia, o sol, o sol, o sol dos seres solares. Se desorganizo para isso as relações de poder, os discursos da exclusão, da culpa e do sofrimento, é para atingir o devir negro, preto, crioulo, não o lugar afrodescendente, não a doação proativa de cotas, mas a conquista da alegria no transe, pequenas epifanias, instantâneas. Aqui, a linha de fuga é o devir negro. Devir betume. Devir noite das noites com lua sorriso.

Deleuze em fuga despropõe a lógica binária, avança o jato do pensamento sem querer detê-lo, um jato como ejaculação, liberação de forças, vontade de potência. A linha de fuga sem escapadelas, linha de fuga para os possíveis, para possibilidades em aberto. Para Deleuze, a linha de fuga trata-se de fazer fugir algo, não se trata de fugir de algo: “Fugir não é absolutamente renunciar às ações, nada mais ativo que uma fuga. É o contrário do imaginário” (Deleuze, 1998: 47). Fazer fugir é liberar o desejo do outro, o desejo para o outro. As linhas de fuga compõem, por sua fragilidade e extemporaneidade, perturbações numa ordem estratificada. Ao contrário da linha reta das revoluções, com seu desenvolvimento linear e progressivo, as linhas de fuga persistem no “pessimismo alegre” das pequenas rebeliões, espera serena de um devir de discretas, mas significativas, diferenças.

Quando me aproprio do conceito de linha de fuga, giro o pensamento de volta ao manifesto antropófago, de 1928, de Oswald: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago.”, projeto meu desejo no desejo do outro, busco formas plásticas que traduzam a dissolução do meu eu e a entrada no circuito do intempestivo nietzschiano, momento criador que se abre graciosamente à possibilidade do riso, do gozo da alegria no corpo do outro. Deixo de lado as polidas maneiras do discurso racionante, pela sedução erótica, das forças liberadas pelo desejo antropófago, para estar “em comunicação com o solo.”, desfazendo e criando roteiros, roteiros, roteiros...para fazer correr o rio ao contrário como o fez Silviano Santiago ao pontuar:

Em momento preciso do final do século 20, a Antropofagia recebeu contribuição alvissareira na pesquisa propriamente teórica. Ela anunciava o casamento do conceito da vanguarda histórica brasileira com figuras da teoria pós-estruturalista. Refiro-me aos conceitos de *renversement* (reversão [do platonismo]) e de *décentrement* e de *déconstruction* (descentramento e desconstrução [da metafísica ocidental], Jacques Derrida. (Santiago, 2008: 15)

Fazer correr o rio para os afluentes é mudar um curso hidrográfico, recompô-lo ao inverso, no discurso, como quem anda contra o vento. Assim faz Caetano Veloso, no documentário “Coração Vagabundo”, ao reconhecer o valor da música americana para que o músico brasileiro possa aparecer no melhor de sua força plástica. A seqüência é composta com Caetano se deslocando pelas ruas de Tóquio, respirando o ar daquelas ruas, e arfando um pouco, batimentos

acelerados pelos deslocamentos, palavras inflamadas, irritação crescente. Caetano rebela-se contra o pretenso nacionalismo de Hermeto Pascoal que o chamara de musiquinho por elogiar a música americana. Caetano desloca, assusta, ao dizer que o outro, Hermeto, é o outro do outro, no caso, o músico americano; e só pode sê-lo plenamente por causa da música americana. Caetano, o mulato nato, neguinha, terceiro sexo, terceiro mundo, que bebeu Oswald e comeu bahia, jamaica, trinidad tobago em “Vamo Comê”(1987), faz, deste modo, fugir a questão da música brasileira do samba de raiz para outros ritmos, põe em fuga os preconceitos antiimperialistas, deslizando pelas relações exterior e interior, de modo a confundir os limites. A colocação de Caetano retoma a afinidade da tropicália com as posições antropófagas de Oswald, e serve como ponte de onde salto.

Quem me conduzirá nesse giro da manivela, ponto crucial em que me lanço numa viagem do pensamento? Quem desenhará esse mapa? Junto do poeta paulista, do filósofo francês, retomo alguns escritos de Silviano Santiago, numa espécie de triângulo equilátero, pirâmide onde me abrigo, bússola do meu pensamento aqui e agora. Muito antes de Caetano se irritar com Hermeto, no ensaio “Oswald de Andrade ou: o elogio da tolerância racial” (JB 9/09/90), publicado depois em *Ora direis puxar conversa*, Silviano Santiago já chamara atenção para o processo de ‘interiorização do exterior’, necessário à formação cultural brasileira, ao reler criticamente *Poesia Pau Brasil*, o livro de Oswald de Andrade. No texto “Elogio da tolerância racial”, Silviano propõe que a antropofagia oswaldiana já antecipava questões atualíssimas ao fazer uma nova leitura da dinâmica interior/ exterior, colonizado/colonizador. Silviano equaciona a questão deste modo: “ Para o Brasil poder se exteriorizar com dignidade é preciso que acate antes o exterior em toda a sua concretude. A consciência nacional estará menos no conhecimento do seu interior e no complexo processo de interiorização do que lhe é exterior, isto é, do que lhe é estrangeiro.” (Santiago, 2006:135). Tomo essa leitura, como a linha de fuga, proposta por Deleuze. Ainda neste texto, Silviano rechaçaria três formas de reducionismo crítico quanto à questão da formação étnico-cultural brasileira, a saber, a confusão entre a formação étnica e a forma excludente da colonização; a heroificação do indígena como símbolo nacional, pelo romantismo; e o recalque da condição de país escravocrata, em favor da tese da cordialidade nacional. Proponho então que essa minha busca do negrume perfaça, à maneira de Oswald relido por Silviano, este movimento de interiorização do negro num outro patamar, numa “outra escala”, no giro da alegria, na interiorização de sua força plástica, de sua vontade de potência: “bárbaros, crédulos, pitorescos e meigos.” (Manifesto da Poesia Pau Brasil).

Em outros textos, Silviano insistirá nessas relações, mais flexíveis e complexas, de trocas entre subjetividades, culturas, esferas de atuação. Seu olhar é atento às posições ocupadas pelo negro no discurso cultural brasileiro. Tanto como crítico e também como escritor, as figuras do negro surgem em sua obra em perspectivas desconstrutoras tanto do preconceito eurocêntrico quanto do paternalismo piedoso. Muitas vezes, serão os seus pares escritores aqueles que darão oportunidade ao surgimento dessas figuras comentadas pelo crítico, outras surgirão em sua própria criação. Esses deslocamentos, pelos quais se criam linhas de fuga, serão tema e procedimento recorrentes nos escritos de

Silviano, possibilitando ‘reversements’, reviradas pelo avesso, entre o dentro e fora, o exterior e o interior, entre sujeito e objeto, no circuito interno e externo do próprio texto-corpo de sua obra. O tema da viagem, do deslocamento para o discurso do outro, o modo apropriativo (antropofágico) com que opera em muitos de seus escritos ficcionais, constituem abertura, ativação do desejo, vontade de potência que contamina o leitor. Menos preocupado com a transmissão da experiência, apontada como impossível por Walter Benjamin, Silviano recompõe como ‘sua carta/nossas cartas’ a experiência do outro. A atividade mercurial, a trajetória do carteiro, do exu, é o que parece lhe interessar. Silviano se torna um lírico desapropriado de um “eu” personalizado ou personalista; um dramaturgo dispondo cenas, um ator que empresta seu corpo e o leva a limites extremos; um cavalo que incorpora as entidades, forças de natureza criativa; um instrumentista. Não se pense, obstante, num processo de escrita espontâneo, ativado somente pelo “inconsciente cultural”, refiro-me a uma observação do próprio autor em entrevista sobre o romance *Viagem ao México*, quando, ao explicar os bastidores da criação, ele admite certa ingerência de um ‘inconsciente cultural’ na gênese criadora de sua ficção, e pelo desejo de escrever. Trata-se de um procedimento que Silviano mesmo chamou de “imaginação crítica” no recente romance *Heranças* (Santiago, 2008: 197). Interessa-me, nesta digressão, fazer o paralelo entre a ficção e a crítica nos escritos de Silviano, esse vazamento de uma para outra, essas letras vazadas, para compor uma moldura a partir do tema da incorporação, da devoração, da tradução crítica, perseguindo as pistas do que chamo de ‘alegria como prova dos nove’: figuras de pretos, de negros, como aparecem, aqui e ali nesses textos, como motor que ativa minha escrita.

No seu belo texto “Suas cartas, Nossas Cartas” sobre a correspondência de Mario e Drummond, fará referência ao que, em Mario, seria uma forma de espírito religioso, usufruído, por tabela, pela interação com a “sabença”<sup>1</sup> e o gozo corporal dos “despossuídos” (Santiago, 2006:69). Silviano elege, recorta, aponta em Mario, o impulso de fazer fugir o desejo para o outro, na prática de puxar conversa. Mario aprenderá, com a gente do povo, a alcançar momentos fugazes de alegria compartilhada na alegria espontânea do outro. Silviano dá estatuto formador do pensamento conceitual, crítico, político e estético de Mario de Andrade à vivência brevemente gloriosa do poeta paulista ao contemplar uma negra no carnaval. Cito Silviano que cita Mario de Andrade: “Dançava com religião. Não olhava para lado nenhum. Vivia a dança. E era sublime. [...] Aquela negra me ensinou o que milhões, milhões é exagero, muitos livros não me ensinaram. Ela me ensinou a felicidade” (idem, ibidem:69). Acompanho a reflexão de Silviano, por meio da felicidade auferida na dança da negra, Mario buscaria mais do que só uma catarse momentânea, buscava dar uma alma ao Brasil. A alma que o Brasil ainda não tinha seria conquistada na antropofágica incorporação da alegria do corpo solto da outra, isto é, à incorporação da outra (civilização), já que para Mario: “não há civilização: há civilizações” e “Nós temos de dar ao Brasil o que ele não tem e que por isso até agora não viveu, nós temos de dar uma alma ao Brasil e para isso todo sacrifício é grandioso, é sublime. E nos dá felicidade” (Santiago, 2006).

Em outro recorte, no pós-fácio “Errata”, ao livro *A coleira de cão*, de Rubem Fonseca, o crítico mineiro perceberá um correlato masculino à visão da negra de Mario. Neste pós-fácio, ao refutar as críticas de baixa pornografia feitas a Rubem Fonseca, ele extrai das imagens descritivas do corpo humano, freqüentes em Rubem, o conceito de “força humana” (também título de um dos contos do livro). Segundo Santiago, leitor de Rubem, a força humana irrompe de forma imprevisível e rompe com os limites do isolamento e individualismo: “Algo muito íntimo e imprevisível, como a “força humana” que leva o halterofilista a largar os exercícios físicos e solitários e ir ficar “parado no meio daquele monte de crioulos” que dançavam em frente da loja de disco” (Santiago, 1982:60).

A negra de Mario e os crioulos de Rubem, revistos, pelos olhos de Silviano, como momentos paradigmáticos que conjugam alegria e, de modo profanador, certa religiosidade, fazem meu pensamento escapar até a *Antropologia da face gloriosa* de Arthur Omar. Nas fotos desta série, assim como nos exemplos anteriores, tudo é corpo, gozo, superfície da pele, poros abertos ao contato com o exterior, forma de transe, toque de betume e humor, ganhando acesso a uma extimidade<sup>2</sup> plena, corpos constituídos puramente de força e glória destituídos de outra simbolização. Como diz o fotógrafo: “glória são acontecimentos tão pequenos, tão finos, sutis, que passam pelos furos microscópicos da rede que a memória estende para capturar seus objetos” (Omar, 1997:20). Capturo essas imagens na minha retina, como antecâmara do transe em que desejo entrar, colo meu corpo no corpo da negra, ligada nesse fluxo de imagens sucessivas do júbilo, a fim de explodir a minha defesa intelectual, para estar aberta a esse local privilegiado da fuga para o outro.

Em *Viagem ao México* (Santiago, 1995), Silviano recria a possessão pelo/ do corpo-pensamento de Artaud, como já havia feito com Graciliano Ramos, no *Em Liberdade* (Santiago, 1981). Os cruzamentos temáticos, revisitados por Silviano neste livro, são extremos: colonizado, colonizador/ língua natal/ língua do outro/ tradição/modernização. A crise da escrita consiste em abrir-se para a experiência do desejo do dramaturgo-poeta francês de entrar em contato com a cultura xamânica dos índios mexicanos. O livro conta a viagem de Antonin Artaud ao México, em 1936. O desejo do francês era sair de si, de seu corpo machucado, da Europa espoliada pela guerra, das confusões das diretrizes marxistas do movimento surrealista, desejo de tornar-se um iniciado nos rituais solares do Tuguri. Artaud relata essa experiência no livro *Os Tarahumaras* : “Não senti nenhuma dor, mas tive realmente a sensação de acordar a uma coisa para a qual eu estava até ali malnascido e orientado de errada forma, cheio de uma luz que eu nunca tinha possuído” (Artaud, 2000:12). O que move o francês é experiência reativada pelo escritor brasileiro, seu duplo, seu interlocutor, seu alterego; permitindo também que este narrador do romance, morador de Ipanema em 1994, possuído (pelo) e de posse do corpo-escrita artaudiano, abra-se a estes rituais, incorpore este exterior, de modo antropófago tradutor, próximo ao coração da dor/alegria do artista francês. A busca do personagem corresponde a uma iniciação ritualística de “reclassificação do eu” (Artaud, 2000:11). O romance interrompe-se antes do contato dele com os índios mexicanos, interrompe-se na própria experimentação do fracasso de Artaud entre os intelectuais mexicanos, suas rateadas. Silviano comenta essa

reescritura da viagem em entrevista para a revista *Imagens*: “De antemão, o narrador do romance fala de (ou descreve, ou persegue, um fracasso formal, objective correlative, segundo T. S. Eliot, do próprio fracasso da viagem de Artaud. Fracasso do narrador na transposição ficcional. Fracasso do personagem no seu desejo de levar a cabo a grande encenação. O fracasso de um substantiva (e não adjetiva) o fracasso do outro.” (Santiago: 1996).

Contudo, como numa ante-sala, vislumbramos a experiência deste contato religioso na passagem de Artaud por Havana, quando da sua experiência com a Santeria cubana. Artaud faz anotações contraditórias, enquanto explora a cidade:

Eu não esperava, acrescenta Artaud, virando-se para mim, que houvesse nos trópicos uma misteriosa densidade de negro, tanto masculino quanto feminino, que eu sempre acreditei ser característica das civilizações nórdicas, enrustidas e satânicas. Essa densidade de negro.

Corta a própria frase. Retoma-a por outro viés:

Aqui em Cuba o negro é expressão de paz e de frescor, de Vida.

Resolve retomar a frase primitiva.

Essa densidade de negro me fascina e me atormenta. (Santiago, 1995:228)

Artaud vai sendo cada vez mais atraído pela densidade do negro, até ser incorporado por Ogum numa cerimônia do Padê de Exu, no Dia de Nossa Senhora da Candelária, 2 de fevereiro, lemanjá, Odôyabá! Odó Iyá !, experiência em que perderá sua carapaça cultural européia, como diz o narrador: “Artaud afina o seu olhar pelo olhar dos outros” (idem: 241). Boleado por um santo bruto, Artaud precisa dos cuidados do babalorixá e suas ekédís. Cito agora:

O corpo assassinado de Artaud vai renascer. Renascerá sem a antiga personalidade que o tinha conduzido a caminhos pouco propícios à plena realização. Dali ele sairá liberto das amarras que o prendiam aos antigos costumes e desejos. [...] O babalorixá lhe presenteia uma espada de Ogum, feita em metal dourado. [...] Ogum metá! (idem: 244)

Este trânsito do europeu à densidade negra da Santeria cubana provoca uma inversão nos pólos das trocas antropofágicas com precedência da cultura negra tropical sobre a branca eurocêntrica. Lembro a frase de Oswald no *Manifesto da Poesia Pau Brasil*: “Uma sugestão de Blaise Cendrars : - Tendes as locomotivas cheias, ides partir. Um negro gira a manivela do desvio rotativo em que estais. O menor descuido vos fará partir na direção oposta ao vosso destino.”

Sigo ainda outras pistas, deixadas por Silviano Santiago. No texto *A Democratização no Brasil (1979-1981) cultura versus arte*, no qual aborda as relações entre as críticas cultural e literária, ele examina o momento em que as questões culturais-antropológicas assumem um lugar privilegiado na crítica literária. O fenômeno multicultural toma lugar nesta cena esquadrihada pelo crítico. Racha-se o bloco esquerdista marxista e essa crítica abre-se às perspectivas políticas situadas: corpo, homoerotismo e cultura dos “excluídos”. Interesso-me pela abordagem que Silviano faz da questão do negro principalmente no caso da cientista social negra Lélia Gonzáles. Lélia, em depoimento, faz uma crítica à militância do intelectual paulista que “já leu Marx”, mas desconhece

a cultura negra, cito as palavras de Lélia, recortadas por Silviano: “Mas de repente você pergunta: você sabe o que é iorubá? Você sabe o que é Axé? Eu me lembro que estava discutindo com os companheiros de São Paulo e perguntei o que era Ijexá [...] Ah! Não sabem? Então vai aprender que não sou eu que vou ensinar não, cara!” (Santiago, 2004: 140). Lélia reclama dos paulistas que não fazem metaforicamente a viagem de Artaud ao centro da cultura e religião afro para que possam afinar o olhar com o olho dos outros. É justa a reclamação. Lutar pela inserção do negro nas discussões democráticas da nova perspectiva crítica não pode elidir a interiorização do negro, Lélia chama atenção para o que Oswald reivindicava no *Manifesto da Poesia Pau Brasil*, ainda na tópica da inversão antropofágica: “O Carnaval no Rio é o acontecimento religioso da raça. Pau-Brasil. Wagner submerge ante os cordões de Botafogo. Bárbaro e nosso. A formação étnica rica. Riqueza vegetal. O minério. A cozinha. O vatapá, o ouro e a dança.”

Deixei que o êxtase da negra de Mário, a dança do crioulo e a iniciação de Artaud nos mistérios de Ogum, enviassem, soltassem, o branco do meu olho na captação do outro, como Artur Omar preconiza na sua série da face gloriosa. Foi assim que me soltei invadida pela luminosidade do negrume. Experiência de perda de mim mesma, abalo, crise do pensamento branco, acadêmico, letrado. Para recompor minhas saias, minha posição ereta na cadeira de onde escrevo, invoco a solene presença de uma outra negra.

Compartilho agora a cena com Etelvina. A figura da negra surge serena, silenciosa e coberta de sabença no livro *Uma História de Família* (Santiago, 1992, 105). Trata-se da empregada da família, imagem de sombra recortada na luz como halo, como diadema, em duas letras C e F, dois significantes. A negra repete os gestos, mais singelos e cotidianos, gesto de separar o joio do trigo, gesto de “catar feijão” como no poema de João Cabral. Etelvina é conforto no trânsito para o outro. É o aprendizado mais difícil, porque o mais simples. Ela me ensina a fazer as escolhas. No primeiro quadro, ela cata feijão; no segundo, separa os grumos do fubá para fazer um angu. E assim, por meio, de uma alquimia, aprendida com o corpo, a negra entrega-se a esta festa de preparação culinária. Reparo na aura de Etelvina que desce da cabeça para o colo: “No colo de Etelvina uma peneira.” (Santiago, 1992:05). A negra cumpre movimento diverso do “penso, logo existo”, invertendo a hierarquia entre corpo e espírito, desbancando o corpo só cabeça, entregue ao trabalho cotidiano. A imersão concentrada de Etelvina põe ordem no meu pensamento, pacifica meu corpo: vamos comer feijão, quero comer Etelvina, incorporá-la.

Silviano foi o olho que me ajudou a escolher, na linha de fuga para o pensamento negro, essas imagens. Agora posso deixá-lo descansando dessa exigência. Posso refletir sobre as minhas escolhas, meu desejo de trazer a face do negro e olhá-lo nos olhos. Posso rever minhas palavras, meu modo de dispor as peças deste quebracabeça e me fazer algumas indagações. Forcei a nota, à revelia das indicações de Silviano? Tropecei nas minhas próprias alucinações, fiz um samba do crioulo doido? Idealizei as condições da negrura, do negrume, da negritude? Passei por cima dos conflitos, dos embates, dos lombos na salmoura, dos gritos das negrinhas pulando nos rios? Pois que o tenha feito, não como os românticos,



em nome da nação, mas aqui, nesta hora, neste lugar, num colóquio França Brasil, encarando, de frente, o dilema da minha pele branca contra o fundo negro do meu preconceito, da minha má consciência, na linha de fuga do que seria correto dizer. Pois que o faça agora na contramão dos negros que ainda se casam com brancas como afirmação, dos brancos (das brancas) que fodem com as negras; que o faça no transe da dor para a alegria, prova dos nove, que o faça como reativação do momento black power, dos panteras negras, dos punhos erguidos de Angela Davis, de Tommy Smith e John Carlos, nos jogos olímpicos de 68, de Diogo Silva, na beleza de Toni Tornado na BR6, na indignação e consciência de MVBill, na alegria da dança da negra de Mario e do crioulo de Rubem, na compostura e correção de Etelvina e no rosto deste crioulo com quem cruzo no sinal e de cuja pobreza tenho medo, medo, medo. Pois que seja a alegria que converta o medo em desejo e vontade de potencia. Que o faça com força.

## Notas

<sup>1</sup> “[...] o mesmo Mario, repito, busca no vernáculo português uma palavra, sabença (etimologia latina: sapientia), para contrapô-la a uma nitidamente erudita e livresca, saber [...]”. SANTIAGO, S. “Mario, Oswald e Carlos, intérpretes do Brasil” In. Alceu.v.5- nº10, jan-jun, 2005. .p.10 (5 a 17)

<sup>2</sup> Florencia Garramunho usa essa expressão no ensaio “En estado de emergência: poesia y vida en Ana Cristina Cesar”. Em nota, a autora estabelece o percurso desse conceito: “O termo extimidade surge no pensamento de Lacan para designar o real no simbólico. Segundo a definição de Dylan Evans em An Introductory Dictionary of Lacanian Vocabulary: “extimacy”, neatly expresses the way in wich psychoanalysis problematizes the opposition between inside and outside, between container and contained. The real is just as much inside as outside, and the unconscious is not a purely interior psych system but an intersubjective structure (the unconscious is outside). Again the Other “is something strange to me, although it is at the heart of me.” IN. CESAR, Ana Cristina. *Album de retazos. Antologia critica bilingüe.: poemas, cartas, imagens e inéditos*. Comentado por Gonzalo Aguiar e Florencia Garramunho; selecionado por Florencia Garramunho; Luciana di Leone; Carolina Puente. 1ª ed. Buenos Aires:Corregidor, 2006, p.16.

## Referências bibliográficas

Andrade, Mario de. *Poesias Completas*. 3ª.ed. São Paulo: Martins, Brasília:INL,1972.

Andrade, Oswald. “*Manifesto da Poesia Pau Brasil*” e “*Manifesto Antropófago*” In. Telles, Gilberto Mendonça. *Vanguarda européia e modernismo brasileiro: apresentação crítica dos principais manifestos vanguardistas*. 3ª ed. Petrópolis:Vozes; Brasília: INL, 1976. (203-208 e 226-232).

Artaud, Antonin. *Os Tarahumaras*. Trad. de Aníbal Fernandes. Portugal: Relógio d’água. 2000.

Assis, Machado de. *Machado de Assis: crítica, notícia da atual literatura brasileira*. São Paulo: Agir, 1959. p. 28 - 34: Instinto de nacionalidade. (1ª ed. 1873).

Deleuze, Gilles. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.

\_\_\_\_\_. *Kafka. Por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

Derrida, Jacques. *O monolinguismo do outro. Ou a prótese de origem*. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: Campo das letras, 2001.

Santiago, Silviano. *Vale quanto Pesa (ensaios sobre questões político-culturais)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

\_\_\_\_\_. *Em Liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

\_\_\_\_\_. *Viagem ao México*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

\_\_\_\_\_. *O Cosmopolitismo do Pobre: crítica literária e crítica cultural*. Belo Horizonte: ED UFMG, 2004.

\_\_\_\_\_. *Ora (dizeis) puxar conversa.: ensaios literários*. Belo Horizonte. Belo Horizonte: EdUFMG, 2006.

\_\_\_\_\_. “Mario, Oswald e Carlos, intérpretes do Brasil” In. Alceu.v.5- nº10, jan-jun, 2005.

\_\_\_\_\_. “O começo do fim” In. Gragoatá, n.24, 1º sem. 2008. (13- 30).

#### CDS

Veloso, Caetano. “Língua”. IN.. Velô. 1984 - Polygram.

\_\_\_\_\_. “Vamo comê” In. *Caetano* 1987.

#### Internet

<http://www.estadao.com.br/noticias/arteelazer,coracao-vagabundo-mostra-caetano-veloso-na-intimidade,403679,0.htm>