

Universidade de Brasília  
Instituto de Letras  
Departamento de Teoria Literária e Literatura  
Programa de Pós-Graduação em Literatura

THOMAZ ANTONIO SANTOS ABREU

**Itinerários crítico-sociais no romance *Avalovara***

BRASÍLIA

2021

Universidade de Brasília  
Instituto de Letras  
Departamento de Teoria Literária e Literatura  
Programa de Pós-Graduação em Literatura

THOMAZ ANTONIO SANTOS ABREU

**Itinerários crítico-sociais no romance *Avalovara***

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Literatura pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade de Brasília.

Orientadora: Elizabeth de Andrade Lima Hazin

Brasília

2021

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Ai Abreu, Thomaz Antonio Santos  
Itinerários crítico-sociais no romance Avalovara /  
Thomaz Antonio Santos Abreu; orientador Elizabeth de  
Andrade Lima Hazin. -- Brasília, 2021.  
316 p.

Tese (Doutorado - Doutorado em Literatura) --  
Universidade de Brasília, 2021.

1. literatura. 2. fetichismo. 3. opressão. 4. figura  
conceitual. 5. supressão. I. Hazin, Elizabeth de Andrade  
Lima, orient. II. Título.

THOMAZ ANTONIO SANTOS ABREU

**Itinerários crítico-sociais no romance *Avalovara***

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Literatura pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade de Brasília

Aprovado em: \_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

Banca Examinadora

---

Profa. Dra. Elizabeth de Andrade Lima Hazin  
Universidade de Brasília  
Presidente

---

Profa. Dra. Ana Maria Agra Guimarães  
Universidade de Brasília  
Membro Externo

---

Profa. Dra. Adriana de Fátima Alexandrino Lima Barbosa  
Universidade de Brasília  
Membro Efetivo

---

Profa. Dra. Luciana Barreto Machado Rezende  
Membro Efetivo

---

Prof. Dr. João Vianney Cavalcanti Nuto  
Universidade de Brasília  
Suplente

*Dedico esta tese ao meu pai (in memoriam).*

## AGRADECIMENTOS

À Professora Dra. Elizabeth de Andrade Lima Hazin, pelo pensamento lancinante, pela paciência conceitual e por ser uma figura inteligível do *Avalovara* nos meus percursos hermenêuticos; à Professora Dra. Adriana de Fátima Alexandrino Lima Barbosa, pelas críticas no exame de qualificação, pelo apoio e por aceitar o convite para compor a banca de defesa da tese; ao Professor Dr. William Alves Biserra, pelas críticas no exame de qualificação; à Professora Dra. Ana Maria Agra Guimarães, ao Professor Dr. João Vianney Cavalcanti Nuto e à Professora Dra. Luciana Barreto Machado Rezende, pelo apoio e por aceitarem o convite para compor a banca de defesa da tese; à Dra. Sebastiana Lima Ribeiro, pelo apoio, pela motivação e pela revisão deste trabalho; à Coordenação da Pós-Graduação em Literatura da Universidade de Brasília; às demais Professoras e aos demais Professores do TEL; às Funcionárias e aos Funcionários da Secretaria do Departamento de Teoria da Literatura da Universidade de Brasília.

À minha mãe, Mariana, pelo apoio, pela motivação, e por tudo o que ela representa; às minhas irmãs, Vanessa e Autilene, e ao meu cunhado, Martins, pelo apoio e pela motivação; à Alessandra, pelo apoio e pela motivação; à Andrea Colasso, pela motivação; à Andréia Dias, pelo estímulo; ao Arthur, pelo apoio e pela motivação; ao Eusébio Djú, pelo apoio e pela motivação; ao Gilberto, pela ajuda; ao José Servo, pelo apoio e pela motivação; à Marcela de Araújo, pelos deslindamentos; ao Márcio José, pelo estímulo; à Maria Aracy, pela motivação; à Maria Pontes, pelo estímulo; ao Mauro, pela ajuda; ao Ricardo Andrade, pela motivação; ao Santiago, pelo apoio, pela motivação e pelas sugestões; aos membros do GATACO; Enfim, a todas as pessoas que amam, e podem vir a amar, a literatura de Osman Lins.

*Ora, nenhum indivíduo, instituída a opressão, subtrai-se ao seu contágio.*

*(Abel)*

## RESUMO

Nesta tese, propomos uma compreensão do romance *Avalovara*, de Osman Lins, entendendo esse colosso literário como uma obra cuja crítica social pode ser identificada em todas as suas linhas narrativas, uma vez que elas trazem a marca do pleito político que as engendrou. Dessa forma, pretendemos sustentar que há uma crítica da opressão que atravessa o Romance, por meio de uma crítica do fetichismo.

**Palavras-chave: fetichismo; liberdade; literatura; opressão.**

## **ABSTRACT**

In this thesis, we propose a comprehension of the novel *Avalovara*, by Osman Lins, taking for granted such literary colossus as a political work whose social criticism can be identified in the totality of its narrative lines, provided that all of them bear the mark of the political plea which engendered them. Thus, we aim to support that there is a critique of oppression which permeates the novel through a critique of fetichism.

**Keywords: fetichism; liberty; literature; oppression.**

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	10
<b>1 DESTAQUES SOBRE ALGUMAS ACEPÇÕES DOS CONCEITOS DE “FETICHISMO” EM FREUD, MARX E WITTGENSTEIN</b>	17
1.1 SIGMUND FREUD E A CRÍTICA DO <i>FETISCHISMUS</i> SEXUAL	17
1.2 KARL MARX E A CRÍTICA DO <i>FETISCHISMUS</i> SOCIAL	35
1.3 “FETICHE” COMO USO DA LINGUAGEM	56
FETICHISMO: SUBTRAÇÃO DE DETERMINAÇÕES	
1.4 INTERSUBJETIVAS E REGRA LÚDICA	74
<b>2 ASPECTOS PARA UMA CRÍTICA SOCIAL NO ROMANCE <i>AVALOVARA</i></b>	81
2.1 ROOS, CERCÍLIA E ABEL: INTERSUBJETIVADES CRÍTICAS	81
2.1.1 <b>Roos e Abel: a história e sua contingência como objetos de desejo do escritor</b>	81
2.1.2 <b>Cecília e Abel: a sociedade e a descontinuidade das suas injustiças como objetos de desejo do escritor</b>	106
2.2 IMPRONUNCIÁVEL E ABEL: IMANÊNCIAS CRÍTICAS	149
2.2.1 <b>Impronunciável: a negação da opressão como imanência da palavra</b>	149
2.2.2 <b>Impronunciável e Abel: a negação da opressão como imanência do escritor e sua obra</b>	187
2.3 A ESPIRAL, O QUADRADO E O RELÓGIO: POLITIZAÇÃO DOS FUNDAMENTOS	227
2.3.1 <b>A espiral e o quadrado: princípios de base crítico-social</b>	227
2.3.2 <b>O relógio de Julius Heckethorn: o tempo crítico-social</b>	254
<b>3 CONCLUSÃO</b>	280
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	300

## INTRODUÇÃO

A principal motivação para este trabalho sugiu quando minha orientadora, Professora Dra. Elizabeth de Andrade Lima Hazin, num de seus comentários, cuja inteireza não consigo reproduzir, afirmou, em uma reunião de leitura do romance *Avalovara*, em certa manhã de sábado, na livraria Sebinho, na Asa Sul, em Brasília, que “[...] o relógio de Julius Heckethorn mira o nazismo!”. Posso afirmar que sigo, em todo o esforço de interpretação neste trabalho, esta frase da Professora, cujo grupo de pesquisa, a propósito, performa o que podemos chamar de “exogamia hermenêutica”, pois acolhe várias possibilidades interpretativas, sem o autocentramento de interpretações privilegiadamente reproduzidas.<sup>1</sup>

Pensamos que seja exequível escrever uma tese sobre o romance *Avalovara* (LINS, 2005), perpassando segmentos da sua extensão sintagmática, a fim de, nesta, encontrar desdobramentos que ajudem a ampliar as possibilidades interpretativas do texto, tendo em vista certa crítica social que este parece sugerir. Dessa forma, intencionamos apresentar ilações que sejam possíveis no sentido de críticas da opressão que se mostram caudatárias de uma crítica do fetichismo.

Nesse sentido, é interessante destacar que *Avalovara* foi escrito em São Paulo, entre 22 de novembro de 1969 e 1º de dezembro de 1972, período em que vigia o Ato Institucional n. 5, e que o tempo da narrativa do desfecho do Romance é 1966, ano esse que se refere ao mandato do primeiro presidente militar do regime instaurado em 1964. Tal período dimensiona um tempo de exceção, o que, em especial, alça as reflexões de Abel num horizonte pungentemente crítico, tendo em vista que, para o personagem, a tarefa do escritor é mediada pela (auto)crítica de que o cultivo da podridão política se dá mediante a inobservância desta (BAPTISTA, 2014, p. 271).

Tal dimensão pressupõe determinada ideologia vigente no Estado brasileiro desde governos anteriores ao golpe de 1964. Assim, é importante ressaltar que o golpe civil-militar-parlamentar de 1964 implicou a ratificação de uma “ideologia do desenvolvimento”. De acordo com esta, o impulso para o crescimento econômico e para o desenvolvimento social seria, necessariamente, o Capital, sendo esse entendimento estabelecido em discursos políticos e planos econômicos, especialmente, no governo Kubitschek (CARDOSO, 1978, p. 104-109).

---

<sup>1</sup> Para uma crítica à “endogamia hermenêutica”, ver: ROCHA, 2011, p. 11-28.

Como “ideologia” (MARX & ENGELS, 2007), tal perspectiva não trata de nenhuma modificação estrutural na sociedade, mas, ao contrário, trata de uma visão edulcorada de uma sociedade supostamente aberta a qual acreditaria, falsamente embora, “[...] que recebe prazerosamente (*sic*) nos seus níveis mais elevados quem quer que se destaque e que mostre saber aproveitar as chances que ela oferece a todos” (CARDOSO, 1978, p. 113). Dessa forma, podemos dizer que a “ideologia do desenvolvimento” naturalizava as desigualdades sociais.

Com efeito, a pobreza era tida como um mero dado, e a subversão contra ela, por sua vez, como mera consequência da pobreza, o que resultou numa perspectiva política geral conservadora, qual seja, “[...] mudar, dentro da ordem, para garantir a ordem” (CARDOSO, 1978, p. 227). Destaca a autora que Juscelino Kubitschek acabou privilegiando grupos empresariais internacionais, e Jânio Quadros, grupos hegemônicos nacionais, sendo ambas estas ações políticas pertencentes ao âmbito de tal “ideologia do desenvolvimento”. Dessa forma, tal “ordem” corroborou injustiças sociais mediadas pelo Estado capitalista.

É curioso que a autora sugira a existência de uma demanda de certo gozo político, isto é, de uma satisfação pessoal por parte de segmentos sociais que se representavam em tal ideologia, pois esta sugestão apresenta uma faceta pungente do fenômeno ideológico, qual seja, a existência de um componente afetivo, na operacionalidade da ideologia. Desse modo, podemos dizer que um indivíduo que tivesse internalizado a ideologia em questão poderia satisfazer-se, ou gozar, mediante investimentos psíquicos sobre narrativas e práticas ideológicas de petrificação de desigualdades sociais bem como de dessubstancialização de tentativas de transformação dessa desordem de injustiças, as quais foram a tônica da exceção representada pelo regime militar, tendo em vista que “Progressivamente a ditadura concentrou o poder decisório nas mãos do Executivo, concedendo ao presidente poderes de guerra, suspendendo direitos civis como o voto e o *habeas corpus*” (BAPTISTA, 2014, p. 270).

Nesse sentido, pode-se dizer que a ideologia do desenvolvimento se revela, também, por meio de investimentos de afetos que gozam a seu favor, o que pode sugerir uma indagação sobre se há ou não um mascaramento ideológico no âmbito do conhecimento ou no da prática, pressupondo-se, respectivamente, uma teoria clássica da ideologia ou uma teoria da fantasia ideológica (ZIZEK, 2008, p. 30). De qualquer forma, parece estar pressuposto um gozo ensejado pela ideologia do desenvolvimento como assentimento à exploração, um gozo que investe, afetivamente, na permanência e no recrudescimento de desigualdades sociais, o que, a propósito, salta aos olhos em nossa época, porquanto certo padrão psicossocial de gozo a favor de relações sociais desiguais permeia nossa realidade,

haja vista a atualidade brasileira continuar a vincular capitalismo e autoritarismo como padrão psicossocial de socialização, despolitizando o patos (DUNKER, 2015) e socializando o medo como afeto político principal (SAFATLE, 2015b). Dessa forma, há um investimento de afetos imbricado nas relações sociais pela conservação de um estado de coisas desigual.

Com isso, e levando-se em conta que, no romance *Avalovara*, a “máquina da opressão” é constituída pelo desamor, pelo abandono, pela desagregação, pela esterilidade e pela Ordem inflexível, elementos esses que, em especial, dizem respeito à opressão vivenciada e negada pela personagem Impronunciável e por Julius Heckethorn (NUTO, 2014, p. 179-183), podemos chamar de “opressão” a mobilização de afetos e comportamentos a favor da conservação de um estado de coisas e de relações intersubjetivas socialmente injustas e precárias, seja numa realidade institucional de autoritarismo, de fascismo (de modo de produção capitalista), e\ou numa (inter)subjetividade cujo desejo bem como a interpretação de si e do mundo alheiam-se de demandas pela superação de vulnerabilidades psicossociais.

Pode-se pensar que tal opressão, intimamente relacionada ao modo de produção capitalista, destacou-se, no recorte de 1914 a 1991, tendo em vista tal período revelar-se como um tempo de aprofundamento de desigualdades, no sentido estrutural da técnica e dos modos de produção capitalista generalizados em todas as partes do globo terrestre, a despeito dos blocos e países socialistas, uma vez que se aumentou, nesse período, o abismo entre ricos e pobres ao ponto de o capitalismo mostrar-se, evidentemente, insustentável (HOBSBAWM, 1995, p. 549-562), abismo tal denegado pela ideologia do desenvolvimento. Vale destacar que tal período é, igualmente, abissal, no sentido do estabelecimento de padrões de assentimento psicossociais político-tanatológicos, haja vista, em especial, o surgimento de movimentos políticos fascistas na Itália, na Alemanha, em Portugal, na Espanha e no Brasil.

Embora o capitalismo mantenha-se no século XXI, tal modo de produção continua passível de questionamentos radicais, que impendem, porquanto, a despeito do ressurgimento de certos discursos enviesados acerca de uma suposta refutação de ideias e práticas atribuídas à esquerda comunista ou socialista, as contradições estruturais do capitalismo recrudescem, ao ponto de o historiador afirmar que, nesse século, redescobre-se o capitalismo como um problema, de modo que se torna indefensável a ideologia do *laissez-faire* de autoestabilização de uma suposta ordem sócio-política mundial capitalista (HOBSBAWM, 2011, p. 367-375).

Essa crise socioeconômica, e psicossocial, afigura-se-nos como, intimamente, ligada

ao fetichismo da mercadoria, que é subvertido no romance *Avalovara*. Ponderamos que esse fetichismo, tal como exposto, e denunciado, por Marx, é parte fundamental da realidade capitalista, uma vez que tal fetichismo implica o funcionamento estrutural do Capital, e o mundo da vida, cada vez mais mercantilizado, encontra-se acometido e acometível pela lógica da mercadoria, de modo que se avolumam assimetrias e patologias sociais que esse modo de produção implica, inclusos sofrimentos psíquicos acarretados por esse *modus operandi* de (des)organização social.

Nessa (des)ordem, o fetichismo econômico, basilar como um dos mecanismos da produção do Capital, pode ser entendido como um tipo de falseamento, o que torna tal mecanismo passível de analogia com o desmentido fetichista conceituado por Freud. Nesse sentido, pode-se isolar uma fórmula que sintetiza a lógica do desmentido fetichista em Freud, “Como dizia Octave Manonni, a proposição por excelência de um pensamento fetichista obedece sempre à forma: ‘eu sei bem, mas mesmo assim...’” (SAFATLE, 2006, p. 191). Desse modo, essa fórmula pode servir como recurso heurístico para mostrar certo tipo de desconhecimento.

Pode-se, nessa seara, afirmar que a frase “Eu sei bem, mas mesmo assim...” é uma espécie de inversão sintomática da frase de Marx usada para traçar os contornos do desconhecimento ideológico relacionado ao fetichismo da mercadoria. Nesse sentido, Marx explica que “Porque equiparam – os trabalhadores – entre si seus produtos de diferentes tipos na troca, como valores, eles equiparam entre si seus diferentes trabalhos como trabalho humano. *Eles não sabem disso, mas o fazem*” (MARX, 2013, p. 149, grifo nosso). Desse modo, é possível encontrar elaborações estruturalmente semelhantes entre o fetichismo sexual e a valorização do Capital (SAFATLE, 2015a, p. 109).

Parece-nos importante ressaltar que o fetichismo da mercadoria implica um desconhecimento, ao passo que o fetichismo sexual implica um conhecimento, ambos como negações de certas determinações ontológicas no âmbito da economia política e na economia sexual: no primeiro caso, parece que se pressupõe uma oposição entre não-saber e fazer, no sentido de o fazer, ou a ação de trabalhar, não ser reconhecido em suas diferenças, ocultando-se o que poderíamos chamar de diferença de trabalho, já que, devido a equipararem entre si seus produtos de diferentes tipos de troca como valores, os produtores equiparam entre si seus diferentes tipos de trabalho como trabalho humano comum, o que constitui uma abstração das desigualdades reais dos diferentes tipos de trabalho e do trabalho de produção do Capital, de modo que se apagam as diferenças de trabalho, oculta-se o trabalho produtivo e a apropriação efetuada pelo Capital; no segundo caso, também, há uma

oposição, mas esta ocorre numa concessão dada pelo próprio sujeito, concessão que se sobrepõe à oposição e na qual se nega a diferença sexual, pois o fetichista sabe da castração, mas investe na negação desta, já que é como se o fetichista afirmasse “Eu sei bem que a mulher é castrada, mas posso gozar da aparência de sua não-castração, tal como em um cenário masoquista construído mediante um contrato de simulações” (SAFATLE, 2006, p. 192). Desse modo, no fetichismo da mercadoria, na produção de mercadorias pelos trabalhadores, nega-se, sem que estes o saibam, as diferenças dos seus produtos bem como o caráter produtivo do trabalho que performam, mas, no fetichismo sexual, o fetichista nega a diferença sexual, embora tenha evidência desta mediante certo saber acerca da castração.

Podemos, ainda, ressaltar as seguintes distinções: o fetichista sexual assente na negação da diferença que ele sabe existir, mas os trabalhadores não assentem na abstração das diferenças dos seus trabalhos reais; além disso, no caso do fetichismo da mercadoria, a satisfação dos trabalhadores é obliterada, mas, no caso do fetichismo sexual, a satisfação do fetichista é garantida. Essas distinções se nos afiguram importantes, na medida em que ressaltam uma analogia entre o que poderíamos chamar de desejo do produtor e desejo do fetichista, pois, no fetichismo da mercadoria e no fetichismo sexual, os objetos imanentes da objetualidade do desejo são separados dos desejos do trabalhador e do fetichista. Desse modo, parece haver um fenômeno comum, qual seja, certa separação entre desejo (social e sexual) e objeto (social e sexual) do desejo, convergência esta que será importante para a leitura que faremos do Romance, na medida em que este se assenta na negação dessa separação, o que pode ser entendido como negação do fetichismo, por meio da qual se operam caminhos de negação da opressão.

Enfim, interessa-nos a prosa de Wittgenstein, pois, com ela, parece ser possível afirmar que há certa realidade da linguagem a qual pode ser entendida como “fetiche”, em sentido diferente. Neste caso, trata-se do fetiche das palavras, na medida em que estas se apresentam dentro dos seus jogos de linguagem, isto é, contextualizadas na práxis que são imanentes a elas. Também, essa acepção será importante para a leitura que faremos do Romance, uma vez que a negação da separação entre desejo e objeto na Obra é formulada numa práxis de linguagem.

Não desejamos, contudo, sugerir que haja uma homologia conceitual do termo “fetiche”, como se constelações de conceitos tão distintas fossem intercambiáveis. Ocorre, apenas, que algumas analogias nas acepções de Marx e de Freud quanto ao fetiche bem como o fetiche da linguagem em Wittgenstein convergem, de modo a ajudar a entender uma crítica social no romance *Avalovara*. Com isso, podemos dizer que a literatura faz uma

contrarrepresentação da realidade de maneira radical, isto é, *Avalovara* mostra caminhos de sublevação de uma lógica de obliteração do desejo que se opera no fetiche (Marx e Freud), revoltas estas que se dão por meio de um desinvestimento p(r)ático (desinvestimento pático, ou afetivo, e prático, na conduta interpessoal) em formas de opressão, o que se relaciona, no Romance, a um jogo de linguagem da negação do fetichismo, regra lúdica que é deslindada numa linha narrativa deveras política e que não é autonomizada ao longo da Obra.

Apesar de a crise psicossocial do capitalismo poder ser, proficuamente, discutida por meio de constelações as mais diversas entre si, como, por exemplo, as de Lukács (2011), Sartre (1974), Deleuze (2010) e Habermas (1987), Dunker (2015) e Safatle (2015b), as quais, por vias diferentes, pressupõem ser a nossa contemporaneidade constituída por formações capitalistas de reificação da consciência, da servidão do prático-inerte, de (anti)produção de desejos, de ideologias tecno-científicas, e de patologias sociais, priorizamos nossa atenção em trechos de Marx, Freud e Wittgenstein, a fim de nos focar no que pode ser abrangido pelo termo “fetiche” por estes três autores numa possível convergência para, então, seguirmos com a interpretação do Romance, no sentido de mostrar como este enseja críticas contra opressão mediante uma crítica contra fetichismo.

Nessa seara, *Avalovara* enseja intersubjetividades que se orientam no sentido da suprassunção<sup>2</sup> da opressão, na medida em que alguns dos seus personagens principais, Loreius, Roos, Cecília, ☺, Abel, a mãe e a esposa deste, bem como a literatura, apresentam-se com, contra, e para além das relações de opressão denunciadas ao longo das linhas narrativas da Obra, que apresentam profundas sugestões acerca de uma suprassunção intersubjetiva de relações de repressão social, ou seja, de relações nas quais é possível circular a opressão e/ou propiciar uma aquiescência com esta. Com efeito, o Romance apresenta uma tessitura política que o sulca.

Destacamos que a linha narrativa<sup>3</sup> *S: A espiral e o quadrado* reconhece um componente político que pode ser entendido como demanda de superação de relações de opressão, para o qual convergem acepções de fetichismo de Marx, Freud e Wittgenstein, sendo que esse

<sup>2</sup> Utilizamos o substantivo “suprassunção” e o verbo “suprassumir”, no sentido dialético do substantivo “Aufhebung”, que indica “a eliminação, a manutenção e a sustentação qualitativa do ser que suprassume” (BACKES, 2011, p. 12).

<sup>3</sup> Em número de 8, as linhas narrativas de *Avalovara* respondem por diferentes temáticas erigidas a partir das letras que formam o quadrado mágico, sendo divididas em R: ☺ e Abel: encontros, percursos, revelações; S: A espiral e o quadrado; O: História de ☺, nascida e nascida; A: Roos e as cidades; T: Cecília entre os leões; P: O relógio de Julius Heckethorn; E: ☺ e Abel: ante o Paraíso; N: ☺ e Abel: o Paraíso.

componente político surge, em especial, na autorreferencialidade judicativa do Romance nessa linha narrativa, mas se encontra disseminado na Obra. Isto posto, tentaremos concluir que tal componente está inscrito na diegese das linhas narrativa do Romance, ou seja, no “mundo definido e representado pela narração” (LEFBREVE *apud* AGUIAR E SILVA, 2011, p. 712).

Enfim, procuraremos ter em mente a ideia de “figuras conceituais”. Esta expressão diz respeito a determinadas noções percebidas no romance *Avalovara* que funcionam como operadoras textuais. A denominação “figuras conceituais” deve-se ao fato de que elas não são propriamente conceitos e possuem valor de conceito; elas organizam elementos constitutivos do texto revelando correspondências entre os diversos níveis em que ele é formado (estrutural, sintático, lexical e imagético), constroem um sistema de pensamento e concedem ao texto uma semântica própria (HAZIN, 2014, p. 107-108). A expressão cunhada pela Professora apresenta-se como um recurso heurístico de inestimável valor, uma vez que deslinda elementos constitutivos do Romance na imanência em que estes se apresentam.

Desse modo, organizamos esta tese em duas partes: na primeira, priorizamos Freud, Marx e Wittgenstein, seguindo alguns passos argumentativos desses autores, a fim de isolar acepções do termo “fetichismo” para suas constelações conceituais específicas bem como sugerir possíveis convergências; na segunda, tentamos seguir alguns passos da diegese do Romance, a fim de saber como este representa a potência crítica de Loreius, no sentido de discutir se o pleito pela negação da opressão pode ser entendido como uma figura conceitual.

## 1 DESTAQUES SOBRE ALGUMAS ACEPÇÕES DOS CONCEITOS DE “FETICHISMO” EM FREUD, MARX E WITTGENSTEIN

Marx e Freud elaboram, respectivamente, para o mesmo significante, *Fetischismus*, um mapa peculiar de ideias, de modo que ambos fazem diferentes trabalhos conceituais. Isso, porém, não acarreta a inexistência de aproximações entre elementos dessas conceitografias inaugurais. Wittgenstein, por sua vez, elabora a noção de “jogo de linguagem”, por meio da qual se pode falar de outra forma sobre fetiche. Por isso, vejamos, à guisa de enlace para nossa discussão literária posterior, alguns passos argumentativos dos três autores, mostrando aspectos da relação entre uma pessoa e seu objeto feticício, entre trabalhador e mercadoria bem como entre pessoas num jogo de linguagem.

### 1.1 SIGMUND FREUD E A CRÍTICA DO *FETISCHISMUS* SEXUAL

Freud desenvolve, em diversos lugares, concepções sobre o fetichismo, como nos textos *Três ensaios sobre a sexualidade* (FREUD, 1996a), *Delírios e sonhos na Gradiva de Jensen* (FREUD, 1996c), *Sobre o narcisismo: uma introdução* (FREUD, 1996e), *O mal-estar na civilização* (FREUD, 1996j), *O fetichismo* (FREUD, 1996l), *A divisão do ego no processo de defesa* (FREUD, 1996n) e *Algumas lições elementares de psicanálise* (FREUD, 1996o).

Roudinesco e Plon destacam que, no texto *O fetichismo*, Freud compreende o fetichismo como

[...] a coexistência de uma recusa da percepção da ausência do pênis na mulher com um reconhecimento da falta, levando a uma clivagem \*permanente do eu\* e à fabricação do fetiche como substituto do órgão faltante. Para ilustrar sua colocação, ele conta o caso de um homem cujo fetiche consiste num suporte pubiano que ele pode usar como uma sunga. Ele esconde os órgãos genitais e mascara a diferença sexual. O fetichista encontra prazer no fato de a mulher ser ao mesmo tempo castrada e não castrada, e de o homem também poder ser castrado. A criação do fetiche, portanto, obedece à intenção de destruir a prova da castração, para escapar à angústia de castração. O fetichismo, desse modo, tornar-se-ia uma espécie de paradigma da perversão em geral (ROUDINESCO e PLON, 1998, p. 237-238).

Dessa forma, podemos dizer que o fetiche possui uma intencionalidade e um objetivo, quais sejam, respectivamente, destruir a prova da castração e escapar à angústia da castração; porém, talvez mais do que um escape, ou mediante tal escape, destaque-se que o fetiche possa se afigurar ao fetichista como, também, uma vitória sobre a ameaça de castração (SAFATLE, 2015a, p.15).

Essa vitória, vale ressaltar, parece ter uma relação com a pulsão de morte: o fetichismo pode aliar a pulsão de morte à pulsão de vida, na medida em que introduz, no campo do gozo sexual, uma porção do gozo ilimitado da pulsão de morte. Desse modo, podemos dizer que o objeto-fetiche apresenta uma conexão íntima com a morte, por meio de uma relação de retorno ao inanimado (JORGE, 2010, p. 167).

Pensamos que estas assertivas pressupõem um elemento de autocentramento no fetichista, resultando numa desontologização relativa do corpo do outro, e, de certa forma, numa subtração dos sujeitos, tanto o fetichista quanto o outro que tem parte do corpo fetichizada.

Faremos, então, uma breve leitura no texto de Freud *Fetischismus* (FREUD, 1955b), procurando seguir alguns passos introdutórios do texto freudiano,<sup>4</sup> a fim de revelar passagens que sugiram essa subtração e, assim, afigurem-se-nos propedêuticas para uma aproximação com o texto marxiano.

Inicialmente, explicita-se uma relação entre sujeito e objeto sexual, na qual interveio um fetiche controlando o objeto de escolha do sujeito: “In den letzten Jahren hatte ich Gelegenheit, eine Anzahl von Männern, deren Objekt wählt von einem Fetsch beherrscht war, analytisch zu studieren” (FREUD, 1955b, p. 311).<sup>5</sup> Dessa forma, há, uma relação triádica entre sujeito, seu objeto de escolha amorosa e o fetiche, na qual este é um objeto que controla a interação entre o sujeito e seu objeto de escolha, ou seja, a relação entre estes dois é mediada pela determinação do fetiche.

Freud pondera que o fetiche não é, por si só, motivo para o sujeito procurar a análise, uma vez que o fetiche é reconhecido como algo que pode garantir a satisfação para a vida amorosa, mas, só raramente, é reconhecido como sintoma de um sofrimento. Este não é,

---

<sup>4</sup> Para tanto, recorreremos à edição da Imago *Gesammelte Werke*, 1955, fazendo, simultaneamente, uma interpretação-tradução de cada passagem analisada. Preferimos esse modo de apresentação, a fim de, em especial, destacar um termo, “Entfremdung”, que, em língua alemã, incorre logo no início do texto de Freud, vocábulo tal que nos parece passível de uma interpretação alternativa à versão encontrada em FREUD, 19961.

<sup>5</sup> Tradução livre: “Nos últimos anos, tive a oportunidade de estudar, analiticamente, uma série de homens cujo objeto de escolha era controlado por um fetiche”.

necessariamente, reconhecido pelo sujeito que tem um fetiche, isto é, o sujeito fetichista não se reconhece, necessariamente, como alguém que tenha sofrimento psíquico, embora o fetiche possa ser reconhecido como algo incomum pelo fetichista. Dessa forma, podemos dizer que o fetiche implica um potencial desconhecimento pático de si, na medida em que o fetichista não reconhece o sofrimento imbricado no fetiche que lhe garante a satisfação; esse desconhecimento pático de si implica uma demanda por reconhecimento do sofrimento que é bloqueada, sofrimento esse ao qual o fetichista poderia ter acesso uma vez que seu fetiche fosse tomado como um sintoma. Assim,

Man braucht nicht zu erwarten, daß diese Personen des Fetisch wegen die Analyse aufgesucht hatten, denn der Fetisch wird wohl von seinen Anhängern als eine Abnormität erkannt, aber nur selten als ein Leidenssymptom empfunden; meist sind sie mit ihm recht zufrieden oder loben sogar die Erleichterungen, die er ihrem Liebesleben bietet. Der Fetisch spielte also in der Regel die Rolle eines Nebenbefundes (FREUD, 1955b, p. 311).<sup>6</sup>

Podemos indicar uma dinâmica de opostos que se opera no fetiche em sentido intersubjetivo. Nesse sentido, o fetiche é um recurso à vida amorosa o qual, na perspectiva do fetichista, expressa o que podemos chamar de “logos erótico” consciente, na medida em que o fetichista conhece a garantia de satisfação que o fetiche lhe enseja, bem como um “logos pático” inconsciente,<sup>7</sup> na medida em que o fetichista desconhece o sofrimento que o fetiche implica, o qual se torna um sintoma; o fetiche, na perspectiva do analista, expressa, contudo, o que podemos chamar de “logos de reconhecimento”, porquanto, pela análise, pode-se desfazer o desconhecimento do “logos pático” do fetichista, na medida em que este reconheça o fetiche como sintoma de um sofrimento psíquico oculto na satisfação ensejada. Dessa forma, o que é fetiche parece afigurar-se como um sintoma à luz do analista, mas não o é, necessariamente, para o fetichista, sendo que o fetiche garante a satisfação da vida amorosa deste que, porém, e de certa forma, sofre sem saber que sofre.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Tradução livre: “Não é preciso esperar que essas pessoas procurem a análise por causa do seu fetiche, porque este é, possivelmente, reconhecido por seus adeptos como uma anormalidade, mas, só raramente, como um sintoma de sofrimento; geralmente, elas ficam bastantes satisfeitas com o fetiche ou até elogiam as facilidades que este proporciona à sua vida amorosa. Por isso, o fetiche, por via de regra, jogava o papel de uma descoberta secundário”

<sup>7</sup> Usamos a palavra “inconsciente” no sentido freudiano, isto é, adjetivando ideias que, como elementos psíquicos, encontram-se à parte da consciência, mantendo atividade e intensidade.

<sup>8</sup> Há uma ambiguidade no discurso freudiano, no sentido de o fetiche ser acompanhado pela produção de um sintoma, implicando-se aí um recalçamento parcial, e de o fetiche ser compreendido com base na *Verleugnung* como uma contradição resolvida que não oferece lugar para o recalçamento. Para uma discussão sobre tal

O sofrimento inconsciente do fetichista é, a propósito, algo a ser destacado, uma vez que, embora se possa dizer que o pensamento do fetichista poderia ser representado na proposição “Sei que é assim, mas...”, essa versão não parece contemplar, diretamente, a dimensão pática do sofrimento do sujeito nessa forma de organização da vida erótico-psíquica, pois não evidencia o aspecto do sofrimento psíquico desconhecido pelo fetichista e envolvido no seu fetiche, o que seria mais explicitado na frase “Sei que, e como, satisfaço-me, sem saber, porém, que, ao fazê-lo, sofro...”, a qual, assim, seria outra fórmula de representação frástica sobre as dinâmicas psíquicas no âmbito do fetichismo sexual, abarcando a dimensão do sofrimento psíquico do “logos pático” inconsciente do fetichista ante o reconhecimento possível desse sofrimento, mediante a intervenção do analista. Nesse sentido, a proposição “Sei que é assim, mas...” pode traduzir o “logos erótico” do fetichista, e a proposição “Sei que, e como, satisfaço-me, sem saber, porém, ao fazê-lo, sofro...” pode traduzir o seu “logos pático”, ambas complementares. Dessa forma, ambas estas traduções são, respectivamente, facetas do pensamento e do afeto fetichista, sendo que este oculta a si mesmo no fetiche.

Freud menciona o exemplo de um caso de fetichismo no qual o sujeito, relacionado ao objeto de escolha mediante o controle do fetiche, depara-se, sem o saber, com uma tradução figurada. Trata-se do caso de um homem cujo fetiche era, aparentemente, um “Glanz auf der Nase”, que significa “brilho no nariz”, enunciado pelo paciente (FREUD, 1955b, p. 311). Freud desvelou, no sentido pático, do analisando, que o termo “Glanz” não se remetia, porém, ao significado em língua alemã, “brilho”, mas ao significado do termo “g glance” em língua inglesa, que significa “olhar de soslaio”, ou “olhar obliquamente”, o qual poderia ser vertido, em alemão, por “Blink”.

Podemos dizer que, nesse caso, o analisando enunciava “Glanz”, querendo dizer “Blink”, pois, no significante “Glanz”, carregava-se o significado pático de “g glance”, o que torna este significante constituinte da experiência de composição do fetiche, sendo que o paciente tivera, como língua materna, a língua inglesa, esquecida após sua mudança para a Alemanha, e, nesse idioma, instaurara-se tal experiência. Dessa forma, um significante constitutivo do fetiche se formou na língua inglesa, mas foi carregado para a língua alemã, numa tradução linguístico-psíquica por afinidade entre os significantes “g glance” e “Glanz”, na qual este carregou para si o afeto relacionado a “g glance”, significante este que, embora, em parte, oculto

---

ambiguidade e uma discursão sobre o fetiche como produção de semblante que não é mediada pelo recalçamento, ver: SAFATLE, 2006.

naquele, manteve a carga pática.<sup>9</sup>

O significante de constituição do fetiche sobrevivia, inconscientemente, no significante consciente, fazendo “Glanz” associação com “glance”, como se aquele fosse uma metonímia do afeto deste não reconhecida pelo “logos erótico”, mas reconhecida pelo “logos pático”. Nesse comenos psíquico, não mais se trata de uma relação triádica entre sujeito, seu objeto de escolha sexual e o fetiche que governa a interação entre o sujeito e tal objeto, pois outro elemento, embora estivesse presente desde o início, é posto à baila, o qual podemos chamar de significante pático, que é o signo, ou a cadeia sígnica, da constituição da experiência instauradora do fetiche, significante tal que está, parcialmente, oculto em outra forma significante, mas que, porém, subsiste nesta aparência que obnubilava o reconhecimento do significante pático do fetiche para o analisando. Sem o desvelamento do significante pático, isto é, “glance”, pressuposto na enunciação sintomática “Glanz”, este não poderia ser reconhecido como “Blink”, ou não se desvelaria tratar-se de “glance”, sendo que o fetiche se mostrou constituído por determinada cadeia linguística, isto é, significantes específicos que se mostram na articulação constitutiva da experiência fetichizante. Dessa forma, o fetiche traz outro elemento, qual seja, o significante pático.

Isto posto, podemos falar sobre o fetiche de maneira mais ampla, isto é, como uma técnica de satisfação erótica que, mediada pela cadeia pática de significantes, governa a relação amorosa entre sujeito e o objeto erótico por este escolhido, sendo que o fetiche garante a satisfação amorosa do sujeito e, ao mesmo tempo, sustenta, ou ajuda a sustentar, enquanto tal linguagem significante pática não é revelada, a inconsciência de tal sujeito acerca do patos constitutivo da sua satisfação, o qual ele sente, mas sem o saber, já que o fetichista encontra-se obliterado para tal reconhecimento pelo próprio fetiche. Dessa forma, o fetiche se dá contextualmente, isto é, numa inter-relação com seus significantes páticos constitutivos associados a outros significantes na mediação para a satisfação amorosa do sujeito que sofre inconscientemente por meio do fetiche, demandando um reconhecimento do significante pático mediante a intervenção do analista.

O contexto do fetiche revela-se, ainda mais, detalhado. A seguir Freud, o fetiche envolve um sentido, “Sinn”, e uma intenção ou um propósito, “Absicht”. Assim, afirma o psicanalista que “Die Auskunft, welche die Analyse über Sinn und Absicht des Fetisch gab, war in allen

---

<sup>9</sup> Jacques Lacan deslindará esta cena, no sentido de o fetiche implicar a entrada de uma cadeia histórica projetada sobre o véu que medeia a relação entre o sujeito e o objeto (LACAN, 1995, p. 161).

Fällen die nämliche” (FREUD, 1955b, p. 312).<sup>10</sup> Além disso, fala-se do significado, “Bedeutung”, situado na primeira infância. O sentido do fetiche, por sua vez, pode ser compreendido como o de ser um substituto para certo pênis “particular, especial”. Com efeito,

Wenn ich nun mitteile, der Fetisch ist ein Penisersatz, so werde ich gewiß Enttäuschung hervorrufen. Ich beeile mich darum hinzuzufügen, nicht der Ersatz eines beliebigen, sondern eines bestimmten, ganz besonderen Penis, der in frühen Kinderjahren eine große Bedeutung hat, aber später verloren geht. Das heißt: er sollte normalerweise aufgegeben werden, aber gerade der Fetisch ist dazu bestimmt, ihn vor dem Untergang zu behüten (FREUD, 1955b, p. 312).<sup>11</sup>

Nesse sentido, o fetiche é o substituto do pênis determinado que, em condições normais, deveria ter sido abandonado, mas não o foi, na medida em que o fetiche sustém o significado que tal pênis adquiriu para a criança em sua primeira infância. Dessa forma, podemos falar: no sentido do fetiche como sendo um substituto do pênis especial;<sup>12</sup> no significado do fetiche como sendo o que este representou para a criança em sua primeira infância; e no propósito do fetiche como sendo manter esse significado, já que, no fetiche, o pênis determinado não é abandonado.

Há uma mudança importante de termos, pois, se, anteriormente, para a menção ao pênis determinado que é substituído pelo fetiche, Freud usa o substantivo “Penis”, o psicanalista usará o termo “Phallus” para se referir à crença fantasmática da criança, isto é, à crença desta de que sua mãe teria tido um pênis. Não se trata de uma relação sinonímica entre “Penis” e “Phallus”, porquanto este se refere ao pênis especial, determinado, não como, apenas, o pênis que é substituído pelo fetiche, mas como representação fantasmática projetada da crença pática da criança acerca de um pênis que teria feito parte do corpo materno, mas que não está mais lá, isto é, o falo diz respeito à crença da criança de que o corpo materno teria tido um pênis, o qual, porém, não é mais possível ver, mas esse pênis ausente figura certa existência fantasmática a que a criança não consegue renunciar. Nesse sentido, “Um es klarer zu sagen, der Fetisch ist

---

<sup>10</sup> Tradução livre: “As informações, que a análise ofereceu sobre o sentido e o propósito do fetiche, foram, em todos os casos, as mesmas”.

<sup>11</sup> Tradução livre: “Se eu agora digo que o fetiche é um substituto do pênis, certamente vou causar decepção. Eu me apresso para acrescentar que não é uma substituição qualquer, mas de um pênis determinado, muito especial, que tem um grande significado na primeira infância, mas que, mais tarde, perdeu-se. Em outras palavras: ele deve, em condições normais, ser abandonado, mas é, justamente, o fetiche que está destinado a protegê-lo da ruína”.

<sup>12</sup> Esta interpretação levantaria dúvidas a um autor como Wittgenstein, que critica noção de sentido ou de significado implicadora da ideia de substituição (WITTGENSTEIN, 1997), o que não nos furtaria a imaginar o fetichismo como um jogo de linguagem/língua.

der Ersatz für den Phallus des Weibes (der Mutter), an den das Knäblein geglaubt hat und auf den es — wir wissen warum — nicht verzichten will” (FREUD, 1955b, p. 312).<sup>13</sup> Nessa visagem infantil ficcional, o “Phallus” não é uma percepção atual, mas a representação de uma “percepção” retroativa fantasmática paticamente hipertensa. Dessa forma, o fetiche substitui um fantasma.

O contexto do fetiche torna-se, então, mais complexo. Porquanto, na relação quaternária entre sujeito, seu objeto sexual, o fetiche e a cadeia significante fetíctica, ou os significantes páticos que constituem a experiência de instauração do fetiche, acrescenta-se outro elemento, que não é nem o objeto sexual de escolha nem o próprio fetiche, mas o “Phallus”, ou objeto fálico, objeto de percepção inexistente pertencente à crença da criança, sem que esses elementos derroguem o sentido do fetiche, seu propósito e seu significado. A relação entre o desejo e seus objetos torna-se problemática, uma vez que a realidade fantasmática do falo, isto é, a presença-ausência de pênis no corpo da mãe, imagem essa advinda da suposição da sua castração, acarreta a admissão do valor simbólico desta. Dessa forma, tal contexto implica o reconhecimento da inadequação entre o desejo e os objetos empíricos (SAFATLE, 2006, p. 190).

Não é de se estranhar que o menino suponha ter havido um pênis acoplado ao corpo da sua mãe nem que acredite no “Phallus”, mas é incomum, isto sim, que esta crença fantasmática paticamente hipertensa não seja abandonada. Nesse sentido, o que estranho é a permanência do falo, impondo-se como crença reguladora da imaginação erótica da criança, o que não derroga a escolha erótica do sujeito, em se tratando do objeto sexual, do significante fetíctico, do fetiche e dos mapeamentos deste em termos de sentido, “Sinn”, intenção, “Absicht”, e significado, “Bedeutung”. Dessa forma, o falo subsume a imaginação erótica da criança.

Nesse sentido, podemos dizer que o estado de crença que é instaurado pelo objeto fálico implica um falicismo. Neste, recusa-se o reconhecimento de um fato que, não obstante, foi, em parte, notado, isto é, a inexistência do pênis no corpo materno, mas cuja singularidade é elidida, mediante uma representação paticamente alimentada. Com efeito, o menino, tendo visto, talvez, alguns elementos vulvários da mãe, notou que ela não tinha um pênis, porém, subsumiu essa inexistência numa crença fantasmática que nega o conhecimento perceptual da realidade vista, ou seja, o corpo da mãe percebido como não possuidor de um pênis manteve-se como possuidor simbólico deste, pois o menino, tendo, inicialmente, visto a região genital-sexual da mãe sem o órgão genital-sexual masculino de que ele se sabia portador, toma, num momento seguinte, essa

---

<sup>13</sup> Tradução livre: “Para dizê-lo de maneira mais clara, o fetiche é o substituto do falo da mulher (que é a mãe), no qual o menino acreditou e ao qual ele - sabemos o porquê - não quer renunciar”.

inexistência de pênis como se fosse falta desse órgão, mediante a recusa ao conhecimento a partir da percepção de que a mulher não tinha pênis, o que, assim, é, em parte, percebido, mas é, em parte, negado: “Der Hergang war also der, daß der Knabe sich geweigert hat, die Tatsache seiner Wahrnehmung, daß das Weib keinen Penis besitzt, zur Kenntnis zu nehmen” (FREUD, 1955b, p. 312).<sup>14</sup> Há uma passagem da percepção de que a mulher não possui pênis à projeção de uma falta de pênis na mulher, isto é, uma passagem da inexistência do pênis à demanda do falo imposta pela imaginação fantasmática da criança, o que é presença do falo, o pênis que não existe, mas que o garoto acredita ter existido, cuja existência fantasmática demanda, sendo que a criança não elide, *in totum*, o percebido da sua percepção, mas projeta ao corpo da mãe uma origem causal que nega este como singularidade sexual. Dessa forma, a perspectiva do falo não reconhece a realidade perceptual do outro nos constituintes próprios deste, isto é, em sua ontologia singular.

Esse não-reconhecimento é tenso para a criança, o que se inscreve em seu patos de apego ao fetiche. Nesse sentido, “Nein, das kann nicht wahr sein, denn wenn das Weib kastriert ist, ist sein eigener Penisbesitz bedroht, und dagegen sträubt sich das Stück Narzißmus, mit dem die Natur vorsorglich gerade dieses Organ ausgestattet hat” (FREUD, 1955b, p. 312).<sup>15</sup> O falo implica a recusa, por parte do menino, da singularidade da inexistência de um pênis no corpo da sua mãe, negação esta que se dá como um mecanismo de defesa contra a ideia de tal inexistência para ele mesmo, já que, para o garoto, em sendo a mãe castrada, a castração viria a ser, também, instaurada no seu próprio corpo, defesa tal apoiada no que poderíamos chamar de narcisismo genital, isto é, um sentimento de apego à imagem do próprio órgão genital como vínculo de adequação erótica entre a criança e seu pênis, bem como a uma suposta generalidade desta constituição, projetando esta ao corpo materno, à revelia das diferenças constitutivas deste, ante a possibilidade imaginada da castração. Dois elementos, em especial, operam, então, para que o fetiche ocorra, quais sejam, certa ameaça que o menino sente ante a possibilidade imaginada de ele se tornar castrado e certo vínculo identitário universalizado ao seu órgão sexual-genital masculino. A passagem da inexistência do pênis para a demanda do falo mostra que a crença no “Phallus” é, em particular, pática, uma vez que mediada pelo medo da castração. Esta, por sua vez, é projetada como causalidade da contraimagem que se afigura como o corpo

---

<sup>14</sup> Tradução livre: “O ocorrido foi, então, que o garoto recusou a tomar conhecimento do fato da sua percepção de que a mulher não tem pênis”.

<sup>15</sup> Tradução livre: “Não, isto não pode ser verdade, pois, se a mulher é castrada, então, a sua – do garoto – própria posse de pênis está ameaçada, e a parte do narcisismo com que a natureza, preventivamente, dotou este mesmo órgão reluta contra essa ameaça”.

materno. Dessa forma, a recusa das singularidades do outro é mediada, também, pela antecipação de um sofrimento e pela recusa de sofrê-lo.

Nessa seara, além do sentido, da intenção, do significado, da linguagem pática significante, do sujeito, do patos deste, do objeto fétichico, do falo, e do outro, há, no contexto do fetichismo, um elemento deveras importante que tem íntima relação com o patos, o narcisismo genital, a projeção da imagem genital de si cunhada para o corpo do outro, da mãe, e a ameaça sentida pelo garoto de se tornar, igualmente, castrado, tal como imagina ter sido a mulher, o que acarreta um sofrimento psíquico do garoto ante a possibilidade de ficar castrado.

Não parece sobejo afirmar que tal narcisismo pode ser anterior à constituição do fetiche. Nesse sentido, podemos dizer que o menino não sente a ameaça a partir da mera percepção da inexistência de um pênis no corpo da mãe, mas, isto sim, que o autocentramento na própria imagem genital da criança pavimenta uma via de apego hiperbólico ao próprio órgão, considerado este de maneira generalizada, e, assim, a crença de que a mãe teria tido um pênis parece ser implicada, como demanda da criança de que a mãe teria tido um falo, antes da percepção indesejada. Com efeito, em acreditando que as mulheres teriam tido um pênis, ou seja, generalizando a própria constituição genital, a criança já sentiria um apego que poderíamos chamar de narcísico-genital como parte da sua imaginação de identidade sexual. Nesse sentido, parece plausível supor que a criança sente a ameaça da castração a partir de certa afecionabilidade para com o seu próprio órgão sexual sentida como uma realidade que fosse passível de ser generalizada e em cuja ausência a criança se sentiria vulnerável e, corporeamente, desontologizada. Dessa forma, tal narcisismo genital parece implicar um sentimento de adequação genital que a criança já sente antes da percepção indesejada, o que, nesse alinhamento entre autoimagem e genitalidade, alimenta o sentimento de medo de se perder a constitutividade sexual corpórea própria ante a ameaça da castração.

Pode haver, porém, uma força inconsciente duradoura ante a percepção indesejada. O conflito entre a recusa à castração mediada pela afecionabilidade de adequação genital e o medo advindo da ameaça irreal da castração dentro da fábula que a criança erige é mantido e observado no indivíduo adulto. Nesse sentido, afirma Freud que “Eine ähnliche Panik wird vielleicht der Erwachsene später erleben [...]” (FREUD, 1955b, p. 312),<sup>16</sup> ou seja, o sentimento de ameaça pode retornar no indivíduo adulto, como o pânico já sentido, o que, assim, será re-sentido, fazendo-o vivenciar, novamente, o medo de ser castrado. Esse retorno do medo

---

<sup>16</sup> Tradução livre: “Um pânico semelhante pode ser vivido pelo adulto mais tarde [...]”.

configura-se nos fenômenos já açambarcados pela terminologia psicanalítica, qual seja, repressão, “Verdrängung”, e desmentido, “Verleugnung”, que operam como defesas contra a ameaça irreal da castração. Com efeito:

[...] das älteste Stück unserer psychoanalytischen Terminologie, das Wort „Verdrängung“, bezieht sich bereits auf diesen pathologischen Vorgang. Will man in ihm das Schicksal der Vorstellung von dem des Affekts schärfer trennen, den Ausdruck „Verdrängung“ für den Affekt reservieren, so wäre für das Schicksal der Vorstellung „Verleugnung“ die richtige deutsche Bezeichnung (FREUD, 1955b, p. 313).<sup>17</sup>

O afeto que retorna encontra-se reprimido, e a representação da percepção indesejada, desmentida, sendo que o falo, submetido ao princípio do prazer, ficou abandonado ao conflito entre o peso da percepção indesejada e uma força para manter o desmentido. Nesse sentido, a crença infantil de que as mulheres possuem um pênis mantém-se, sendo o afeto de pânico reprimido, e a singularidade ontológica percebida da genitália do corpo da mulher, por sua vez, desmentida na representação desta percepção como indesejada na hipótese da castração, no âmbito do falo. Mas a crença neste, em seguida, é modificada, sendo que não houve escotomização, ou seja, a percepção não foi inteiramente apagada:

Aber unsere Situation zeigt im Gegenteil, daß die Wahrnehmung geblieben ist und daß eine sehr energische Aktion unternommen wurde, ihre Verleugnung aufrecht zu halten. Est ist nicht richtig, daß das Kind sich nach seiner Beobachtung am Weibe den Glauben na den Phallus des Weibes unverändert gerettet hat. Es hat ihn bewahrt, aber auch aufgegeben; im Konflikt zwischen dem Gewicht der unerwünschten Wahrnehmung und der Stärke des Gegenwunsches ist es zu einem Kompromiß gekommen, wie es nur unter der Herrschaft der unbewußten Denkgesetze — der Primärvorgänge — möglich ist (FREUD, 1955b, p. 313).<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Tradução livre: “a peça mais antiga de nossa terminologia psicanalítica, a palavra “repressão”, já se refere a esse processo patológico. Se se quer separar mais nitidamente o destino da representação do destino do afeto, reserve-se o termo “repressão” para o afeto, então o termo alemão correto para o destino da representação seria “desmentido”.

<sup>18</sup> Tradução livre: “Mas, na situação que consideramos, ao contrário, a percepção se manteve, e foi tomada uma ação muito enérgica para manter o desmentido desta percepção. Não é correto que a criança, após observar a mulher, deixou inalterada a crença de as mulheres possuírem falo. Preservou essa crença, mas, também, abandonou-a; no conflito entre o peso da percepção indesejada e a força do contradesejo, um compromisso foi alcançado, como só é possível sob o domínio das leis do pensamento inconsciente - os processos primários”.

Nesse sentido, podemos dizer que o adulto fetichista continua a vivenciar um vínculo conflituoso. A percepção é indesejada, porquanto envolve tanto a negação pela criança do fato de sua mãe não possuir pênis quanto o desejo da criança de que seu próprio pênis não fosse castrado, o que se dá sob o afeto de pânico ante a possibilidade da castração, o qual se repete, no adulto, junto com o desmentido na representação da percepção indesejada. O aspecto de indesejabilidade da percepção parece ser balizado pelo narcisismo genital e pela crença da criança, sendo o “Phallus” um constructo imaginado paticamente que é falso e verdadeiro, pois, respectivamente, não corresponde à realidade da ontologia corpórea materna e corresponde ao pânico e à ameaça sentidos que não foram superados a partir da passagem da inexistência à falta ou à demanda. Dessa forma, o falo parece implicar um reforço da adequação genital o qual se afigura à criança mediante as leis do pensamento inconsciente, sobre as quais Freud refere-se como “deslocamento”, “condensação” e “sobredeterminação”, que operam a formação dos sonhos (FREUD, 2019).

Podemos afirmar que a criança preserva a crença no falo, mas, também, imprime uma modificação neste, no sentido de tal crença sofrer uma alteração, com a instauração de um fetiche. Nesse sentido, a crença no falo permanece, isto é, continua-se a imaginação de que a mulher tem pênis, mas o falo não está, apenas, numa representação mental, uma vez que o fetiche tomou o seu lugar, o qual herda, do falo, o patos da defesa da criança ante a ameaça da castração. Assim:

Ja, das Weib hat im Psychischen dennoch einen Penis, aber dieser Penis ist nicht mehr dasselbe, das er früher war. Etwas anderes ist an seine Stelle getreten, ist sozusagen zu seinem Ersatz ernannt worden und ist nun der Erbe des Interesses, das sich dem früheren zugewendet hatte (FREUD, 1955b, p. 313).<sup>19</sup>

Neste comenos psíquico, podemos ler uma relação de carreamento pático do falo para o fetiche. Assim, a castração precisa ter sido investida pelo sujeito mediante um sentimento de rechaço, de horror, de aversão, pois, sem estes, a criança chegaria a um colapso do pânico da possibilidade da castração. Como se mantêm, de certa forma, a percepção indesejada, mediante

---

<sup>19</sup> Tradução livre: “Sim, ainda que a mulher tenha, na sua – do garoto – mente, um pênis, este, porém, não é mais o mesmo que era antes. Outra coisa tomou seu lugar, foi nomeada, por assim dizer, como seu substituto e, agora, é a herdeira do interesse que se voltara ao seu predecessor”.

a repressão, e o afeto de medo ou pânico ante a ameaça da castração, mediante o desmentido, o afeto de aversão estabelece uma oposição à possibilidade da castração, indo, assim, contra a percepção indesejada e contra o afeto de pânico. Nessa via, a força da aversão é de tal forma intensa que propicia a operação de “deslocamento” e de “sobredeterminação” (FREUD, 1955a, p. 313) da energia psíquica do contradesejo ante o falo para o fetiche, o qual, assim, herda a demanda pelo sentimento de preservação dos genitais. O fetiche, que pode garantir a satisfação, acaba, por sua vez, reforçando a ameaça da castração, pois “Dies Interesse erfährt aber noch eine außerordentliche Steigerung, weil der Abscheu vor der Kastration sich in der Schaffung dieses Ersatzes ein Denkmal gesetzt hat” (FREUD, 1955b, p. 313).<sup>20</sup> Dessa forma, a repressão é mantida, uma vez que a ameaça da castração permanece no sentimento intensificado de aversão que é reforçado pelo substituto do falo.

Com isso, pode se dizer que o fetiche pressupõe um estranhamento do desejo que pode ser entendido como alienação deste. Nesse sentido, a passagem seguinte de Freud articula o termo “Entfremdung”, estranhamento, à “Verdrängung”, repressão, no fetichismo: “Als *stigma indelebile* der stattgehabten Verdrängung bleibt auch die Entfremdung gegen das wirkliche weibliche Genitale, die man bei keinem Fetischisten vermißt” (FREUD, 1955b, p. 313).<sup>21</sup> Isto é, no fetichismo, existe um estranhamento na dinâmica de uma alienação, porquanto o fetichismo implica uma separação que se dá entre o desejo sexual do fetichista e a zona erógena genital a que este teria como alvo do desejo não fosse o medo ante a castração imaginada, isto é, tal zona erógena torna-se um objeto de desinvestido pelo sentimento de pavor ante a possibilidade imaginada da castração. Há, aí, um vínculo entre estranhamento e repressão, no âmbito do falo da crença substituído pelo fetiche, sendo o estranhamento engendrado nesta alienação marca ineliminável da repressão. Nesse sentido, há uma apartação pática do desejo em relação ao seu objeto sexual, mediado pela repressão reforçadora, no fetiche, do pânico ante a possibilidade da castração, sofrimento psíquico este destinado a permanecer obnubilado,

---

<sup>20</sup> Tradução livre: “Mas esse interesse – que vem do primeiro falo – aumentou extraordinariamente, pois a repulsa à castração, na criação desse substituto, tornou-se um monumento”. A propósito, Lacan perscruta a linguagem que Freud utiliza, destacando a ideia do fetiche como “ein Denkmal”. Ver: Lacan, 1995.

<sup>21</sup> Tradução livre: “Como *stigma indelebile* da repressão que tem ocorrido, há, também, o estranhamento em relação aos genitais femininos reais, o que não é perdido por nenhum fetichista”. Preferimos essa versão à seguinte: “Ademais, uma aversão, que nunca se acha ausente em fetichista algum, aos órgãos genitais femininos reais, permanece um *stigma indelebile* da repressão que se efetuou” (FREUD, 19961, p. 157), pois o termo “Entfremdung”, para nós, traduzido como “estranhamento”, será importante, para uma aproximação entre o resultado do fetichismo sexual e do fetichismo da mercadoria na perspectiva dos agentes de produção e do fetichista, sem perda de significado, no contexto do texto freudiano.

embora pulsante. Dessa forma, o fetiche expressa um estranhamento engendrado na alienação entre desejo e objeto, num pano de fundo de sofrimento psíquico não elaborado e reforçado.

Parece-nos que o estranhamento alienador do desejo do fetichista não seria redutível a determinada perspectiva de orientação sexual, como se, por exemplo, dissesse respeito, exclusivamente, a crianças do sexo masculino heterossexuais em relação à visão traumática do corpo feminino. Ao contrário, em se dimensionando o fetichismo numa perspectiva mais ampla,<sup>22</sup> ao falar em “wirkliche weibliche Genitale”, genitais femininos reais, Freud desvela uma dinâmica que não se reduz à situação na qual um garoto não vê um pênis no corpo da sua mãe e, ante o pavor imaginário de, também, vir a ficar sem o seu próprio pênis, constrói o falo. Tal dinâmica implica a criança atribuir uma origem causal irreal que falsifica os constituintes do objeto percebido e, ao mesmo tempo, falsifica-se, tomando, para si mesma, semelha relação causal irreal que sua crença projetou sobre o objeto inicialmente percebido, movida por um sentimento de pânico que desarraiga o seu próprio desejo da imanência pela qual este visa determinada zona erógena. Dessa forma, a apartação pática do estranhamento a partir da alienação do desejo do fetichista parece não ser exclusiva de determinada orientação sexual.

De qualquer forma, vale ressaltar que a criança é levada a, intensamente, proteger-se de uma irrealidade que lhe parece real, ou seja, o sujeito criança teme que, assim como sua mãe teria tido um pênis que teria sido castrado, origem esta pretensamente causal do órgão genital feminino que o menino vê nessa imaginação fantasmática, ele viria ter, igual e necessariamente, o seu órgão castrado, pavor tal que permanece no adulto. Nessa perspectiva, o “logos erótico” do sujeito implica um sofrimento não elaborado, pois o sujeito fetichista acumula o pavor da ameaça original que sentiu ante a diferença genital, reprime o afeto, desmente o percebido indesejado numa representação fantasmática, imagina um duplo genital de si no outro como tentativa de conter o pavor da ameaça da castração e suprime a satisfação sexual que, contudo, poderia decorrer da afecionalidade genital não mediada pelo estranhamento alienante do fetiche, o duplo do falo da crença que a criança engendrou, o que garante sua satisfação sexual, mas por meio do pavor da castração da ameaça que permanece alimentada pelo fetiche. Dessa forma, podemos dizer que o sujeito patologiza-se, transformando em satisfação sexual o que, porém, representa a continuidade do seu próprio sofrimento e encobrendo a diferença sexual do outro, subtraindo-se ambos os sujeitos no estranhamento do desejo alienado do fetichista.

---

<sup>22</sup> O fetichismo implica uma relação de interposição que faz com que o visado esteja além do que se apresenta, o que indica certo sentimento de ilusão fundamental das relações tecidas pelo desejo (LACAN, 1995, p. 158).

Há de se ter cautela para não se reduzir o fetichismo a uma mera crença. Nesse sentido, Lacan aprofunda a compreensão sobre tal estranhamento, opondo-se a essa redução. Ele destaca dois textos freudianos como fundamentais sobre a questão do fetichismo, quais sejam, o parágrafo sobre o fetichismo nos *Três ensaios sobre a sexualidade* e o artigo *O fetichismo*. Deslindando o último, Lacan posiciona-se contra uma chave de leitura sobre o fetichismo de acordo com a qual este seria, meramente, um caso de desconhecimento do real, isto é, o fetichismo, nessa perspectiva a ser criticada, diria respeito ao falo que a mulher não tem, falo tal que seria preciso que ela tivesse por razões ligadas à relação dúbia da criança com a realidade (LACAN, 1995, p. 154). Interessante notar que, nessa chave de leitura, a mulher não teria o falo, e haveria uma necessidade de que ela o tivesse, necessidade tal pertinente à criança. Dessa forma, tal perspectiva entende o falo como algo que não pertence à mulher, sendo desta ausente, e, ao mesmo tempo, entende o falo como pertencente ao imaginário da criança.

Lacan apresenta outra chave de leitura que, dialeticamente, suprassume este entendimento. Com efeito, o psicanalista destaca o fato de Freud sublinhar que o pênis simbolizado pelo fetiche não é um pênis qualquer, argumentando Lacan que há um fundo estrutural pouco explorado nesse destaque. Nesse sentido, tal pênis que não é um pênis qualquer, o pênis que é simbolizado pelo fetiche, não é o pênis real, na medida em que a mulher o tem e não o tem (LACAN, 1997, p. 154). Lacan, assim, faz uma mediação estrutural que questiona a chave de leitura para a qual o fetiche implicaria, meramente, um caso de desconhecimento do real, na medida em que, para esta perspectiva, a mulher, simplesmente, não possuiria o falo, e a necessidade de que ela o tivesse seria vinculada a demandas da criança, mas, na formulação lacaniana da questão, não é verdade que a mulher, exclusivamente, tenha o falo, nem é verdade que ela, exclusivamente, não o tenha, pois ela, ao mesmo tempo, tem o falo e não tem o falo.

Nessa seara, Lacan modifica a lógica implícita na perspectiva criticada, porquanto, se, por um lado, nesta, entende-se que mulher não tem o falo, e há uma necessidade personalizada da criança para que a mulher o tenha, por outro lado, na chave lacaniana de leitura, a relação entre a mulher e o falo não é feita mediante um juízo de percepção da ausência do falo na mulher o qual seria atribuído pela criança, trata-se, isto sim, de uma disjunção inclusiva de duas possibilidades que se negam sem se derogarem nesta negação, isto é, a mulher tem e não tem o falo, o que não decorre da falta de conhecimento da criança, ou do seu desconhecimento, em outras palavras, o falo não é do mundo mental da criança, mas uma estrutura simbólica. Dessa forma, pode-se dizer da mulher acerca do falo que ela

não possui o pênis, mas possui, simbolicamente, o falo, na paradoxalidade pertinente à estrutura simbólica, sugerindo Lacan que a perspectiva criticada confunde os termos “pênis” e “falo” no texto freudiano, confusão esta que é premissa do entendimento criticado acerca do fetichismo como mero caso de desconhecimento do real.

Essa estrutura simbólica opera uma irreducibilidade do fetichismo ao desconhecimento do real. Nesse sentido, a paradoxalidade do fetichismo, isto é, a mulher ter e não ter o falo, corrobora uma estrutura simbólica, porquanto se trata de um falo que é simbólico, na medida em que é da natureza deste apresentar-se como uma ausência que funciona enquanto ausência, de modo que se estabelece uma troca simbólica, na qual se transmite uma coisa que é ausência e presença (LACAN, 1997, p. 154-155). O falo é uma ausência que é, também, presença, na medida em que ele circula, deixando rastros sígnicos da sua própria ausência (LACAN, 1997, p. 155). Dessa forma, o falo é um objeto simbólico.

Lacan situa a questão do falo como objeto simbólico para uma relação intrassubjetiva do homem consigo mesmo e para uma relação intersubjetiva da mulher com o homem. Nesse sentido, há quatro funções do falo, duas relacionadas ao homem, e outras duas, à mulher. Os usos do falo para o homem podem ser organizados da seguinte forma: há um uso do falo no sentido do complexo de castração, de acordo com o qual se estabelece, com o falo, um ciclo estrutural de ameaças imaginárias que limita o emprego do falo real; e há outro uso, no sentido da função simbólica do falo, uso tal oculto pelas fantasias mais ou menos temíveis do homem com os interditos, na medida em que estes incidem sobre o uso do falo (LACAN, 1997, p. 155). Nesse sentido, podemos dizer que os usos do falo para o homem dizem respeito ao falo real, sobre o qual incidem tanto as ameaças imaginárias de limitação do emprego real do falo quanto os interditos fantasiados sobre a relação destes com o homem. Dessa forma, pode-se dizer que, para o homem, as ameaças imaginárias repetidas e os interditos fantasiados que incidem sobre o falo real constroem o emprego deste, dimensionando, respectivamente, o sentido do complexo de castração e o uso simbólico do falo.

Diferentemente, para a mulher, entram em função outros dois usos do falo, um advindo de uma possível nostalgia imaginária, e outro, o falo simbólico, porquanto, na medida em que a mulher está presa numa relação intersubjetiva, o falo simbólico, que a mulher não tem, existe além dela no sentido de que ele existe para o homem, mas, também, existe para a mulher, de alguma forma, no sentido de que ela participa do falo simbólico a título de ausência, nesse sentido, a mulher entra numa dialética simbólica por meio da qual ela entra na diferenciação

simbólica dos sexos (LACAN, 1997, p. 155). Dessa forma, podemos dizer que, para a mulher, pode entrar em função o falo como nostalgia imaginária, mas, estando a mulher situada numa relação intersubjetiva com o homem, entra em função, para ela, o falo simbólico, que funciona como ausência.

Para explicitar um aspecto fundamental sobre o falo simbólico, Lacan apresenta a imagem do véu, da cortina. Nesse sentido, o véu pode ser visto como um lugar de interposição que faz com que o que seja visado esteja para além daquilo que se apresenta, analogamente ao lugar de interposição que faz com que o que é amado no objeto de amor seja alguma coisa que esteja mais além, a qual tem a propriedade de estar presente simbolicamente (LACAN, 1997, p. 157). A presença da cortina enseja que aquilo que está mais além, isto é, aquilo que está como falta, tenda a se realizar como imagem, ou seja, o valor, o ser e a consistência da cortina se estabelecem, na medida em que a cortina é aquilo sobre o qual se projeta e se imagina a ausência, o que se liga ao sentimento que as pessoas têm de haver certa ilusão fundamental em todas as relações tecidas pelo desejo (LACAN, 1997, p. 157-158). Considerando-se a relação entre sujeito e objeto, interposta pela cortina, projeta-se o objeto para um além, de modo que este assume o lugar da falta; o objeto, também, assume o lugar do amor, pois o que agarra o desejo é o objeto, que é valorizado como ilusório (LACAN, 1997, p. 158). Dessa forma, há um plano imaginário fundamental na relação simbólica, o qual se afigura numa interação ternária, no plano imaginário, entre sujeito, objeto e mais além, isto é, sujeito, objeto e nada, e, destaca o psicanalista francês, há uma função do véu, qual seja, a projeção da posição intermediária do objeto (LACAN, 1997, p. 159).

Podemos dizer que a função do véu é a de tornar o objeto algo visado para além daquilo que se apresenta na visagem do objeto mediada pelo véu, e podemos dizer que o desejo é, de certa forma, detido nos limites de visagem do véu, que está aquém do objeto, o qual, por sua vez, está além do véu, de modo que há uma tensão de distância entre opostos que, ao mesmo tempo, situa o aquém do sujeito para com o objeto e o além do objeto para com o sujeito, de modo que o véu estampa uma negação do sujeito e uma negação do objeto. Dessa forma, o desejo implica uma dialética de distâncias opostas que é um desencontro fundamental entre sujeito e objeto, na medida em que o véu implica uma mediação velada do objeto bem como uma mediação velada do sujeito, no supedâneo do desejo agarrado pela valorização sobre o objeto naquilo que está além da apresentação deste.

É mister destacar que, no véu, projeta-se o fetiche, sendo que o que projeta e constitui o fetiche é retirado especialmente da dimensão histórica, momento em que a imagem se fixa, o

que implica o emprego da metonímia (LACAN, 1997, p. 159). Nesse sentido, Lacan fala da lembrança encobridora como uma interrupção da história, isto é, um momento em que a história se detém bem como se congela e em que se indica a continuação do movimento da história para além do véu, de modo que se pode dizer da lembrança encobridora que ela é metonímica como uma parada numa cadeia que a liga à história, pois a história continua, uma vez que, a partir de tal congelamento, a cadeia continua indicando sua sequência ausente, qual seja, o recalque (LACAN, 1997, p. 60). Dessa forma, podemos dizer que o fetiche implica um encobrimento metonímico da história subjetiva do próprio fetichista, uma separação entre o sujeito e a história que o constitui.

Com isso, parece ser possível falar em recalque em se tratando de fetichismo, na medida em que o fetiche implica uma sequência metonímica ausente relacionada ao sofrimento psíquico do sujeito. Nesse sentido, podemos ler como Lacan analisa o exemplo de Freud sobre o fetichista alemão que buscava um pequeno brilho no nariz que este via na frase “*ein Glanz auf die Nase*”. Lacan destaca que esta frase significava transpunha a frase em inglês “*a glance at the nose*”, que vinha dos anos de infância do fetichista. Explica o psicanalista que o nariz é um símbolo, e a frase em alemão configura a cadeia histórica projetada sobre o véu (LACAN, 1997, p. 160). Assim, “*ein Glanz auf die Nase*” queria dizer

[...] um olhar sobre o nariz, nariz este que era, naturalmente, um símbolo. A expressão alemã fazia transpor a expressão inglesa *a glance at the nose*, que lhe vinha dos primeiros anos. Vêem aqui entrar em jogo, e projetar-se num ponto sobre o véu, a cadeia histórica, que pode mesmo conter uma frase inteira e, bem mais ainda, uma frase numa língua esquecida (LACAN, 1997, p. 161).

Isto posto, podemos dizer que “*ein Glanz auf die Nase*” é uma formulação que implica um congelamento do movimento da história, cuja interrupção acarreta a continuação desse movimento para além da relação de interposição, sendo que o visado está além daquilo que se apresenta, o que implica o deslindamento do fetiche como superação da função do véu, encontrando o recalcado, ou seja, a representação da demanda pática do sujeito na cadeia significativa constitutiva, “*a glance at the nose*”, a sequência histórica oculta.<sup>23</sup> Nesse sentido,

---

<sup>23</sup> Isso sugere haver semelhanças de família entre os termos “fetichismo” e “ideologia”, tal como se pode problematizar este conceito em: *A sagrada família* (ENGELS e MARX, 2003), *Manuscritos econômico filosóficos* (MARX, 2010) e *A ideologia alemã* (MARX, 2007). Pois o termo “ideologia” poderia ser entendido, em termos

podemos dizer que o recalque é uma sequência ausente que continua além do ponto de parada numa cadeia ligada à história lófica do patos do sujeito, isto é, o recalque faz parte da história, mas como sequência ausente de caráter metonímico em relação à lembrança encobridora, sendo que, nesta, a sequência ausente está recalcada mas, nessa medida, está presente, uma presença recalcada, pois tal ausência continua a interrupção da história feita pela lembrança encobridora. Dessa forma, para o fetichista, o fetiche representa um estranhamento metonímico que é uma alienação da sua própria história.

Se o fetiche é, como o diz Freud, símbolo de alguma coisa, o pênis, este não pode ser confundido com o pênis real, na medida em que se trata do falo simbólico. Nessa seara, Lacan ressalta um elemento lógico que opera no fetiche, qual seja, a dialética simbólica. Esta, podemos dizê-lo, não é, contudo, peculiar ao homem, tampouco ao fetichismo, uma vez que tal dialética se apresenta, também, para a mulher como troca simbólica, isto é, troca como ausência, a qual, para o homem, apresenta-se na função simbólica do falo ocultada na relação do homem com os interditos, e, para a mulher, apresenta-se na relação intersubjetiva desta com o homem, na qual, e em razão da qual, para ela, o falo simbólico existe como uma ausência que funciona enquanto tal. Além disso, se o fetiche é projetado sobre o véu, o fetiche está fundamentado no desejo que valoriza o objeto naquilo que está além da apresentação deste, bem como está o fetiche fundamentado na dialética das distâncias opostas na qual sujeito e objeto estão mediados pelo véu. Dessa forma, o sujeito não aparece como tal para o objeto, posto que o sujeito está aquém do objeto, nem o objeto aparece com tal para o sujeito, posto que o objeto está além do sujeito.

Dessarte, pode apresentar-se, no atinente ao fetichismo sexual, um estranhamento advindo da alienação entre desejo e o objeto sexual imanente do desejo que não é mediado pelo falo, obliterando o indivíduo, por meio da separação entre a intencionalidade da afecionalidade genital que, antes do falo, direcionava-se em determinada imanência para certa zona erógena, mas que foi suprimida da sua performatividade erótica, ante o pavor de confrangimento constitucional do próprio órgão sexual, tumulto este sintomático energizado no fetiche, que potencializa o narcisismo genital construído e mantém a obnubilação da constitucionalidade genital do outro, realizando-se, assim, um duplo encobrimento numa dinâmica intersubjetiva de desconhecimento erótico mútuo. Tal estranhamento de alienação do desejo pode ser,

---

psicanalíticos, como um congelamento metonímico, assim, um dos usos da crítica da ideologia seria o esforço anti-ideológico de trazer à tona o movimento da história além do discurso que a congela, adentrando a história velada, ou fazendo-a vir a lume, sendo ideológica a construção psíquica (conceito, ideia, pensamento, sentimento) que oculta as determinações materiais da existência (quã, estas passem tanto pela economia política quanto pela economia do desejo).

também, visto na lógica metonímica de interrupção das sequências que constituem a história do próprio fetichista, porquanto o fetiche, entendido como uma interrupção da cadeia histórica, implica a história que constitui o desejo alienado no próprio fetiche, o qual, assim, é signo do congelamento da história do sujeito. Com efeito, com Freud e Lacan, podemos dizer que o fetichismo implica um estranhamento do desejo como alienação entre este e seus objetos sexuais imanentes bem como entre o desejo e a história subjetiva oculta que os constitui, portanto, alienação entre o desejo do sujeito e a história de constituição de si como sujeito do desejo que se deseja. Desse modo, o fetiche sexual, como produto do sujeito estranhado pela alienação do objeto do desejo e da história de si, não veicula o desejo próprio, ou histórico, do fetichista, que, por sua vez, pode manter-se em tal estranhamento consigo mesmo, na medida em que seu desejo permanece governado pelo fetiche, ou na medida em que seu “logos erótico” permanece encobrendo seu “logos pático” e, assim, sua história.

## 1.2 KARL MARX E A CRÍTICA DO *FETISCHISMUS* SOCIAL

Karl Marx, também, desenvolve, em diversos textos, concepções sobre fetichismo, mas numa aquiescência crítico-filosófica e crítico-econômico-política, por exemplo, nos textos *Propriedade privada e carências* (MARX, 2010), *Feuerbach e história* (ENGELS e MARX, 2007), *O Processo de circulação do capital* (MARX, 2011), *O caráter fetichista da mercadoria* (MARX, 2013), *Teorias sobre o capital fixo e circulante* (MARX, 2014) e *A exteriorização da relação capitalista sob a forma do capital portador de juros* (MARX, 2017).

Quanto ao fetichismo da mercadoria, Bottomore destaca-o, propriamente, em função de todo o capítulo 1 d’*O Capital*, livro I, argumentando que

Tendo mostrado que a produção de mercadorias (ver MERCADORIA) constitui uma relação social entre produtores, relação essa que coloca diferentes modalidades e quantidades de trabalho em equivalência mútua enquanto valores (ver VALOR), Marx indaga como tal relação aparece para os produtores ou, de modo mais geral, na sociedade. Aos produtores, ela ‘se apresenta como uma relação social que existe não entre eles próprios, produtores, mas entre os produtos de seus trabalhos’. As relações sociais entre alfaiate e carpinteiro aparecem como uma relação entre casaco e mesa nos termos da razão em que essas coisas se trocam entre si, e não em termos do trabalho nelas materializado. Marx, contudo, apressa-se a assinalar que essa

aparência das relações entre mercadorias como uma relação entre coisas não é falsa. Ela existe, mas oculta a relação entre os produtores: ‘as relações que ligam o trabalho de um indivíduo com o trabalho dos outros aparecem, não como relações sociais diretas entre indivíduos em seu trabalho, mas como o que realmente são: relações materiais entre pessoas e relações entre coisas’ (BOTTOMORE, 2001, p. 150).

Isto é, a relação social dos produtores entre si aparece como uma relação social entre os produtos do trabalho, não entre os trabalhadores, de modo que as mercadorias aparecem em relação social, e as relações interlaborais dos indivíduos entre si aparecem como relações materiais entre coisas, suprimidas neste aparecer as relações sociais diretamente interindividual-laborais.

Embora haja outras formulações ou desdobramentos para o fetichismo da mercadoria no *corpus* marxiano, como se pode verificar nos livros I, II e III d’o *Capital*, o que atesta a centralidade da problemática do fetichismo da mercadoria como objeto epistemológico e político nas reflexões de Marx, a formulação exposta no livro I pode ser considerada aquela que tem o traço de estrutura acabada (NETTO, 1981, p. 44-45).

Nesse sentido, o fetichismo da mercadoria é um mecanismo que responde por uma objetividade imediata do ser social, o qual, nesse modo de aparição, é invertido (NETTO, 1981, p. 41), sendo que as condições para se revelar, teoricamente, tal fetichismo são a universalização da produção mercantil e a retomada das formas sociais estabelecidas como produtos históricos (NETTO, 1981, p. 42-43), o que pressupõe uma desontologização do sujeito a qual medeia a produção da própria mercadoria, dada a subtração das relações sociais dos produtores.

Faremos, então, uma breve leitura no texto de Marx, *Der Fetischcharakter der Waare und sein Geheimniß* (MARX, 1991),<sup>24</sup> a fim de revelar passagens que sugiram tal subtração e, assim, afigurem-se-nos propedêuticas para uma aproximação com o texto freudiano.

Inicialmente, Marx pondera que a mercadoria, aparentemente, é uma coisa trivial, no sentido de ser “autocompreensível”. Assim, “Eine Waare scheint auf den ersten Blick ein selbstverständliches, triviales Ding. Ihre Analyse ergibt, daß sie ein sehr vertracktes Ding ist, voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucke” (MARX, 1991, p. 70).<sup>25</sup> O uso

<sup>24</sup> Para tanto, recorreremos à edição MEGA, volume 10, *Gesamtausgabe*, 1991, seguindo, basicamente, a tradução brasileira (MARX, 2013), a fim de, em especial, destacar um termo, em alemão, que nos parece importante para uma aproximação entre o fetichismo da mercadoria e o fetichismo sexual.

<sup>25</sup> Tradução livre: “Uma mercadoria parece, à primeira vista, uma coisa trivial, autocompreensível. Sua análise revela que ela é uma coisa muito complicada, cheia de sutilezas metafísicas e caprichos teológicos”. Preferimos essa versão à seguinte, exímia tradução de Enderle: “Uma mercadoria aparenta ser, à primeira vista, uma coisa óbvia, trivial. Sua análise resulta em que ela é uma coisa muito intrincada, plena de sutilezas metafísicas e

do adjetivo “selbstverständliches” é muito especial, uma vez que o adjetivo, em alemão, apresenta o prefixo “auto”, “selbst”, associado ao adjetivo “entendível”, “verständliches”. Nesse sentido, a mercadoria parece algo trivial, óbvio, no sentido de aparentar ser uma coisa autocompreensível, isto é, algo cuja explicação já está dada suficientemente na forma dada na qual ela aparece. Se podemos dizer que uma coisa possui certas determinações no sentido de que ela compreende, ou envolve, essas determinações, e estas a identificam, logo, essas determinações são tomadas como se estivessem evidenciadas na forma da coisa tal como esta é percebida. Desse modo, a mercadoria se mostra clara, como se suas determinações se evidenciassem na sua forma dada.

Há, em especial, um domínio em que a mercadoria não é misteriosa. Com efeito, “Soweit sie Gebrauchswerth, ist nichts Mysteriöses an ihr, ob ich sie nun unter dem Gesichtspunkt betrachte, daß sie durch ihre Eigenschaften menschliche Bedürfnisse befriedigt oder diese Eigenschaften erst als Produkt menschlicher Arbeit erhält” (MARX, 1991, p. 70).<sup>26</sup> Marx divide, aí, duas maneiras de situar a relação entre as pessoas e o objeto tornado mercadoria: a primeira, na qual, de certa forma, as mercadorias são agentes, e as pessoas, pacientes, na medida em que a mercadoria é ativa, realizando a ação de satisfazer as necessidades das pessoas, e estas são passivas, na medida em que as necessidades delas são o alvo daquela ação; a segunda, na qual, de certa forma, as pessoas são agentes, e a mercadoria, paciente, na medida em que as pessoas realizam a ação de produzir, e as mercadorias são objeto dessa ação, que torna as últimas passíveis de ser objetos para satisfação das necessidades humanas.

A primeira relação mostra as pessoas como sujeitos numa relação de atividade-passividade levando-se em conta a ação que a mercadoria exerce sobre elas na condição de consumidoras, no sentido de as mercadorias satisfazerem, imediatamente, necessidades humanas, o que se dá no ato psicofísico de consumir, mas a segunda mostra as pessoas como sujeitos ativos em relação às mercadorias, no sentido de estas serem produzidas pela ação psicofísica do trabalho humano, sem o qual a mercadoria não satisfaria as necessidades humanas. De maneira geral, podemos dizer que se as pessoas, nesse âmbito, são agentes e pacientes, como produtoras e consumidoras, da coisa tornada mercadoria, a qual, igualmente,

---

melindres teológicos” (MARX, 2013, p. 146), pois queremos, apenas, enfatizar a constituição do termo “selbstverständliches”.

<sup>26</sup> “Quando é valor de uso, nela não há nada de misterioso, quer eu a considere do ponto de vista de que satisfaz necessidades humanas por meio de suas propriedades, quer do ponto de vista de que ela só recebe essas propriedades como produto do trabalho humano” (MARX, 2013, p. 146).

como agente e paciente, é algo que age sobre o corpo humano e algo que é produzido pela ação humana, o trabalho humano, por sua vez, é operador essencial em todos os casos. Dessa forma, o trabalho é o supedâneo da produção de mercadorias e das relações do consumo que se dão por meio mercadorias, no âmbito do valor de uso da mercadoria, o qual evidencia as propriedades desta que são frutos do trabalho humano.

Nesse sentido, estes pares de relações entre sujeito e objeto, no contexto do valor de uso, são caudatários indeléveis do trabalho humano, que modifica o objeto, a matéria natural. Com efeito, “Es ist sinnenklar, daß der Mensch durch seine Thätigkeit die Formen der Naturstoffe in einer ihm nützlichen Weise verändert” (MARX, 1991, p. 70).<sup>27</sup> Há, aqui, uma relação entre sujeito e objeto, na qual as pessoas que produzem são o sujeito, e as matérias naturais o objeto, na medida em que aquelas realizam uma ação, a de transformar as formas destas, e estas são objeto dessa ação, na visagem para o usufruto social, ou seja, para o modo de uso, no qual o desejo social como urgências das necessidades humanas gerais é mediado. Podemos dizer que o resultado dessa ação é uma modificação formal das matérias naturais operada pelo trabalho, e o objetivo dessa alteração operada pelo trabalho é que as matérias naturais se adequem ao modo de utilidade das necessidades sociais humanas. O valor de uso de uma mercadoria, nesse sentido, implica que a coisa, ou a matéria natural, satisfaça as necessidades humanas a partir das propriedades geradas nela mediante o trabalho, isto é, a coisa, por meio do trabalho humano, apresentar-se com essas propriedades adequadas ao modo de uso, isto é, um usufruto social da matéria trabalhada ao qual o trabalho orienta-se. Dessa forma, o modo de utilidade das mercadorias depende da ação do trabalho humano que transforme as formas dadas das matérias naturais em outra forma que as disponha em nova aparência, com vistas à satisfação social das necessidades humanas, ou seja, ao desejo social.

A transformação das formas das substâncias naturais em propriedades para o modo de utilidade não significa, necessariamente, transformação da natureza das substâncias. Marx afirma que: “Die Form des Holzes z.B. wird verändert, wenn man aus ihm einen Tisch macht. Nichtsdestoweniger bleibt der Tisch Holz, ein ordinäres sinnliches Ding” (MARX, 1991, p.

---

<sup>27</sup> Tradução livre: “É evidente que o homem, por meio de sua atividade, altera as formas das matérias naturais num modo de utilidade para ele”. Preferimos essa redação à seguinte: “É evidente que o homem, por meio de sua atividade, altera as formas das matérias naturais de um modo que lhe é útil” (MARX, 2013, p. 146), apenas para destacar a noção de modo de utilidade, “nützlichen Weise”, pois este modo parece ser um contra-ponto ao modo de produção capitalista, isto é, trata-se de dois modos de transformação da matéria que são diametralmente opostos do ponto de vista da satisfação do desejo social.

70).<sup>28</sup> A mesa permanece madeira e, nessa medida, é uma coisa sensível e comum, porquanto, respectivamente, a mesa é resultado do trabalho humano e serve para satisfazer as necessidades sociais humanas, sendo que a mesa é uma apresentação de certa matéria cuja forma dada foi alterada, mas cuja substância não foi modificada no processo de transformação formal pela ação do trabalho humano. Os trabalhadores agem, transformando, pelo trabalho, o objeto inicial, a madeira, de modo não invasivo, porquanto se trata de uma transformação da forma desta, para que o produto dessa alteração satisfaça o desejo social, o que implica estar à disposição de todos o acesso ao objeto formalmente transformado no âmbito do modo de utilidade, uma vez que essa alteração atende uma demanda socialmente comum. Podemos dizer que, nesse sentido, o modo de utilidade da coisa implica que esta seja sensível, na medida em que a mesa de madeira trabalhada com vistas ao seu condão de satisfação das necessidades sociais chega ao usufruto de todos. Dessa forma, no valor de uso, a mesmidade da mesa torna-se irredutível a uma equação formalmente lógica, isto é,  $A = A$  ou madeira = madeira ou, mesmo, madeira = mesa, pois a mesa é mediada pelo trabalho no sentido do modo de utilidade, sendo a produção socialmente distributiva como objeto do desejo social, o que é uma síntese, socialmente, sintética, isto é, madeira = mesa = trabalho + modo de utilidade.

A forma de mercadoria exerce, porém, especificamente, sobre a coisa sensível e comum, outra transformação. Nesse sentido, afirma Marx: “Aber sobald er als Waare auftritt, verwandelt er sich in ein sinnlich übersinnliches Ding” (MARX, 1991, p. 70).<sup>29</sup> Quando a coisa comum aparece como mercadoria, ela tem nova aparência, que é, paradoxalmente, sensível, mas, também, ultrasensível. A coisa está no âmbito do modo de utilidade é sensível como matéria trabalhada que apresenta propriedades que são resultantes do trabalho exercido sobre a matéria-prima, tendo-se em vista a satisfação das necessidades humanas, isto é, o desejo social. Isso implica no trabalho orientado para a partilha social do que é produzido, de modo que a coisa sensível adveio transformada pelo trabalho para que se adequasse ao modo de utilidade. Dessa forma, podemos dizer que, quando a coisa, transformada pelo trabalho, aparece na forma da mercadoria, a coisa-mercadoria apresenta-se como sensível, pois sua base de transformação está no trabalho, mas ela é, também, suprassensível, pois, embora seja oriunda do esforço

---

<sup>28</sup> “A forma da madeira, por exemplo, é alterada quando um homem faz dela uma mesa. No entanto, a mesa permanece madeira, uma coisa banal e sensível”. Nessa interpretação, apenas destacamos a produção humana, que, porém, está pressuposta na seguinte tradução: “Por exemplo, a forma da madeira é alterada quando dela se faz uma mesa. No entanto, a mesa continua sendo madeira, uma coisa sensível e banal” (MARX, 2013, p. 146).

<sup>29</sup> “Mas tão logo aparece como mercadoria, transforma-se numa coisa sensível-ultrasensível” (MARX, 2013, p. 146).

psicofísico do trabalhador, a mercadoria nega os determinantes sociais imanentes do modo utilidade que era sua visagem no valor de uso, adquirindo propriedades externas ao trabalho.

Isto posto, não há realidade oculta no atinente ao valor de uso, ou, “Der mystische Charakter der Waare entspringt also nicht aus ||38| ihrem Gebrauchswerth. Er entspringt ebensowenig aus dem Inhalt der Werthebestimmungen” (MARX, 1991, p. 71).<sup>30</sup> Essa não decorrência explica-se, em primeiro lugar, em virtude de os trabalhos úteis serem funções do organismo humano, e cada uma dessas funções serem, essencialmente, dispêndios psicofísicos humanos. Nesse sentido,

Denn erstens, wie verschieden die nützlichen Arbeiten oder produktiven Thätigkeiten sein mögen, es ist eine physiologische Wahrheit, daß sie Funktionen des menschlichen Organismus sind, und daß jede solche Funktion, welches immer ihr Inhalt und ihre Form, wesentlich Verausgabung von menschlichem Hirn, Nerv, Muskel, Sinnesorgan u. s. w. ist (MARX, 1991, p. 71).<sup>31</sup>

Importante destacar que Marx supõe ser a ação de transformação que as pessoas, pelo trabalho, exercem sobre as matérias naturais caudatária, essencialmente, das funções orgânicas do corpo humano, o que implica trabalho mental.

Nesse sentido, vale lembrar que Freud, no artigo *Os instintos e suas vicissitudes*, ao tratar do conceito de “Trieb”, instinto-pulsão, discute as diferenças entre estímulos externos, que impõem a tarefa de afastamento realizada por meio de movimentos musculares, e estímulos instintuais, que se originam dentro do organismo e obrigam o sistema nervoso a renunciar a tarefa de afastamento já que mantém um fluxo incessante e inevitável de estimulação, sendo que há uma relação entre o sistema nervoso e o aparelho mental, pois se se pode atribuir ao primeiro a tarefa de dominar estímulos, e se se pode dizer que a atividade do segundo está sujeita ao princípio do prazer, pode-se afirmar que os sentimentos pertencentes à série prazer-

---

<sup>30</sup> Tradução livre: “O caráter místico da mercadoria não decorre, então, do seu valor de uso. Tampouco nasce do conteúdo das determinações de valor”. Nesse caso, apenas, a pontuação do período.

<sup>31</sup> Tradução livre: “Pois, primeiro, por diferentes que sejam os trabalhos úteis ou as atividades produtivas, é uma verdade fisiológica que são funções do organismo humano, e que cada uma dessas funções, qualquer que seja seu conteúdo e forma, é, essencialmente, dispêndio do cérebro humano, nervo, músculo, órgão dos sentidos etc.” Nesta nota e na anterior, preferimos as versões apresentadas nelas, apenas, para marcar a pontuação, uma vez que, no texto em alemão, incia-se um novo período para apresentar a explicação, o que vale como um destaque a esta, ao passo que, na tradução brasileira (MARX, 2013, p. 146), a explicação segue, sem que se abra novo período. A ênfase semântica de tal destaque não se perde na excelente tradução de Enderle, mas, como esse destaque é importante para nós, preferimos seguir a pontuação do texto de Marx.

desprazer refletem a maneira pela qual o processo de dominação de estímulos se verifica, no sentido de os sentimento desagradáveis estarem ligados a um aumento do estímulo, e os sentimentos agradáveis estarem ligados a uma diminuição do estímulo (FREUD, 1996f, p. 126). Com efeito, Freud sugere o caráter limítrofe do conceito de “Trieb”:

Wenden wir uns nun von der biologischen Seite her der Betrachtung des Seelenlebens zu, so erscheint uns der „Trieb“ als ein Grenzbegriff zwischen Seelischem und Somatischem, als psychischer Repräsentant der aus dem Körperinnern stammenden, in die Seele gelangenden Reize, als ein Maß der Arbeitsanforderung, die dem Seelischen infolge seines Zusammenhanges mit dem Körperlichen auferlegt ist. (FREUD, 1955b, p. 214).<sup>32</sup>

Podemos dizer que se o trabalho de transformação da matéria, como função do organismo humano, está subordinado à verdade fisiológica da atividade de dispêndio operada pelo cérebro, pelos nervos, pelos músculos, pelos órgãos sensoriais etc., como afirma Marx, tal trabalho, nessa medida, implica, também, uma verdade psicológica, qual seja, o trabalho psíquico, dado que há uma demanda de trabalho da mente associado à atividade corpórea e aos estímulos sobre o corpo e sobre a mente, como afirma Freud, de modo que a referência de Marx à biologia adentra-se na psique. Nesse sentido, o aspecto sensorial da coisa implica que a forma transformada na qual esta é apresentada em modo de utilidade adveio do dispêndio fisiológico, que é, também, trabalho psíquico, das pessoas que trabalharam na realização da transformação da matéria. Podemos, aí, sugerir um vínculo entre o trabalho psicofísico do trabalhador na transformação da matéria prima e demandas de trabalho impostas à sua mente relacionadas ao seu trabalho, as quais, inicialmente, são oriundas do desejo social, das necessidades humanas gerais, dentro do modo de utilidade. Dessa forma, podemos dizer que o esforço laboral, na

---

<sup>32</sup> Tradução livre: “Se, agora, voltarmos-nos à consideração da vida mental de um ponto de vista biológico, o instinto, ou a pulsão – *der Trieb* – parecer-nos-á como um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, como representante psíquico dos estímulos originados no interior do organismo que alcançam a mente, como uma demanda de trabalho – *Arbeitsanforderung* – que é imposta à mente como consequência da sua ligação com o corpo”. Preferimos essa versão à seguinte: “Se agora nos dedicarmos a considerar a vida mental de um ponto de vista biológico, um “instinto” nos aparecerá como sendo um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida da exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo” (FREUD, 1966f, p. 127), pois julgamos importante destacar que “Trieb” implica a ideia de pulsão distanciada de uma associação semântica possivelmente biologizante a qual poderia se estender ao termo em destaque, se este fosse interpretado, apenas, como “instinto”, mas, além disso, chama nossa atenção o vocábulo “Arbeitsanforderung”, pois se aglutinam os termos “Arbeit”, “trabalho”, e “Anforderung”, “pedido”, “exigência”, “demanda”, de modo que a explicação de Freud para o termo “Trieb” pode levar ao entendimento deste como um conceito que indica uma demanda de trabalho imposta à mente, o que parece frutífero para afastar possibilidades interpretativas redutoras por que se traduziria esse termo por “instinto” sem evidenciar a dimensão da pulsão.

medida em que é um dispêndio fisiológico, que implica estímulos internos no organismo, é caudatário de um trabalho pulsional.

Em segundo lugar, o caráter místico da mercadoria não decorre do seu valor de uso, porquanto a determinação desse valor encontra fundamento na duração do dispêndio, isto é, da quantidade de trabalho, o que, então, podemos acrescentar como elemento na demanda de trabalho da pulsão. Com efeito,

Was zweitens der Bestimmung der Werthgröße zu Grunde liegt, die Zeitdauer jener Verausgabung, oder die Quantität der Arbeit, so ist die Quantität sogar sinnfällig von der Qualität der Arbeit unterscheidbar (MARX, 1991, p. 71).<sup>33</sup>

Em terceiro lugar, a produção de coisas para o modo de utilidade custa, à luz de estágios de desenvolvimento diferentes, certa quantidade de trabalho, o que deve interessar às pessoas que as produzem e àquelas que consomem tais produtos. Então, “In allen Zuständen mußte die Arbeitszeit, welche die Produktion der Lebensmittel kostet, den Menschen interessiren, obgleich nicht gleichmäßig auf verschiedenen Entwicklungsstufen)” (MARX, 1991, p. 71).<sup>34</sup>

Em quarto lugar, o trabalho das pessoas assume uma forma social, na medida em que elas trabalham reciprocamente. Com efeito, “Endlich, sobald die Menschen in irgend einer Weise für einander arbeiten, erhält ihre Arbeit auch eine gesellschaftliche Form” (MARX, 1991, p. 71).<sup>35</sup>

Destarte, podemos dizer que o caráter místico da mercadoria não advém do seu valor de uso, uma vez que: o valor de uso da mercadoria é, em última análise, fruto das atividades psicofísicas e do trabalho pulsional das pessoas que transformam a forma da matéria dada para outra forma de acordo com o modo de utilidade; o valor de uso é determinado pela duração do dispêndio necessário para essa transformação; esse dispêndio tem um custo que interessa aos agentes dessa transformação e aos consumidores da coisa assim transformada (consumo, assim, vinculado ao modo de utilidade); enfim, há uma forma social, pois se estabelece um modo de

---

<sup>33</sup> “Em segundo lugar, no que diz respeito àquilo que se encontra na base da determinação da grandeza de valor – a duração desse dispêndio do trabalho –, a quantidade é claramente diferenciável da qualidade do trabalho” (MARX, 2013, p. 147).

<sup>34</sup> “Sob quaisquer condições sociais, o tempo de trabalho requerido para a produção dos meios de subsistência havia de interessar aos homens, embora não na mesma medida em diferentes estágios de desenvolvimento” (MARX, 2013, p. 147).

<sup>35</sup> “Por fim, tão logo os homens trabalham uns para os outros de algum modo, seu trabalho também assume uma forma social” (MARX, 2013, p. 147).

reciprocidade das pessoas entre si mediado pelos trabalhos que elas realizam umas para as outras, sendo o modo de utilidade dessa produção relacionado a uma pluralidade de trabalhos, o que atribui ao conjunto destes uma forma de sociedade entendida como um conjunto de pessoas que se relacionam por meio do trabalho no âmbito do modo de utilidade de acordo com a pluralidade das necessidades sociais gerais associadas ao modo de reciprocidade da pluralidade dos trabalhos que se conseguem exercer para o usufruto social médio, relacionados estes à demanda do trabalho pulsional e mediados por investimentos psíquicos sobre o desejo social vir a ser mediado pelos produtos do trabalho.

A seguir Marx, o caráter misterioso dos produtos do trabalho advém da forma em si da mercadoria, “Woher entspringt also der räthselhafte Charakter des Arbeitsprodukts, sobald es Waarenform annimmt? Offenbar aus dieser Form selbst” (MARX, 1991, p. 71).<sup>36</sup> Nesse sentido, o trabalho humano adquire a forma da mercadoria, ou seja, “Die Gleichheit der menschlichen Arbeiten erhält die sachliche Form der gleichen Werthgegenständlichkeit der Arbeitsprodukte [...]”(MARX, 1991, p. 71);<sup>37</sup> também, o dispêndio humano médio para a produção dos produtos do trabalho é subsumido pelo valor, ou seja, “[...] der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft durch ihre Zeitdauer erhält die Form der Werthgröße der Arbeitsprodukte [...]” (MARX, 1991, p. 71);<sup>38</sup> enfim, a relação social dos trabalhadores entre si toma é coisificada, isto é, “[...] endlich die Verhältnisse der Producenten, worin jene gesellschaftlichen Bestimmungen ihrer Arbeiten bethätigt werden, erhalten die Form eines gesellschaftlichen Verhältnisses der Arbeitsprodukte” (MARX, 1991, p. 71).<sup>39</sup>

Podemos dizer que o trabalho humano em geral, o trabalho realizado e as determinações da interatividade laboral dos trabalhadores são negados, na medida em que, respectivamente: a forma da mercadoria substitui os produtores, substituição esta na qual o produto é produzido e, também, passa a produzir; a quantidade de trabalho humano é substituída pelo valor do produto desse trabalho; e as determinações sociais dos trabalhos dos produtores são substituídas pelas determinações dos produtos do seu trabalho.

---

<sup>36</sup> “De onde surge, portanto, o caráter enigmático do produto do trabalho, assim que ele assume a forma-mercadoria? Evidentemente, ele surge dessa própria forma” (MARX, 2013, p. 147).

<sup>37</sup> “A igualdade dos trabalhos humanos assume a forma material da igual objetividade do valor dos produtos do trabalho [...]” (MARX, 2013, p. 147)

<sup>38</sup> “[...] a medida do dispêndio de força humana de trabalho por meio de sua duração assume a forma da grandeza de valor dos produtos do trabalho [...]” (MARX, 2013, p. 147)

<sup>39</sup> “[...] finalmente, as relações entre os produtores, nas quais se efetivam aquelas determinações sociais de seu trabalho, assumem a forma de uma relação social dos produtos do trabalho” (MARX, 2013, p. 147).

Esta negação incide, também, sobre o investimento psíquico do trabalhador. Nesse sentido, entendendo o luto como a perda de uma abstração que ocupava um lugar de forte investimento afetivo (como o de um ente querido), perda esta que se mostra no teste de realidade que revela que o objeto amado não existe mais e exige que a libido seja retirada das ligações dela com este objeto (FREUD, 1996g, p. 249-250), podemos sugerir que o produto do trabalho que teve seu modo de utilidade negado, ou seja, que se transformou em mercadoria, é perdido para o trabalhador, e este, condicionado pelo valor no sentido de os produtos do seu trabalho subsumirem-se à constante perda, encontra-se condicionado, pela produção de mercadorias, a um patos específico, qual seja, ao luto não trabalhado como perda constante pelos trabalhadores do produto do seu trabalho, expressão do sofrimento psíquico contínuo ante a obliteração do desejo social antes contextualizado no modo de utilidade. É deveras importante considerar esta negação do modo de utilidade, pois ela implica uma negação sobre os investimentos psíquicos à luz do significado social do produto do trabalho, isto é, a produção de mercadorias implica a continuidade da produção da perda do produto do trabalho como desejo social bem como a continuidade da coisificação do investimento psicossocial deste. Dessa forma, podemos dizer que a mercadoria efetiva o eclipse dos investimentos psíquicos laborais do trabalhador em relação ao produto do seu trabalho, haja vista que a mercadoria efetiva a apartação dos investimentos psíquicos do trabalhador em relação ao trabalho e ao produto do trabalho, engendrando-se o que podemos chamar de patos de luto laboral não trabalhado, que é, permanentemente, cultivado na produção capitalista.

Nessa seara sáfara, surge, com a mercadoria, uma nova forma, forma do valor, que dessubstancia o trabalho.<sup>40</sup> Com efeito, se a relação social entre os trabalhadores toma a forma da relação social entre os produtos do trabalho, esta relação social nega daquela as determinações sociais e psíquicas do ente social que produz. Afirmar que há relação social dos produtos do trabalho implica tomá-los numa relação entre si mesmos que nega a relação social dos produtores. Se os produtos do trabalho estabelecem uma relação social, eles realizam atividades entre si, as quais implicam que as determinações sociais dos trabalhos dos produtores são transferidas, e esta negação é operada pela forma da mercadoria, dadas as três substituições que fazem uma negação do trabalho humano em geral, do trabalho realizado e das determinações psicossociais, isto é, a relação social dos produtos do trabalho, na medida em que ela realiza uma negação das determinações psicossociais dos trabalhadores, é uma negação

---

<sup>40</sup> Podemos dizer que a forma da mercadoria, na medida em que dessubstancializa o trabalho produtor, já alude a certo “fetichismo do processo”. Para uma reflexão sobre esta estática como objeto da crítica marxista, ver: MIROSLAV, 2004.

antipsicossocial do trabalho. Dessa forma, podemos dizer que Marx oferece elementos para se pensar o modo de produção capitalista como desestruturação da sociedade, no sentido de tal modo organizar, como patos necessário, o sofrimento psíquico dos trabalhadores, que são rebaixados psicossocialmente.<sup>41</sup>

É mister ressaltar que a forma social do trabalho se dá na medida em que os produtores se relacionam, reciprocamente, tendo em vista o modo de utilidade dos produtos do trabalho. Mas se esta forma social toma a forma de uma relação social entre produtos do trabalho, o modo da utilidade é negado; nessa relação social entre produtos do trabalho, não se trata de produzir para atender as necessidades socialmente compartilhadas, mas de produzir para gerar mais valor. Nesse sentido, podemos dizer que a forma social do trabalho é substituída pela forma antissocial do lucro, pois a finalidade do trabalho torna-se a de gerar produtos para a troca, tendo em vista as demandas advindas da troca, não as demandas relacionadas ao modo de utilidade. Dessa forma, a negação do modo de utilidade poderia ser pensada, criticamente, como objeto de uma negação determinada em outra forma social a qual, também, deveria negar o patos de luto e o patos de obliteração do desejo social engendrados no modo de produção capitalista.<sup>42</sup>

Além disso, vale destacar que se a coisa tornada mercadoria não chega às pessoas que a consomem como se ela fosse mero objeto natural que teve sua forma modificada para suprir certas necessidades sociais, pois a mercadoria chega, também, e sobretudo, valorizada para (re)estabelecer demandas das relações de troca, o desejo social, por sua vez, que seria mediado pelos produtos do trabalho, o qual transformou a forma da substância natural para que esta fosse consumível no modo de utilidade, tornou-se mediado pelas demandas do lucro, que passam a nortear (e regular) a relação dos trabalhadores entre si com o conseqüente rebaixamento destes, o que implica não serem as necessidades sociais humanas passíveis de satisfação, na medida em que o trabalho subsumido pelo Capital não satisfaz as demandas do modo de utilidade. Dessa forma, podemos dizer que o caráter social do trabalho, ou seja, a forma social do trabalho como atividade recíproca que transforma substâncias naturais tendo como finalidade o modo de utilidade dos produtos assim transformados de acordo com as determinações sociais dos produtores, negado pelo modo de valorização da troca.

---

<sup>41</sup> Impende uma reflexão pela negação determinada dessa barbárie psicossocial anticivilizatória. Nesse sentido, ver: ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, 1986; e ADORNO, 2009.

<sup>42</sup> A mercadoria é um objeto que se relaciona a investimentos psíquicos. Nesse sentido, ver: ADORNO, 2000, que, adiante, discutiremos.

Neste sentido, podemos dizer que os produtos do trabalho se tornam “coisas sociais”, considerando-se, porém, que essa expressão não seja um oxímoro histórico-social meramente figurativo, pois ela revela uma peculiar estranheza no coração do modo de produção capitalista, uma vez que, na condição de coisas, os produtos do trabalho são objetos transformados pelos trabalhadores, que, assim, são sujeitos produtores que reenformam a matéria prima, transformando-a, aparentemente, na visagem do modo de utilidade com base nos esforços psicofísicos que o trabalhar exige e pressupõe bem como no investimento psíquico na mediação da produção pelo do desejo social, mas a coisa transformada pelo trabalho torna-se social, na medida em que as determinações geradoras de valor subsumem a atividade de produção do sujeito produtor, as determinações sociais deste, fazendo que os produtos gerem valor de troca para as demandas do capital, de modo que este, como resultado das demandas do valor de troca, torna-se sujeito, e os produtores seu instrumento, os quais passam a produzir de acordo com as necessidades das demandas do lucro, que medeiam a produção de mercadorias. Com efeito,

Das Geheimnißvolle der Waarenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältniß der Producenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existirendes gesellschaftliches Verhältniß von Gegenständen. Durch dies quid pro quo werden die Arbeitsprodukte Waaren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge (MARX, 1991, p. 71).<sup>43</sup>

Isto posto, pode-se dizer que o mistério da mercadoria é que ela oculta as determinações sociais dos produtores, pois as nega, na medida em que estas, imanentes aos produtores, são suprimidas, dado que a intersubjetividade do trabalho em função das demandas do modo de utilidade dos produtos do trabalho e em função das demandas das determinações psicossociais dos agentes de produção – intersubjetividade tal que gera determinada forma de reconhecimento interpessoal e pulsional acerca dos produtos, da finalidade e das condições do trabalho – é obliterada, transformando-se esse reconhecimento num estranhamento do desejo social dos sujeitos em relação ao modo de utilidade, aos produtos do trabalho, à finalidade deste, assim,

---

<sup>43</sup> “O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais” (MARX, 2013, p. 147).

às condições de trabalho, o qual se desontologiza para um mero produzir do valor de troca, em prol das necessidades do Capital, o que transforma o trabalho próprio dos produtores em trabalho impróprio, isto é, estranho ao modo de utilidade e, nessa medida, aos investimentos psíquicos relativos a esta socialização das necessidades. Opera-se aí uma dissociação fantasmagórica,<sup>44</sup> na qual o fundamental da vida social relativa ao trabalho vinculado ao modo de utilidade, ou seja, à produção de produtos para um consumo sustentavelmente útil e correlacionado aos investimentos psíquicos dos trabalhadores sobre o desejo social, é transferido para uma esfera de estranhamento em relação aos agentes produtores a qual subsume a produção dos produtos do trabalho na produção de lucro para consumo insustentável e lucrativo do Capital. Esse estranhamento revela a perpetuação do sofrimento psíquico do patos de luto obliterado pela produção capitalista, isto é, a separação entre o investimento psíquico do trabalhador e o produto do seu trabalho no modo de utilidade. Dessa forma, a mercadoria implica um ensejo forçado de desinvestimento psíquico do trabalhador, tendo em vista o hiato abismal entre o desejo social dos produtores de produção e o produto do seu trabalho, isto é, a mercadoria fomenta uma lógica de estranhamento do trabalhador em seu próprio trabalho.

Marx, em seguida, apresenta o fetiche da mercadoria por meio de uma contra-analogia e de uma analogia. No primeiro caso, não se trataria, propriamente, de considerar a relação entre produtores e mercadoria como semelha à relação entre olho e coisa exterior, “So stellt sich der Lichteindruck eines Dings auf den Sehnerv nicht als subjektiver Reiz des Sehnervs selbst, sondern als gegenständliche Form eines Dings außerhalb ||39| des Auges dar” (MARX, 1991, p. 71-72),<sup>45</sup> pois, neste caso, “Es ist ein physisches Verhältniß zwischen physischen Dingen” (MARX, 1991, p. 72).<sup>46</sup> Isto é, tal relação se dá entre duas entidades físicas, dois objetos relacionando-se entre si, na medida em que a forma representativa do objeto é exterior ao próprio nervo, dado que o nervo óptico recebe a forma representativa de uma coisa fora, sendo que tal forma objetiva está formada como tal sem a constitutividade do olho, isto é, a forma objetiva é exterior ao olho. Com efeito, a relação dos produtores com a mercadoria não se assemelha à relação entre olho e coisa, na medida em que esta relação não é determinada socialmente.

Ao contrário, a relação entre a forma das mercadorias e o valor dos produtos do trabalho pressupõe a constitutividade do trabalhador e seu trabalho, isto é, o supedâneo da forma-

---

<sup>44</sup> Dizemos “fantasmagórica”, no sentido que Marx entende o termo, como se verá a seguir.

<sup>45</sup> “A impressão luminosa de uma coisa sobre o nervo óptico não se apresenta, pois, como um estímulo subjetivo do próprio nervo óptico, mas como forma objetiva de uma coisa que está fora do olho” (MARX, 2013, p. 147)

<sup>46</sup> “Trata-se de uma relação física entre coisas físicas” (MARX, 2013, p. 147)

mercadorias são os agentes de produção, sendo estes negados na dessubstancialização antissocial desta mesma forma, assim,

Dagegen hat die Waarenform und das Werthverhältniß der Arbeitsprodukte, worin sie sich darstellt, mit ihrer physischen Natur und den daraus entspringenden dinglichen Beziehungen absolut nichts zu schaffen. Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältniß der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt (MARX, 1991, p. 72).<sup>47</sup>

A relação entre os produtos do trabalho e a forma das mercadorias, a qual é geradora de Capital, não se dá mediante a natureza física dos produtos, mas é, fundamentalmente, determinada a partir dos produtores; se tal relação assume, porém, uma representação como se a forma das mercadorias e os produtos do trabalho estabelecessem uma relação entre coisas, ou como se tal forma, pretensamente, fundamentasse-se na natureza física dos produtos, esta forma deve ser tida como fantasmagórica, porquanto ela elide as determinações intersubjetivas dos trabalhadores que engendram o objeto que vem a ser mercadoria, apresentando-se, na forma-mercadoria, o produto do trabalho sem a mediação social do modo de utilidade. Com efeito, podemos entender que a forma fantasmagórica é a representação hipostasiada da forma sócio-psíquica interlaboral.

Daí, Marx avança para a analogia que mostra a forma da mercadoria na fantasmagoria de ser apresentada em negação do modo de utilidade dos trabalhadores, isto é, na lógica da produção do Capital. Nesse sentido, “Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten” (MARX, 1991, p. 72).<sup>48</sup> O “religiösen Welt” é nebuloso, pois “Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, unter einander und mit den Menschen in Verhältniß stehende selbstständige Gestalten. So in der Waarenwelt die Produkte der menschlichen Hand” (MARX, 1991, p. 72).<sup>49</sup> Ou seja, na medida em que a relação do sujeito religioso com os elementos do mundo religioso (imagens,

---

<sup>47</sup> “Já a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem, ao contrário, absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais [*dinglichen*] que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (MARX, 2013, p. 147).

<sup>48</sup> “Desse modo, para encontrarmos uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso” (MARX, 2013, p. 147-148).

<sup>49</sup> “Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana” (MARX, 2013, p. 148).

ideias, conceitos, códigos de ética, valores) ocorre como se estes fossem dotados de vida autônoma, o mundo religioso assemelha-se ao mundo das mercadorias, uma vez que, neste, os produtos da mão humana autonomizam-se, negando as determinações sócio-psíquicas que os produziram e, assim, negando, também, o modo de utilidade dessa forma social de produção e o desejo social, isto é, a demanda de satisfação das necessidades sociais. Dessa forma, podemos dizer que o “*Waarenwelt*” e o “*religiösen Welt*” são, igualmente, negadores da vida social num sentido profundo, hipostasiando-a, porquanto, em ambos os casos, os “produtos da mão humana” e os “produtos das cabeças humanas” aparecem como se fossem autônomos em relação à base psicossocial que, na verdade, produ-los,<sup>50</sup> sendo feita, para tal autonomização, a denominação de “fetichismo” por Marx: “*Dieß nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waaren producirt werden, und der daher von der Waarenproduktion unzertrennlich ist*” (MARX, 1991, p. 72).<sup>51</sup>

O fetichismo da mercadoria pode, então, ser entendido como a autonomia do produto em relação ao produtor, independência esta que implica a negação do modo de utilidade, a negação do poder de deliberação dos produtores sobre o que produzem, a negação da correlação entre investimentos psíquicos e produtos do trabalho,<sup>52</sup> a negação do desejo social vinculado ao modo de utilidade como satisfação das necessidades humanas, em suma, a negação de uma socialização de sustentabilidade social dos produtores para com a produção,<sup>53</sup> o que resulta ser o capital uma forma fantasmagórica da formação socialmente produtiva. Nesse sentido, é mister compreender que esta fantasmagoria é caráter da mercadoria, de modo que tudo aquilo que se torne mercadoria será fantasmático, na medida em que nega as determinações sociais produtoras, nega os investimentos de desejo do modo de utilidade e afirma as necessidades, ou o desejo, transcendental do Capital.

Parece-nos relevante apresentar algumas reflexões de Adorno que escancaram o fetichismo identificado por Marx na produção capitalista de mercadorias, pois, a seguir Adorno, o fetichismo nega os valores próprios da coisa que se torna mercadoria, o que se reflete na

---

<sup>50</sup> Uma convergência entre Marx e Freud parece, também, profícua aqui, uma vez que, para ambos, o mundo religioso é produto do cérebro humano e, nessa medida, fundamentado pelo humano. Nesse sentido, ver: FREUD, 1996h.

<sup>51</sup> “A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias” (MARX, 2013, p. 148).

<sup>52</sup> Essa ligação entre investimentos psíquicos e produtos do trabalho parece ser sugerida, em outros autores, como determinado vínculo interno tenso entre “produção desejante” e “fluxos” a serem, de alguma forma, correspondidos na sociedade, embora sem que o fetichismo da mercadoria seja explicitado em tal vínculo, tampouco sem se considerar a ideologia. Ver, nesse sentido: DELEUZE & GUATTARI, 2010.

<sup>53</sup> Para algumas ligações históricas e epistemológicas entre marxismo e ecologia, ver: FOSTER, 2000.

negação da subjetividade dos consumidores da música fetichizada, sendo que estes têm suas demandas psicossociais reprimidas na música de entretenimento, e esta se apresenta como mercadoria. Adorno constata que, em nossa época, mais do que em qualquer outra, todos tendem a obedecer, cegamente, à moda musical, tal como ocorre em outros setores, mas, destacadamente, as modificações da consciência musical contemporânea das massas têm pouco a ver com o gosto artístico em geral, sendo que “O próprio conceito de gosto está ultrapassado” (ADORNO, 2000, p. 65). Adorno articula a consciência musical contemporânea das massas a uma perda do conceito de gosto. O verbo “ultrapassar”, em língua portuguesa, oferece oportunidade de uma imagem dialética se pensarmos sua imagem acústica na junção mesmo entre “ultra” e “passar”, a qual, conjugada no participio, predica um sujeito, aludindo a “atravessar”, que, por sua vez, alude à ideia de “transportar”. Tal conceito de gosto foi, assim, transposto a um extremo que envolve sua supressão na consciência musical contemporânea. Dessa forma, podemos dizer que o conceito de gosto foi deixado aquém das massas mediante a obediência cega desta à moda.

Trata-se de um esvaziamento da consciência musical contemporânea em relação ao conceito de gosto, isto é, tal consciência musical não é mais mediada pelo conceito de gosto. Esta desarticulação, é importante destacá-la, em princípio, uma vez que, em sendo tal conceito vinculado à subjetividade, ou seja, levando-se em conta que o sujeito que realizaria juízos de gosto estaria, analiticamente, relacionado ao conceito de gosto, a consciência musical, na medida em que se mostra sem esta mediação, revela uma contradição: o sujeito que realiza juízos de gosto não medeia estes juízos pelo conceito de gosto, que, porém, especifica esta subjetividade. Nesse sentido, se o sujeito estético se faz mediante juízos de gosto, e estes são esvaziados do que os fundamenta, isto é, o próprio conceito de gosto, a existência da subjetividade estética é dessubstancializada, isto é, “[...] a existência do próprio indivíduo, que poderia fundamentar tal gosto, tornou-se tão problemática quanto, no pólo (*sic*) oposto, o direito à liberdade de uma escolha, que o indivíduo simplesmente não consegue mais viver empiricamente” (ADORNO, 2000, p. 66). Dessa forma, a subjetividade estética contemporânea intenciona como objetos do seu gosto artístico objetos que não são mediados esteticamente.

A citação anterior é fulcral. Pois se uma ligação analítica desfeita ocasiona essa dessubstancialização, podemos dizer que isso se dá mediante vínculos sintéticos determinados por certa categoria de alheamento.<sup>54</sup> Nesse sentido, os supostos juízos estéticos da suposta

---

<sup>54</sup> Falamos em “analítico”, no sentido de se poder afirmar que a qualidade “estético” está contida no sujeito “juízo de gosto”, ao passo que falamos em “sintético”, no sentido de se poder afirmar que não há tal vínculo interno, por

subjetividade estética não versam sobre o gostar e o não gostar, tampouco, mediante estes operadores, sobre o valor próprio dos supostos objetos de gosto, uma vez que estes são determinados pela categoria do sucesso (ADORNO, 2000, p. 66). Dessa forma, podemos dizer que se substitui o valor próprio dos supostos objetos de gosto por mediações de reconhecimento padronizada daquilo que é conhecido por todos, a qual não medeia nem o sujeito que produz ou recebe o constructo artístico-mercadológico, nem este objeto na qualidade de artístico.

Também, há outra instância na qual o sujeito é submetido a uma mediação que não o medeia enquanto subjetividade estética e que não medeia o objeto enquanto coisa artística. Nesse sentido, a existência do próprio indivíduo está vinculada à negação empírica da sua liberdade de escolha, uma vez que ele não consegue subtrair-se do jugo da opinião pública nem decidir com liberdade acerca do que lhe é apresentado, porquanto tudo o que lhe é apresentado é tão idêntico que a escolha recai sobre detalhes biográficos ou sobre a situação concreta em que a música é escutada (ADORNO, 2000, p. 66). Isto é, a liberdade de escolha não se dá acerca dos objetos sobre os quais se disporia a subjetividade estética no sentido de apreciá-los em se tratando de gostar ou não gostar mediante o valor próprio dos mesmos, pois, dada a padronização destes, o gostar ou não gostar é carregado dos objetos apresentados como artísticos para a situação em estes são recebidos ou para detalhes biográficos sobre os mesmos. Dessa forma, podemos dizer que o idêntico tiraniza o indivíduo, subjugando-o à desvalorização dos objetos de gosto mediante a ostensividade da opinião pública e o esvaziamento do próprio juízo de gosto, que tem seu objeto, o valor próprio da coisa, substituído por objetos biográficos ou situacionais, conexões sintético-capitalistas.

Não se trata, aqui, de afirmar que Adorno estaria pressupondo, ingenuamente, uma desvinculação necessária entre o valor próprio do objeto artístico e as questões autorais ou da estética da recepção, como se, necessariamente, formassem âmbitos mutuamente excludentes, impassíveis de relações dialéticas; longe disso, Adorno está indicando, isto sim, o risco de as questões autorais e a estética da recepção serem usadas na lógica da mercadoria, negando o valor próprio do objeto artístico e do sujeito estético, na medida em que elas sejam suportes para uma reconhecimento padronizada do objeto artístico no sentido do que é conhecido por todos, a qual subtrai o valor próprio do objeto de arte bem como o essente da subjetividade estética. Esta subtração não é mera contingência, pois marca o caráter de mercadoria que tais objetos artísticos, assim, adquirem: “O comportamento valorativo tornou-se uma ficção para quem se

---

exemplo, na frase “Aquela música pop é estética”, o predicado não está contigo no sujeito. Para esse entendimento sobre “analítico” e “sintético”, ver: KANT, 1987, p. 29-30.

vê cercado de mercadorias musicais padronizadas” (ADORNO, 2000, p. 66) – o que supõe uma reconhecida propagação do objeto artístico pelo sujeito para a qual impende uma crítica do reconhecimento entre sujeito e objeto como polos dialéticos de valores respectivamente intrínsecos e mutuamente relacionados. Dessa forma, podemos dizer que a tiranização do gosto obumbra a subjetividade estética, domínio tal passível de ser entendido como a ostensividade do jugo capitalista que elide o essencial de tal subjetividade e do objeto estético desta, esvaziando-se os atributos estéticos na forma da mercadoria, na qual a subjetividade deixa de ser estética para se tornar opinião pública mercadológica guiada pela demanda de lucro – não se trata mais de gostar ou não gostar mediante o valor próprio do objeto artístico, mas de ser tal objeto subsumido numa reconhecida padronizada, mediada pela lógica da mercadoria.

Uma conclusão lacerante de Adorno é que a “arte autônoma”, procurada e cultivada em virtude do seu próprio valor intrínseco, já não tem valor na apreciação musical na época em que o objeto artístico se tornou mercadoria (ADORNO, 2000, p. 66). Nesse sentido, diagnostica o filósofo que o entretenimento da sociedade de mercadorias artísticas contribui para o emudecimento das pessoas e para a morte da linguagem como expressão (ADORNO, 2000, p. 67). Dessa forma, podemos dizer que se trata de outro esvaziamento categorial, pois ocorre, nesta sociedade, uma dessubstancialização do conceito de linguagem, além da morte das pessoas como sujeitos de fala mediada pela expressão artística, o que, parece-nos, enseja uma satisfação de reconhecida que oculta a inelaboração do patos social que socializa os sujeitos emudecidos nas perspectivas do sofrimento social destes.

Nessa seara crítica, podemos dizer que, se a linguagem como expressão morre, há, nessa negação da vida, uma afirmação de morte política, isto é, o emudecimento pático-social das demandas individuais e intersubjetivas que engendram o objeto artístico e o apreciam no próprio engendramento artístico deste, na medida em que a morte da linguagem como expressão explica-se como morte do sujeito como indivíduo de comunicação, o que se correlaciona ao surgimento de sujeitos objetificados por relações fóbicas não elaboradas e, assim, cultivadas pelo trabalho e pela obediência, isto é, “A música de entretenimento preenche os vazios do silêncio que se instauram entre as pessoas deformadas pelo medo, pelo cansaço e pela docilidade de escravos sem exigências” (ADORNO, 2000, p. 67), perda tal de subjetividade que condiciona a impossibilidade de ouvir, ou seja, a dessubstancialização do objeto de gosto é correlata à dessubstancialização do sujeito como indivíduo que padece da fobia, do desgaste e do autoritarismo sociais, de modo que a perda do valor intrínseco da arte e da subjetividade estética implica a perda do valor intrínseco da palavra como meio de comunicação crítica e

libertadora da subjetividade patologizada no emudecimento do seu próprio sofrimento. Dessa forma, Adorno parece sugerir que a linguagem como expressão depende de o sujeito expressar-se, na medida em que este supere tanto a negação do valor próprio dos objetos da sua apreciação, a qual é uma determinação do lucro, quanto a negação das próprias demandas pático-sociais dos consumidores determinadas pela opressão do mundo do trabalho e do mundo do entretenimento, onde o trabalhador e o consumidor são mercadorias de produção do valor que, ao propiciarem o lucro, são desumanizados, sendo, em especial, o consumidor do entretenimento contemporâneo um indivíduo que padece do embrutecimento da elaboração comunicativa e crítica da fobia, do desgaste e do autoritarismo que vivencia.<sup>55</sup>

Isto não significa uma redução psicológica do fenômeno do fetichismo relacionado à música. Nesse sentido, posto que é característica de mercadoria que esta não tenha suas qualidades específicas apreendidas no modo de utilidade e que ela atraia os afetos sobre si, a música da época histórica em que todas as pessoas tendem, mais do que em qualquer outra, a obedecer, cegamente, à moda musical é dominada pela característica de mercadoria. Dessa forma, assemelham-se o fetichismo da mercadoria e o fetichismo musical, sendo que a música é usada como instrumento para a propaganda comercial de mercadorias que precisam ser compradas para se ouvir a música, cuja recepção exclui a apreciação estética (ADORNO, 2000, p. 77).<sup>56</sup>

Adorno faz uma refinada interpretação do fetichismo da mercadoria, entendendo que este implica numa dinâmica de afetos, ou seja, a mercadoria, em sendo fetichizada, revela-se, também, como objeto de investimento afetivo, mas, tendo em vista o embrutecimento da capacidade de elaborar a fobia social por parte da subjetividade estética dessubstancializada, tal investimento vincula-se a um desinvestimento pático de si por parte dos próprios consumidores, o qual enseja investimentos afetivos paticamente embrutecidos que são atraídos pelas mercadorias. Os constituintes sociais desta não são elaborados pela mercadoria nem pela propaganda por meio da qual a mercadoria chega aos consumidores, de modo que se pode dizer que a mercadoria do gosto fetichiza o patos do sujeito, o qual se indetermina dessa subjetividade na categoria capitalista da propaganda, assim como Marx sugere que a mercadoria fetichiza o desejo social do modo de utilidade, o qual se indetermina dessa forma social na forma da

---

<sup>55</sup> O fetichismo da música, assim, parece oferecer um delineamento crítico em relação às mídias sociais contemporâneas.

<sup>56</sup> O filósofo destaca os EUA como lugar onde tal obediência pode ser verificada; podemos, contudo, dizer que esse diagnóstico pode ser destacado, também, em diversos países, ou, mesmo, em escala planetária, reforçada a obediência ao caráter propagandístico igualmente presente nas novas tecnologias.

mercadoria. Dessa forma, a mercadoria, ou a coisa fetichizada, tem o condão de atrair os afetos dos consumidores na medida em que estes tenham sua fobia social sufocada.

O fetichismo da mercadoria como recurso heurístico para pensar o fetichismo da música inverte-se, de modo que o fetichismo da música se torna, também, recurso heurístico para se pensar o fetichismo da mercadoria. Essa imbricação dialética se vê na articulação que Adorno explicita:

Marx descreve o caráter fetichista da mercadoria como veneração do que é autofabricado, o qual, por sua vez, na qualidade de valor de troca se aliena tanto do produtor como do consumidor, ou seja, do “homem”. Escreve Marx: “O mistério da forma mercadoria consiste simplesmente no seguinte: ela devolve aos homens, como um espelho, os caracteres sociais do seu próprio trabalho como caracteres dos próprios produtos do trabalho, como propriedades naturais e sociais dessas coisas; em consequência, a forma mercadoria reflete também a relação social dos produtores com o trabalho global como uma relação social de objetos existente fora deles”. Este é o verdadeiro segredo da mercadoria” (ADORNO, 2000, p. 77-78).

Adorno explica que o consumidor fabrica o sucesso do objeto artístico, na medida em que o compra e, assim, não se reconhece (ADORNO, 2000, p. 78), isto é, o consumidor apreende o objeto artístico como mercadoria, uma vez que tal apreensão não se dá por juízos de agradar ou não agradar mediados pelo valor intrínseco do objeto, tampouco pela elaboração do patos reprimido socialmente do sujeito, mas pelo ato de comprar, mediado pelo valor de troca, pela lógica do lucro, o que implica o “sucesso” como um critério que é privado de autorreconhecimento por parte do consumidor (ADORNO, 2000, p. 78). Dessa forma, podemos dizer que o consumidor do sucesso artístico, assim como o consumidor de uma mercadoria qualquer, é, tal como os produtores, estranho ao que produz.

Podemos destacar que este estranhamento não é absoluto. Nesse sentido, se, por um lado, o objeto aparentemente estético é mercadoria e, enquanto tal, reprime, socialmente, a fobia do sujeito consumidor bem como dessubstancializa o ato de apreciação e a qualidade estética do que é consumido como “estético”, sendo que o valor de troca se torna objeto de investimentos de prazer, por outro, pode-se falar num prazer emancipado em relação ao valor de troca, o qual, assim, torna-se subversivo (ADORNO, 2000, p. 79), o que vem a lume como um imperativo ético e político contra a obediência gerada e administrada, pois “Diante dos

caprichos teológicos da mercadoria, os consumidores se transformam em escravos dóceis; os que em setor algum se sujeitam a outros, neste setor conseguem abdicar de sua vontade, deixando-se enganar totalmente” (ADORNO, 2000, p. 80). Dessa forma, podemos dizer que, por um lado, os consumidores da música contemporânea abdicam-se da sua própria vontade e, assim, sujeitam-se à mercadoria, colocando em cena não juízos de gosto, mas juízos de desejo, sendo que os consumidores como sujeitos de desejo social bem como o objeto deste são desmantelados, destituídos de valores intrínsecos, pela mercadoria, por outro lado, contudo, pode-se agenciar um gozo emancipatório.

Podemos dizer que Adorno punge a sociedade de consumo, revelando como, nesta, sujeito estético e objeto estético, mediante a massa, a consciência musical desta ante a música como mercadoria e a propaganda, são elididos pela relação que a mercadoria traz em seu bojo, a dessubstancialização das demandas psicossociais e do próprio objeto que se tornou mercadoria. Além disso, é interessante destacar que este escrutínio de Adorno não é redutível ao fenômeno de as massas seguirem cegamente à moda musical, porquanto o filósofo sugere que isso “[...] acontece igualmente em outros setores” (ADORNO, 2000, p. 65), isto é, há uma disseminação da dessubstancialização do sujeito (não apenas do sujeito de juízos estéticos) na sociedade de modo de produção capitalista.

Enfim, podemos dizer que, se o fetichismo da mercadoria e da música engendra(m) uma articulação que envolve a repressão das demandas psicossociais, o investimento de prazer nessa forma de repressão e a obediência a esta, essa constelação trágica confere ao fenômeno do fetichismo uma dimensão heurística ampla, isto é, ocorre uma negação da feição psíquica e social do sujeito na forma de entretenimento de consumo da música fetichizada. Pode-se dizer que se torna fetichizado o objeto artístico, na medida em que seus valores próprios são condicionados/negados pelo lucro, o que se correlaciona à negação do sujeito consumidor e do sujeito produtor da arte, uma vez que ambos padecem da repressão sobre seus sofrimentos psicossociais e do desinvestimento das suas necessidades socialmente humanas, os quais, na (dis)socialização capitalista, estão engendrados no caráter fetichista da mercadoria. Dessa forma, se esta, negando o modo de utilidade, nega o valor social próprio do trabalho, dos produtos do trabalho e dos investimentos psíquicos do trabalhador, ela nega, igualmente, as demandas psicossociais dos consumidores/produtores bem como o próprio valor do que é produzido/consumido.

### 1.3 “FETICHE” COMO USO DA LINGUAGEM

O “Sprachspiele”, conceito produzido por Wittgenstein, implica certa noção de autorreferência da palavra, não se resumindo esta a uma dimensão, meramente, autotélica, visto que a autorreferência é mediada por atividades nas quais a palavra é colocada em ação pelas pessoas que, por meio desta, interagem. Nesse sentido, a expressão “jogo de linguagem”, que pode traduzir tal conceito, indica uma relação da palavra consigo mesma, mediada, contudo, pela prática social dos falantes. Dessa forma, o conceito de “Sprachspiele” implica uma realidade prática da linguagem, ou uma realidade de linguagem prática, que é meio pelo qual os usos da palavra se mostram na práxis destas.

Inicialmente, podemos tomar alguns argumentos críticos de Wittgenstein em relação à descrição sobre o aprendizado de palavras e de significados feita por Agostinho, a fim de apresentar a expressão “Sprachspiele”, cunhada por aquele filósofo, porquanto é à determinada ideia de significado associada àquela descrição que tal expressão se opõe. Para entendermos essa oposição, propomos apresentar a citação que inicia as *Philosophische Untersuchungen* (WITTGENSTEIN, 1997),<sup>57</sup> pois esta posiciona a visagem da crítica de Wittgenstein, que se revela já no primeiro aforismo desta obra. Este apresenta o texto de Agostinho, em latim, em relação ao qual Wittgenstein fará uma interpretação peculiar. Assim:

1. Augustinus, in den Confessionen 1/8: cum ipsi (maiores homines) appellabant rem aliquam, et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant, videbam, et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vellent ostendere. Hoc autem eos velle ex motu corporis aperiebatur: tamquam verbis naturalibus omnium gentium, quae fiunt vultu et nutu oculorum, ceterorumque membrorum actu, et sonitu vocis indicante affectionem animi in petendis, habendis, rejiciendis, fugiendisve rebus. Ita verba in variis sententiis locis suis posita, et crebro audita, quarum rerum signa essent, paulatim colligebam, measque jam voluntates, edomito in eis signis ore, per haec enuntiabam (WITTGENSTEIN, 1997, § 1).

Neste trecho, pensamos ser possível dizer que, para Agostinho, numa situação de aprendizado de língua entre um adulto e uma criança, um objeto era entendido por esta quando

---

<sup>57</sup> Não faremos referência à excelente tradução de José Carlos Bruni (WITTGENSTEIN, 1975), pois daremos ênfase a alguns termos em alemão e em latim, sem que isso modifique, essencialmente, a versão dessa tradução.

nomeado por um sinal emitido pelo adulto quando este indicava o objeto e pronunciava-o pelo som associado a tal objeto. Dessa forma, Agostinho formula uma predicação dos objetos em relação aos sinais, “*quarum rerum signa essent*”.<sup>58</sup> Pela cópula com o verbo “ser”, relacionam-se sujeito e predicado, ou seja, um objeto e um signo, ambos, então, numa predicação de essência que perfila o sujeito dentro do objeto, os objetos como sinais. Essa predicação contextualiza o objeto sinalizado de maneira significativa no mundo de maneira biunívoca, pois é pelo nome pronunciado que se vai ao objeto individuado, e pelo objeto individuado se vai ao nome pronunciado.

Não se trata de uma predicação despreendida de certa materialidade, em duas orientações. Primeiramente, na medida em que a predicação é caudatária do uso de sinais, sendo eles duplamente individuados, ou seja, tanto peculiarizados na língua em que são pronunciados pelo próprio ato de pronúncia quanto peculiarizados no mundo pela individualização deles dentre os objetos que circundam os falantes – uso este feito na imediata relação intersubjetiva de quem assim os apre(e)nde, podendo-se escutar as indicações dos objetos por meio dos nomes destes, o que torna a predicação de essência material e interpessoal, pois ela é caudatária dos sentidos da visão, da audição, do tato, da articulação muscular da voz e dos gestos, numa situação de interlocução. Em segundo lugar, na medida em que tal predicação pode mediar uma relação do sujeito para consigo mesmo na orientação dele para suas próprias vontades, pois, dado que “*Ita verba in variis sententiis locis suis posita, et crebro audita, quarum rerum signa essent, paulatim colligebam, measque jam voluntates, edomito in eis signis ore, per haec enuntiabam*”,<sup>59</sup> a predicação de essência mostra-se intrasubjetiva sem perda de objetividade, visto que a vontade, ou o desejo, do sujeito é veiculada por meio do uso de sinais a partir do posicionamento destes em formas fixas e móveis da objetividade frástico-sintático-semântica de uso comum dos sinais pronunciados. Dessa forma, podemos dizer que existe uma dinâmica interpessoal e intrapessoal num âmbito prático de variabilidade da palavra em diferentes lugares frásticos desta, e o advento das coisas como sinais dá-se mediante pronúncias correlatas a tais diferenças e a certa linguagem corporal que possa ensejar a variedade posicional das palavras de tal objetividade linguística em gestos.

Podemos afirmar que Agostinho trata do que é um sinal numa predicação de essência onto-pato-lógica particular, sendo esta, ademais, uma predicação de essência contingente

---

<sup>58</sup> Tradução livre: “Os objetos eram sinais”.

<sup>59</sup> Tradução livre: “Encontrando-se as palavras posicionadas em vários lugares das sentenças e, amiúde, escutadas, os objetos eram sinais, gradualmente reunidos, a partir desse momento, eu enunciava meus desejos por meio dos signos domados em minha boca”.

(paradoxo este compreensível). Nesse sentido, a coisa a que se atribui o som pronunciado deve ser individuada dentre os objetos do mundo, o que implica que os objetos sejam individuados por meio de sinais pronunciados, e tal predicação possa ter referência volitiva, sendo tais sinais, neste vínculo em que um som pode individuar um objeto da percepção, usados, também, para expressão de “voluntates”, e sendo essa predicação contextualizada numa relação de trocas de turnos de instâncias de pronúncias. Dessa forma, a palavra, o mundo e a vontade são delimitados pela percepção, audição, visão, sons, e pela objetividade frástico-sintático-semântica interagida, o que exclui a possibilidade de se tratar de uma objetividade neutra.

Dessarte, vertamos<sup>60</sup> a passagem de Agostinho, acompanhando essa interpretação:

Quando os mais velhos nomeavam um objeto e, ao mesmo tempo em que o falavam, movimentavam algo, ficava claro (para mim) que tal coisa era chamada por tal som quando eles mostravam-na. Isso, porém, era intencionado pelo movimento dos seus corpos: o rosto, os olhos, outros membros, e o som da voz que indica sensações da alma ao desejar/procurar, deter/possuir, rejeitar, ou evitar/fugir/recusar – da mesma forma como ocorre na língua natural de todas as pessoas. Encontrando-se as palavras posicionadas em vários lugares das sentenças e, amiúde, escutadas, os objetos eram sinais, gradualmente reunidos, a partir deste momento, eu enunciava meus desejos por meio dos signos domados em minha boca.

Como a passagem em latim, referente a essa tradução, é o componente propugnador da argumentação de Wittgenstein, haja vista ser o alvo inicial da crítica investigativa, propomos, também, que esse trecho seja lido à luz da tradução do próprio autor das *Philosophische Untersuchungen*, uma vez que se pode revelar importante conhecer as palavras que formam o seu entendimento sobre a passagem referida, a fim de se conhecer a crítica pretendida. Assim, leiamos a tradução feita por Wittgenstein sobre o trecho de Agostinho, a fim de destacar sua crítica:

---

<sup>60</sup> A nossa versão não difere, essencialmente, da seguinte, e excelente, tradução: “Retinha tudo na memória quando pronunciavam o nome de alguma coisa, e quando, segundo essa palavra, moviam o corpo para ela. Via e notava que davam ao objeto, quando o queriam designar, um nome que eles pronunciavam. Esse querer era-me revelado pelos movimentos do corpo, que são como que a linguagem natural a todos os povos e consiste na expressão da fisionomia, no movimento dos olhos, nos gestos, no tom da voz, que indica a afeição da alma quando pede ou possui e quando rejeita ou evita. Por este processo retinha pouco a pouco as palavras convenientemente dispostas em várias frases e frequentemente ouvidas como sinais de objetos. Domando a boca segundo aqueles sinais, exprimia por eles as minhas vontades” (AGOSTINHO, 1980, p. 42). A nossa tradução procura, apenas, destacar alguns termos-chave.

Nannten die Erwachsenen irgend einen Gegenstand und wandten sie sich dabei ihm zu, so nahm ich das wahr und ich befriff, dass der Gegenstand durch die Laute, die sie aussprachen, bezeichnet wurde, da sie auf *ihn* hinweisen wollten. Dies aber entnahm ich aus ihren Gebärden, der natürlichen Sprache aller Völker, der Sprache, die durch Meinen- und Augenspiel, durch die Bewegungen der Glieder und den Klang der Stimme die Empfindungen der Seele anzeigt, wenn diese irgend etwas begehrt, oder zurückweist, oder flieht. So lernte ich nach verstehen, welche Dinge die Wörter bezeichneten, die ich wieder und wieder, an ihrem bestimmten Stellen in verschiedenen Sätzen, aussprechen hörte. Und ich brachte, als nun mein Mund sich an diese Zeichen gewöhnt hatte, durch sie meine Wünsche zum Ausdruck (WITTGENSTEIN, 1997, § 1).

Podemos dizer que, de acordo com essa versão de Wittgenstein, o aprendizado sobre a designação de que um objeto se dava por meio da indicação de tal objeto, se os adultos se voltassem a este e, ao mesmo tempo, pronunciassem o nome deste para outra pessoa, o aprendiz. Wittgenstein destaca o fato de se indicar o objeto, ou seja, “da sie auf ihn hinweisen wollten”.<sup>61</sup> Também, diz que essa indicação era deduzida de gestos, “Gebärden”, sendo que, se ele diz “Dies aber entnahm ich aus ihren Gebärden”,<sup>62</sup> então, os gestos são fontes de inferência daquela indicação, e a eles se associa, em seguida, um aposto, “der natürlichen Sprache aller Völker”,<sup>63</sup> ou seja, os gestos são entendidos como a linguagem/língua natural de todos os povos, de modo que “Gebärden” e “Sprache”,<sup>64</sup> assim, equivalem-se, o que, curiosamente, sugere que Agostinho pressuponha alguma relação entre linguagem e ação.

Além disso, Wittgenstein diz, em conclusão, que a compreensão acerca das coisas que as palavras designavam, “welche Dinge die Wörter bezeichnete”,<sup>65</sup> dava-se por meio de se escutar, continuamente, a pronúncia delas, sendo estas colocadas em frases diferentes, ou seja, a relação entre as palavras e as coisas que estas designavam era caudatária tanto de uma variedade de frases empregadas na fala quanto de estas serem escutadas, amiúde, nessa variação, “die ich wieder und wieder, an ihrem bestimmten Stellen in verschiedenen Sätzen, aussprechen horte”.<sup>66</sup> Enfim, é dito que a expressão dos desejos ou vontades pessoais, “meine Wünsche zum Ausdruck”,<sup>67</sup> dava-se por meio dos sinais que fossem acostumados à boca, “als

<sup>61</sup> Tradução livre: “[...] porque eles queriam indicá-lo”.

<sup>62</sup> Tradução livre: “Isso eu deduzi, porém, dos seus gestos [...]”

<sup>63</sup> Tradução livre: “a linguagem/língua natural de todos os povos [...]”.

<sup>64</sup> Tradução livre: “gestos” e “linguagem/língua”.

<sup>65</sup> Tradução livre: “[...] quais coisas as palavras designavam [...]”.

<sup>66</sup> Tradução livre: “[...] eu, pouco a pouco, em determinados lugares em frases diferentes, escutava a pronúncia (das palavras que designavam as coisas)”.

<sup>67</sup> Tradução livre: “[...] expressão dos meus desejos”.

nun mein Mund sich an diese Zeichen gewöhnt hatte”,<sup>68</sup> ou seja, a pronúncia dos sinais de costume (no sentido de o aprendiz tornar-se acostumado a pronunciá-los) e a expressão de desejos relacionam-se, de modo que desejos como objetos da expressão têm como condição de possibilidade a pronúncia de sinais.

Vertamos, então, o trecho de Wittgenstein, acompanhando esta possibilidade de interpretação:

Se os adultos mencionassem um objeto e, fazendo-o, voltassem-se para ele, eu, então, retinha o verdadeiro e aprendia que o objeto, por meio do som, pela pronúncia feita por eles, ficava designado, porque eles queriam indicá-lo. Isso eu deduzi, porém, dos seus gestos, a linguagem/língua natural de todos os povos, a linguagem/língua que, por meio dos jogos com os olhos, do movimento dos membros e da sonoridade da voz, indica a sensação da alma, quando esta anseia/interessa-se por algo, recusa/rejeita ou foge. Então, aos poucos, aprendi a entender quais coisas as palavras, cuja pronúncia, eu, pouco a pouco, em determinados lugares, em frases diferentes, escutava, designavam. Quando minha boca estava acostumada com esses sinais, eu levava comigo afinal, por meio deles, a expressão dos meus desejos.

Parece que Wittgenstein, em sua tradução, coloca elementos que não se encontram, diretamente, no texto original de Agostinho, e eles estabelecem alguns nexos não necessariamente evidentes na imanência sintagmática do trecho escrito por Agostinho. Nesse sentido, Wittgenstein traduz o primeiro período da passagem de Agostinho, no sentido de afirmar que, segundo o autor das *Confissões*, a designação do objeto devia-se à vontade de indicar este, mas Agostinho não menciona termos univocamente relativos, apenas, à “designação” ou à “vontade”, tampouco parece estabelecer um argumento, mas, isto sim, uma descrição, o que, porém, parece não ser mantido no texto de Wittgenstein, sendo que este acrescenta, à passagem referida, uma conjunção de explicação que estabelece premissas e conclusões. A seguir o segundo período do texto em latim, Agostinho tampouco usa o termo “dedução”, mas trata da intenção, por meio dos gestos, que era empreendida por aqueles que movimentavam uma coisa ao mesmo tempo em que pronunciavam sons associados a tal objeto, no intuito de mostrar este, ao passo que, diferentemente, Wittgenstein verte a passagem, escrevendo que o sujeito deduzia a indicação do objeto por meio dos gestos.

---

<sup>68</sup> Tradução livre: “Quando minha boca estava acostumada com esses sinais [...]”.

Enfim, o terceiro período do texto de Agostinho é vertido, por Wittgenstein, em dois períodos, quais sejam: um, no qual o investigador fala do aprendizado da compreensão da designação das palavras mediante a dedução daquilo que elas indicavam por meio da pronúncia e dos gestos; e outro, no qual o investigador afirma que a expressão dos desejos do sujeito se dava quando os sinais, assim aprendidos, eram de costume para este. Agostinho, porém, não usa, no trecho a que se referem os dois períodos interpretados por Wittgenstein, nenhum articulador lógico de conclusão e afirma que as coisas eram sinais para o sujeito quando este escutava sons os quais, antes pronunciados de modo a situar um objeto que era mostrado por meio de linguagem corporal, fossem pronunciados em lugares diferentes em frases diferentes, sendo que, feito isso, o sujeito deveria “domar” tais sinais, ou seja, aprender a pronunciá-los de acordo com a relação deles com as coisas, com os gestos e com os lugares diferentes em frases diferentes nas quais eles eram pronunciados, o que precederia a habilidade de o sujeito falar, interativamente, de seus desejos ou suas vontades.

Isto posto, a descrição de Agostinho não parece tratar, necessariamente, de um conceito de designação como fundamento. Nesse sentido, podemos dizer que Agostinho não fala sobre o significado de uma palavra, mas sobre a correlação entre sons pronunciados, coisas, gestos e frases, e sobre o advir da coisa como sinal, o que não ocorre mediante a designação, mas, isto sim, pelo o que poderíamos chamar de variabilidade intrafrástica das palavras associadas a gestos, isto é, variação diferencial acerca do posicionamento da palavra pronunciada em frases distintas relacionado a gestos no contexto de interação para trocas de turnos linguísticos, que são práticas de fala por meio do emprego posicionalmente diferencial da palavra em frases distintas, variação diferencial esta situada num contexto intramundano de objetos distintos, isto é, práticas de uso linguístico da palavra em meio a objetos de percepção associadas a uma variação de práticas corpóreas numa interação com sujeitos distintos, implicando-se, assim, a correlação entre som, coisa e gestos, o que mostra ser a indicação do objeto pela palavra dependente de formas sintáticas da língua em que as palavras são pronunciadas, de um mundo percebido em comum e de gestos para a correlação entre as palavras e as coisas. Dessa forma, podemos dizer que o trecho de Agostinho parece não se reduzir à noção de designação como fundamento, pois trata da interação, por meio dos sujeitos falantes, adulto e aprendiz, das palavras entre si, destas na variabilidade frástica, destas em troca de turnos, bem como dos falantes, mediante ações linguísticas e ações práticas de percepção objetual da palavra a ser apre(e)ndida.

Ponderamos, também, que uma imagem sobre a descrição de Agostinho não seria, necessariamente, bem representativa, se indicasse algo estático, pois a descrição de linguagem feita por ele é dinâmica, uma vez que a criança está exposta a movimentos de sons diferentes associados a objetos diferentes e a movimentos de gestos diferentes, de modo que a criança entende essas correlações e os diferentes posicionamentos das palavras em frases distintas, após o que a criança aprende a pronunciar tais sons, tais palavras, para, então, expressar suas vontades ou seus desejos e correlacionar sons a objetos da percepção.

Embora a descrição de Agostinho não se reduza aos que se pode entender dos termos “significado”, “sentido”, ou “designação”, isso não implica, obviamente, a inexistência de referências a objetos. Nesse sentido, há uma sinalização, pois um objeto é sinal para a criança na medida em que a palavra cujo som relaciona-se a ele de maneira a individualizá-lo é mostrada no mundo das variações possíveis das palavras da língua de pronúncia destas, no mundo de objetos da percepção e na dinâmica de gestos correlatos, sendo tal palavra associada à linguagem corpórea para mostrar sua relação de indicação com o objeto, mediante o ouvir a pronúncia das palavras que são contíguas a determinados objetos em tal língua e o ver esses objetos associados a tal pronúncia relacionados a determinada linguagem corporal. Desse modo, chega-se a uma compreensão segundo a qual as coisas são sinais.

Não nos parece que Agostinho estabeleça que a palavra substitua o objeto, ou que este se torne o significado dela, pois o aprendiz está, simultaneamente, exposto à pronúncia da palavra relacionada a um conjunto de objetos aos quais a palavra está contígua, a um conjunto de gestos intencionados para indicar a relação entre tal palavra e a individualização de determinado objeto, ao conjunto de sons dos quais a pronúncia da palavra será individualizada numa variedade de lugares sintáticos numa variedade de frases e, enfim, ao aprendizado da pronúncia destas palavras, o que, ademais, veicula, objetivamente, a expressão de desejos ou vontades. Isto posto, podemos dizer que o objeto que a palavra indica não a substitui meramente, pois ele é mostrado numa situação prática. Dessa forma, a imagem a que se refere Wittgenstein parece fazer um recorte da complexidade da descrição de Agostinho, embora isso não reduza a riqueza da abordagem wittgensteiniana.<sup>69</sup>

Nesse sentido, apesar de a situação descrita por Agostinho não ser, necessariamente, entendida, apenas, por meio da ideia segundo a qual a palavra que substitui o objeto, pois essa

---

<sup>69</sup> Não estamos a dizer que enunciados descritivos, necessariamente, não implicam enunciados avaliativos. Para uma apresentação da “falácia naturalista”, ver: SEARLE, 1981.

indicação é dependente de toda a variação diferencial, pano de fundo intramundano e intersubjetivo de interação, o filósofo austríaco-britânico extrai, da passagem de Agostinho, uma imagem em que se mostraria uma relação de substituição do objeto pela palavra o qual se tornaria o significado. Nesse sentido, acerca do trecho de Agostinho, o autor das *Investigações filosóficas* afirma que: “ — In diesem Bild von der Sprache finden wir die Wurzeln der Idee: Jedes Wort hat eine Bedeutung. Diese Bedeutung ist dem Wort zugeordnet. Sie ist der Gegenstand, für welchen das Wort steht” (WITTGENSTEIN, 1997, p. § 1).<sup>70</sup> Dessa forma, Wittgenstein infere, da descrição agostiniana, uma imagem de significado como se este fosse a substituição do objeto pela palavra que o designa.

A descrição de Agostinho, tal como entendida por Wittgenstein, leva este a uma crítica e a uma criação conceitual profícuas e pungentes, como se pode notar na expressão “Sprachspiele”, a qual, prefigurando movimentos filosóficos críticos,<sup>71</sup> tem o condão de oferecer-se como recurso heurístico para uma interpretação antiessencialista do que “é” um conceito filosófico, ou da atividade de conceituar, ou do conceituar como uma atividade.<sup>72</sup> Vejamos, então, passagens da construção da referida expressão, o que se dá nos primeiros aforismos das *Philosophische Untersuchungen*.

No aforismo sétimo, Wittgenstein apresenta a expressão “jogo de linguagem” em três ocorrências:

In der Praxis des Gebrauchs der Sprache (2) ruft der eine Teil die Wörter, der andere handelt nach ihnen; im Unterricht der Sprache aber wird sich dieser Vorgang finden: Der Lernende *benennt* die Gegenstände. D. h. er spricht das Wort, wenn der Lehrer auf den Stein zeigt. a Ja, es wird sich hier die noch einfachere Übung finden: der Schüler spricht die Worte nach, die der Lehrer ihm vorsagt — beides sprachähnliche Vorgänge.

Wir können uns auch denken, daß der ganze Vorgang des Gebrauchs der Worte in (2) eines jener Spiele ist, mittels welcher Kinder ihre Muttersprache erlernen. Ich will diese Spiele “*Sprachspiele*” nennen, und von einer primitiven Sprache manchmal als einem Sprachspiel reden.

<sup>70</sup> Tradução livre: “— Nesta imagem da linguagem, encontramos as raízes da ideia segundo a qual cada palavra tem um significado. Este significado é agregado à palavra. É o objeto que a palavra substitui”.

<sup>71</sup> Não é demasiado entender o Wittgenstein das *Philosophische Untersuchungen* como um filósofo que dialoga, criticamente, com a modernidade (podendo-se, assim, situá-lo em analogia a Hegel, Marx, Nietzsche e Freud, por exemplo), no sentido de que a (anti-)filosofia de Wittgenstein estabelece uma maneira de filosofar peculiarmente “investigativa”, que se coloca em tensão com perspectivas de filósofos modernos. Ver: CABRERA, 2003.

<sup>72</sup> Compreensão esta que traz profícuas relações entre Hegel e Wittgenstein. Para uma noção de atividade na conceitualização hegeliana, ver: LEBRUN, 2006; e, para uma explicação sobre a noção de conceito em Hegel como atividade inferencial (passível de mediação com Wittgenstein), ver: BRANDOM, 1994.

Und man könnte die Vorgänge des Benennens der Steine und des Nachsprechens des vorgesagten Wortes auch Sprachspiele nennen. Denke an manchen Gebrauch, der von Worten in Reigenspielen gemacht wird.

Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das “Sprachspiel” nennen (WITTGENSTEIN, 1997, § 7).<sup>73</sup>

Obvia-se que o filósofo não está se referindo a uma imagem acústica ou mental (SAUSSURE, 2006, p. 20), nem a uma semiótica do signo como “representámen” (PIERCE, 2000, p. 46), tampouco ao uso de palavras capturado numa semiose ilimitada (ECO, 1999, p.17); Wittgenstein está relacionando palavras e atividades numa conexão interna (seguindo, quiçá, a sugestão agostiniana de que gestos são linguagem, isto é, linguagem é ação ou atividade, sugestão tal que, embora mencionada por Agostinho, fica marginalizada, ou latente, na descrição deste), o que o autor das *Investigações filosóficas* procura opor à descrição agostiniana, no atinente à compreensão de Agostinho sobre o aprendizado da linguagem falada, aprendizado esse que se dava por meio das palavras usadas em relação a objetos, a gestos e à própria sintaxe da língua, advindo a sinalização dos objetos, “quarum rerum signa essent”. Wittgenstein retira de tal descrição uma determinada imagem sobre a essência da linguagem e opõe a esta um entendimento sobre certa imanência prática da linguagem, em outras palavras, não há, para o filósofo alemão, uma separação entre palavras e ações, entre o mundo e a prática, pois, ao contrário, designar pressupõe ações interligadas às palavras, sendo que a menção de uma palavra para o direcionamento de significação denotativa desta se dá, necessariamente, pela mediação da práxis. Desse modo, os objetos denotados ou designados pela linguagem só adquirem significação porquanto uma prática de linguagem os medeia – entre as palavras e as

---

<sup>73</sup> Tradução livre:

“Na práxis do uso de linguagem/língua, uma parte grita as palavras, a outra age sobre elas; no ensino de uma linguagem/língua, porém, o seguinte processo será encontrado: o aprendiz *designa* os objetos. Isto é, o aprendiz fala a palavra quando o instrutor mostra a pedra. De fato, aqui, um exercício mais simples será encontrado: o aluno fala para o professor as palavras que este lhe diz — ambos processos de linguagem-língua.

Nós, também, podemos pensar que todo o processo de uso de palavras em (2) é um daqueles jogos, por meio dos quais as crianças aprendem sua língua materna. Chamarei esses jogos de ‘jogos de linguagem/língua’ e, às vezes, falarei de uma língua/linguagem primitiva como um jogo de linguagem.

E alguém pode, também, chamar de jogos de linguagem os processos de denominação das pedras e de repetição das palavras ditas. Pense em certos usos de palavras em jogos de dança de roda feitos por nós.

Eu, também, vou chamar o todo, da linguagem e das atividades com as quais está interligada, de ‘jogo de linguagem’.”

coisas existem mediações de ações,<sup>74</sup> no sentido de certas práticas mediarem o uso das palavras bem como dos objetos de percepção que se mostram numa linguagem.<sup>75</sup>

Wittgenstein refere-se ao aforismo segundo, no qual ele imagina uma situação em que a linguagem serviria para uma comunicação entre um construtor A e um ajudante B, onde a descrição de Agostinho pode ser, de certa forma, situada. Assim:

A führt einen Bau auf aus Bausteinen; es sind Würfel, Säulen, Platten und Balken vorhanden. B hat ihm die Bausteine zuzureichen, und zwar nach der Reihe, wie A sie braucht. Zu dem Zweck bedienen sie sich einer Sprache, bestehend aus den Wörtern: “Würfel”, “Säule”, “Platte”, “Balken”. A ruft sie aus; – B bringt den Stein, den er gelernt hat, auf diesen Ruf zu bringen. – Fasse dies als vollständige primitive Sprache auf (WITTGENSTEIN, 1997, § 2).<sup>76</sup>

Para Wittgenstein, tal como essa situação imaginada, Agostinho descreve, de fato, um sistema de comunicação ou entendimento, mas se deve ressaltar que nem tudo o que se chama de linguagem circunscreve-se a tal sistema: “Augustinus beschreibt, könnten wir sagen, ein System der Verständigung; nur ist nicht alles, was wir Sprache nennen, dieses System” (WITTGENSTEIN, 1997, § 3).<sup>77</sup>

No sentido oposto a essa redução, a descrição acima imaginada por Wittgenstein parece apresentar algo mais abrangente do que a descrição de Agostinho. Essa se mostra como um sistema de comunicação ou entendimento, mas não se estende a tudo o que abrange a linguagem. Em outras palavras, se, por um lado, a descrição feita por Agostinho é a de um sistema de comunicação ou entendimento de linguagem que se dá mediante a designação entendida como substituição, a linguagem, por outro, não funciona como sistema de comunicação ou entendimento nem a designação é substituição do objeto pela palavra. Mais

<sup>74</sup> Pode-se dizer que os trabalhos de Wittgenstein da segunda fase (como o das *Investigações Filosóficas*) ligam-se à tendência centrada na análise do emprego das expressões no interior de situações discursivas. Nesse sentido, ver: SEARLE, 1981, p. 29.

<sup>75</sup> Vinculação interna tal que se nos afigura aproveitada, heurísticamente, por Foucault, para pensar a história. Ver: FOUCAULT, 1999.

<sup>76</sup> Tradução livre: “A executa a construção de um edifício com pedras apropriadas; encontram-se, à mão, cubos, colunas, lajotas e vigas. B passa-lhe as pedras, na sequência em que A precisa delas. Para esta finalidade, eles se servem de uma linguagem/língua constituída das palavras: “cubos”, “colunas”, “lajotas”, “vigas”. A grita essas palavras; – B traz as pedras que aprendeu a trazer ao ouvir esse chamado. – Conceba isso como uma linguagem/língua totalmente primitiva”.

<sup>77</sup> Tradução livre: “Agostinho descreve, podemos dizê-lo, um sistema de comunicação/entendimento; só que esse sistema não é tudo o que nós chamamos de linguagem”.

especificamente, podemos afirmar que Agostinho reduziria a linguagem da qual a designação é caudatária, pois não se trata de substituir um objeto por uma palavra, mas de mostrar a prática de linguagem a que a palavra pertence, sendo que a palavra é, constitutivamente, mediada por atividades. Dessa forma, designar algo não é uma relação de substituição entre palavra e objeto, pois há uma conexão interna prática entre ações e linguagem, a qual não é derogada no ato de designar.

Wittgenstein compara aquela suposta redução à explicação de um jogador que dissesse:

Es ist, als erklärte jemand: “Spielen besteht darin, daß man Dinge, gewissen Regeln gemäß, auf einer Fläche verschiebt ...” a und wir ihm antworten: Du scheinst an die Brettspiele zu denken; aber das sind nicht alle Spiele. Du kannst deine Erklärung richtigstellen, indem du sie ausdrücklich auf diese Spiele einschränkst (WITTGENSTEIN, 1997, § 3).<sup>78</sup>

De fato, Agostinho sugere uma série heterogênea de coisas ou situações que não seriam compreensíveis, em totalidade, meramente por meio da correlação entre um objeto e uma palavra substituta ou indicadora deste. Refere-se a, num contexto de nomeação de objetos, “sonitu vocis”<sup>79</sup> como meio que “indicante affectionem animi in petendis, habendis, rejiciendis, fugiendisve rebus”.<sup>80</sup> Aceita, portanto, objetos volitivos na correlação entre palavra e coisa, objetos de percepção bem como sinais que não sejam palavras propriamente ditas, mas signos corpóreos, como gestos e mímicas, além dos sinais da língua de pronúncia das palavras usadas os quais indicam outros sinais dessa mesma língua. Dessa forma, se se considerar que a designação está presente no texto de Agostinho, esta não se aplicará a todos os casos de significados de palavras apresentadas (ou usadas) na própria descrição que ele fornece, tampouco poderá ser entendida como mera relação de substituição.

Mais do que isso, a linguagem não é abstraída da sua conexão interna com o uso. Nesse sentido, apresenta Wittgenstein um emprego distinto para o termo “linguagem”:

Denke nun an diese Verwendung der Sprache: Ich schicke jemand einkaufen. Ich gebe ihm einen Zettel, auf diesem stehen die Zeichen: “fünf rote Äpfel”.

<sup>78</sup> Tradução livre: “É como se alguém dissesse: ‘Jogar consiste em empurrar coisas, segundo certas regras, numa superfície...’ — e nós retrucássemos: ‘Você parece pensar nos jogos de tabuleiro; mas nem todos os jogos são assim. Você pode retificar sua explicação, limitando-a a esses jogos’”.

<sup>79</sup> Tradução livre: “som da voz”.

<sup>80</sup> Tradução livre: “indica sensações da alma ao desejar/procurar, deter/possuir, rejeitar, ou evitar/fugir/recusar”.

Er trägt den Zettel zum Kaufmann; der öffnet die Lade, auf welcher das Zeichen “Äpfel” steht; dann sucht er in einer Tabelle das Wort “rot” auf und findet ihm gegenüber ein Farbmuster; nun sagt er die Reihe der Grundzahlwörter – ich nehme an, er weiß sie auswendig – bis zum Worte “fünf” und bei jedem Zahlwort nimmt er einen Apfel aus der Lade, der die Farbe des Musters hat. — So, und ähnlich, operiert man mit Worten. — “Wie weiß er aber, wo und wie er das Wort ‘rot’ nachschlagen soll und was er mit dem Wort ‘fünf’ anzufangen hat?” — Nun, ich nehme an, er *handelt*, wie ich es beschrieben habe. Die Erklärungen haben irgendwo ein Ende. — Was ist aber die Bedeutung des Wortes “fünf”? — Von einer solchen war hier gar nicht die Rede; nur davon, wie das Wort “fünf” gebraucht wird (WITTGENSTEIN, 1997, § 1).<sup>81</sup>

Podemos entender que o autor das *Confissões* apresentaria uma imagem do emprego da designação que não leva em conta a realidade mais básica da linguagem como práxis. A questão fulcral, para Wittgenstein, é como uma pessoa age com as palavras, “operiert man mit Worten”, por exemplo, os usos de que a palavra “cinco” é objeto na prática que se faz dela, “wie das Wort ‘fünf’ gebraucht wird”, o que não se confunde com uma redução à questão da designação que implica substituição entre palavra e objeto, tampouco à questão de atribuição de significado, uma vez que as palavras, mediante as ações em que são usadas, estabelecem um vínculo interno com práticas sociais. Parece haver, então, um incômodo de Wittgenstein no sentido de que a linguagem descrita por Agostinho articula certa imagem que não condiz com a linguagem no sentido prático. Contra isso, deparamo-nos, para o filósofo austríaco-britânico, com palavras mediadas por atividades, ou seja, usos de linguagem em situações concretas, o que implica certa materialidade das palavras, ou seja, o uso que se realiza sobre as palavras por meio de ações determinadas.<sup>82</sup> Dessa forma, podemos dizer que, para Wittgenstein, o entremeamento entre palavras e ações na práxis é constitutivo da relação entre palavras e coisas bem como das palavras entre si.

---

<sup>81</sup> Tradução livre: “Pense, agora, neste emprego de linguagem/língua: peço a alguém que faça compras. Dou-lhe um pedaço de papel, no qual estão os sinais: ‘cinco maçãs vermelhas’. Ele leva o papel ao negociante; este abre o caixote sobre o qual se encontra o sinal ‘maçãs’; depois, procura, numa tabela, a palavra ‘vermelho’ e encontra, frente a esta, um modelo de cor; a seguir, diz a série elementar de palavras-número – suponho que ele a saiba de cor – até a palavra ‘cinco’, e, a cada numeral, tira do caixote uma maçã da cor do modelo. — Assim, e de modo semelhante, age-se com as palavras. — ‘Como, porém, ele sabe onde e como procurar a palavra ‘vermelho’ e o que vai fazer com a palavra ‘cinco?’ — Ora, suponho que ele *aja* como eu descrevi. As explicações, em algum lugar, terminam. — Qual é, porém, o significado da palavra ‘cinco?’ — A fala, aqui, não tratou disso; apenas, de como a palavra ‘cinco’ é usada”.

<sup>82</sup> Certa materialidade das palavras é deslindada no conceito de “acts” como “utterance of performatives”. Nesse sentido, ver: AUSTIN, 1962. Para ver uma discussão das categorias de Austin, ver: SEARLE, 1981.

A propósito, justifica-se o posicionamento do interlocutor no aforismo terceiro, que compara a linguagem descrita por Agostinho à de quem tentasse definir o jogar apenas por meio de uma descrição de jogos de tabuleiro, excluindo-se outros jogos que não se valem de uma superfície para a sua prática: se se perguntasse sobre a utilidade da descrição agostiniana, poder-se-ia oferecer uma resposta implicada na fala do interlocutor wittgensteiniano: tal descrição tem utilidade restrita. Wittgenstein parece sugerir haver risco de se cometer uma contradição performativa para quem se posiciona, a partir de Agostinho, a favor de uma noção de designação que exterioriza as palavras dos contextos de práxis que lhes fazem devir. Nesse sentido, como sugere o interlocutor acima indicado, pretender-se-ia apresentar um todo, mas se apresentaria, apenas, um domínio estrito deste, e, além disso, mesmo esse domínio estaria determinado pela mediação da práxis. Dessa forma, se se toma essa delimitação, de modo a se considerar a designação como desvinculada da práxis, ou como paradigma de como a linguagem funciona, hipostasiar-se-ia a compreensão do vínculo interno entre palavras e ações.

Essa crítica é pungente e imediatamente sugerida por Wittgenstein. Até o aforismo sétimo, apresenta o autor das *Investigações* quatro jogos de linguagem. Nos dois primeiros, vemos as trocas entre o negociante e seu interlocutor. Ambos possuem uma semelhança e uma diferença fulcrais. Tanto em um quanto no outro, trata-se de usos de linguagem; no caso do segundo, contudo, Wittgenstein destaca a ausência de significação da palavra “cinco”, mas obvia que esta foi usada. Claro está que Wittgenstein critica o entendimento atribuído a Agostinho sobre o significado das palavras, porquanto, neste, sugere-se que a significação seja, tão-somente, caudatária da designação, mas tal correlação não é extensível ao domínio de palavras na mediação da prática, considerando-se, por exemplo, a palavra “cinco” e as palavras sugeridas pela cena descrita por Agostinho. No quarto jogo de linguagem, há um funcionamento com as palavras, embora tão limitado quanto a descrição de Agostinho. Finalmente, no terceiro jogo de linguagem, apresentado no aforismo segundo, mostra-se um uso de palavras, mas, diferentemente dos demais, a extensão da ideia de “uso” das palavras compreende, mais explicitamente, todas as trocadas por A e por B. Dessa forma, os elementos linguísticos dessa interação engendram uma imagem de linguagem que mostra a prática como mediadora geral.

Pensemos, mais um pouco, sobre a interação entre os construtores apresentada por Wittgenstein. A está em determinadas atividades, num contexto de construção de um edifício. B está em outra atividade, a de assistir A. Ambas as pessoas, A e B, portanto, encontram-se envolvidas em práticas distintas, mas, entre si, relacionadas. A e B engajam-se numa prática de codependência, pois B trabalha em função de A, mas esta, para realizar seu trabalho, depende

dos objetos que são trazidos por aquela, que, ao fazê-lo, conduz A. Dessa forma, podemos dizer que há uma interpraticidade de atividades que medeia a relação intersubjetiva, o que impacta a mediação prática como uma filosofia prática intersubjetiva, ou seja, uma filosofia do reconhecimento da reciprocidade mediada pela interpraticidade dos sujeitos envolvidos nesta. Assim:

Denken wir uns eine Sprache, für die die Beschreibung, wie Augustinus sie gegeben hat, stimmt: Die Sprache soll der Verständigung eines Bauenden A mit einem Gehilfen B dienen. Die Sprache soll der Verständigung eines Bauenden A mit einem Gehilfen B dienen. A führt einen Bau auf aus Bausteinen; es sind Würfel, Säulen, Platten und Balken vorhanden. B hat ihm die Bausteine zuzureichen, und zwar nach der Reihe, wie A sie braucht. Zu dem Zweck bedienen sie sich einer Sprache, bestehend aus den Worten: “Würfel”, “Säule”, “Patte”, “Balken”. A ruft sie aus; – B bringt den Stein, den er gelernt hat, auf diesen Ruf zu bringen. – Fasse dies als vollständige primitive Sprache auf (WITTGENSTEIN, 1997, § 2).<sup>83</sup>

O verbo “Rufen” parece contemplar, na passagem, a ideia de conduzir, além de chamar e/ou gritar. Nesse contexto, podemos destacar algumas dimensões da palavra “Sprache”. Primeiramente, esta contempla as tarefas executadas por A e B, na codependência destas; em segundo lugar, “Sprache” contempla essas atividades, em se tratando das tarefas associadas às palavras ditas que estão subsumidas nas atividades que A e B realizam em reciprocidade. “Sprache”, assim, refere-se à interação das tarefas entre A e B, aos objetos nestas envolvidos, ao uso das palavras no contexto dessa interação e às ações a que tais palavras correspondem nessa situação de interação de trabalho, de modo que distinguiamos alguns domínios para o termo “Sprache”: o que mostra o mundo dos objetos subsumidos na interprática das tarefas compartilhadas pelos interlocutores em codependência na sua relação de trabalho; o que se refere às palavras em si mesmas, isto é, não se derroga o princípio de identidade das palavras por meio do qual elas podem ser entendidas enquanto tais, situadas, porém, no contexto da interdependência das atividades compartilhadas pelos trabalhadores; e o que indica as duas dimensões anteriores, a da linguagem que mostra tarefas compartilhadas bem como os objetos

---

<sup>83</sup> Tradução livre: “Vamos pensar numa linguagem/língua para a qual a descrição feita por Agostinho está correta: a linguagem/língua deve servir para a comunicação/entendimento entre um construtor A e um ajudante B. A executa a construção de um edifício com pedras apropriadas; encontram-se, à mão, cubos, colunas, lajotas e vigas. B passa-lhe as pedras, na sequência em que A precisa delas. Para esta finalidade, eles se servem de uma linguagem/língua constituída das palavras: “cubos”, “colunas”, “lajotas”, “vigas”. A grita essas palavras; – B traz as pedras que aprendeu a trazer ao ouvir esse chamado. – Conceba isso como uma linguagem totalmente primitiva”.

nestas envolvidos e a da linguagem que se refere às palavras que se identificam como tais. Dessa forma, o termo “Sprache”, linguagem, mostra um mundo de práticas interligadas mediadas pelas palavras que são, por sua vez, mediadas pelas ações dos envolvidos na interpraticidade desse compartilhamento de ações, de modo que se pode dizer que A conduz B, e que B, também, conduz A.

Nesse sentido, vejamos a mútua condução entre A e B. A diz: “Würfel”, “Säule”, “Patte”, “Balken”; pode fazê-lo em inglês, “block”, “pillar”, “slab”, “beam”, ou em português, “cubos”, “colunas”, “lajotas”, “vigas”. Em todo caso, B leva os objetos relacionados, mas o faz, sendo que A, ao enunciar esses nomes de objetos em voz alta, conduz B a realizar determinadas ações, e, quando B leva objetos para A, o que aquele tem em mãos não são, meramente, os cubos, as colunas, as lajotas e as vigas, mas, isto sim, as atividades nas quais tais palavras estão interligadas, práxis essa que não é derogada pela presença dos objetos carregados por B.

Nessa interação, podemos falar de troca de turnos práticos a fim de nos referirmos às ações de A e de B, porquanto cada um desses tem seu turno no qual faz algo em relação a que o outro fará outra coisa, relacionando-se essas atividades para que ambas aconteçam em co-dependência. Os turnos de A e B são, obviamente, realizados por cada um deles, mas o momento de B fazer os seus depende de A, que, encetando os turnos de B, conduz estes, os quais conduzem A. Isso se torna possível, pois, também, nos turnos de A, suas enunciações são proficientemente contextualizadas, de modo que são respondidas pelos de B, com as reações proficientes deste. Nesse sentido, B executa atividades, reagindo de maneira determinada às palavras de A, e este continua seus turnos de ações contextualizados nas atividades que B executa. Dessa forma, há, entre A e B, uma troca de turnos de atividades, por meio de palavras e de ações interligadas que perfazem a conexão prática que medeia as relações intersubjetivas das práticas que executam.

A e B interagem por meio de trocas de turnos de usos relacionados às palavras, que, assim, são correlatas de práticas determinadas para os participantes, de modo que tais práticas não são redutíveis a trocas, meramente, linguísticas. Para Wittgenstein, seria uma hipostasiação pensarmos em trocas de turno meramente linguísticas, isto é, dissociadas das práticas que medeiam as palavras, porquanto não se trata de que A e B estivessem, apenas, emitindo sons ou significados a cada tempo; trata-se, isto sim, de troca de turnos de usos, os quais se dão pelo vínculo interno entre palavras e ações, o que resulta em turnos de práticas. Para tanto, A e B precisam realizar atividades interligadas nas quais determinadas palavras são usadas, por

exemplo, B leva os objetos até A, e este conduz, por meio de chamados, a ação do outro. Dessa forma, em ambos os casos, as palavras são relacionadas ao contexto de atividades codependentes entre A e B.

Nesse sentido, A não oferece a B uma representação das palavras, mas solicita uma prática determinada ao proferir as palavras – A, literalmente, faz algo ao dizer as palavras que diz – e B não leva cubos, colunas, lajotas ou vigas até A, mas leva tarefas ou ações relacionadas às palavras enunciadas por A, de modo que ambos realizam ações com as palavras do contexto prático interdependente. A não profere, simplesmente, as palavras “cubos”, “colunas”, “lajotas” ou “vigas”, mas pede a B a tarefa que ele mesmo, A, precisa que B realize. Isto posto, A e B estão numa relação de interpraticidade que inclui uma dimensão linguagem-mundo, das tarefas e dos objetos, uma dimensão da linguagem em sim, na qual as palavras não perdem sua identidade, e uma dimensão da linguagem-ação, que inclui as outras dimensões e mostra a linguagem vinculada a ações que conglobam tarefas e objetos, o que configura o jogo de linguagem. Com isso, pode-se dizer que um jogo de linguagem contextualiza uma reciprocidade de atividades que, assim, mostram-se interpraticamente relacionadas aos sujeitos que interagem nessas ações, os quais, situados num contexto social determinado, usam palavras, que são mediadas pelas ações que realizam. Desse modo, as palavras usadas apresentam identidades de uso, que, na interpraticidade, são mantidas.

Se a palavra não tem sua identidade de uso derogada, sendo a palavra mediada pela prática, a relação da palavra consigo mesma se dá, sem reduzi-la a uma autorreferência autotélica. Podemos entender a referência a algo, nesse sentido, autorreferência explicar-se-ia como a referência de algo sendo este mesmo o referente. Por exemplo, se alguém afirma “O carro está quebrado”, esta frase designa um estado de coisas e pode ser verdadeira ou falsa, de acordo com tal contexto; se alguém afirma “‘Carro’ é uma palavra”, esta frase não designa. Neste caso, a frase aponta para si mesma; no outro, a frase aponta para o mundo. Mas, a seguir Wittgenstein, em ambos os casos, a palavra “carro” não está depurada de um vínculo interno com alguma prática social, de modo que até o princípio de identidade lógica,  $A = A$ , encontra-se no meio circunstancial da práxis. Dessa forma, uma dimensão de autorreferência, no jogo de linguagem, não é derogada, mas ela não pode ser reduzida a uma relação autotélica, porquanto a relação das palavras consigo mesmas e/ou com o que elas designam dá-se na medida em que elas são imanentes a interpráticas constitutivas do uso das palavras.

Wittgenstein instaura uma lancinante crítica à epistemologia e à filosofia da linguagem tradicionais. Com efeito, se, para estas, “[...] nós, primeiro, conhecemos um mundo de objetos

– uns isolados dos outros, preferencialmente –, para só então, em um momento posterior, atribuímos signos a esses mesmos objetos, a fim de poder mantê-los na memória e comunicá-los às outras pessoas” (APEL, 2005, p. 309), para o autor das *Investigações filosóficas*, o aprendizado de uma denominação, de uma palavra, de uma frase possui conexão interna com o mundo social intersubjetivo constituído de práticas que contextualizam ações dos falantes ante as palavras, tal como se dá no aprendizado da língua materna por uma criança, pois esta “[...] ao mesmo tempo que aprende a língua materna, também se apropria de um determinado entendimento estruturalmente articulado – do mundo enquanto situação da práxis social” (APEL, 2005, p. 309). Dessa forma, uma linguagem diz o que diz, mediada pela práxis social que é imanente às ações dos seus participantes em determinado contexto, isto é, na medida em que a linguagem é um jogo de linguagem.

O autor de *Trasnformação da filosofia 1: filosofia analítica, semiótica e hermenêutica* destaca uma reviravolta dada por Wittgenstein (semelha à de Heidegger em *Ser e tempo*, segundo Apel). Nesse sentido, trata-se de uma problematização da relação entre sujeito e objeto, pois os jogos de linguagem mostram a constitutividade intramundana que antecede o objeto bem como o mundo, de modo que as *Investigações filosóficas* (e as conferências de 1933 a 1935 do filósofo austríaco-britânico) “[...] contêm ao menos implicitamente uma teoria não apenas da constituição do objeto mas sobretudo da ‘liberação’ pré-objetual de mundo, ocorrida em relação à intelecção do ser da linguagem cotidiana, que se encontra entretecida com a práxis vital” (APEL, 2005, p. 297). Dessa forma, podemos dizer que os jogos de linguagem correspondem a certo potencial de (re)construção de mundo e de intersubjetividade.

Apel, porém, faz reflexões críticas sobre os limites da expressão “jogos de linguagem”. Com efeito, há uma questão de que eles não são autofundantes, uma vez que a descrição de um jogo de linguagem efetivo pressuporia a comunicação com os participantes desse mesmo jogo (APEL, 2005, p. 209). Além disso, o filósofo alemão indaga sobre os critérios para o julgamento dos diferentes usos da linguagem. Nesse sentido, ele discute a proposição “Existem corpos e espíritos”, levando-se em conta as opiniões de Ryle. Segundo Apel, Wittgenstein entenderia que tal proposição diria respeito a convenções gramaticais já vigentes ou a prática momentânea de dois jogos de linguagem, quais sejam, o jogo com “corpos” e o jogo com “espíritos”.

Apel chama atenção para o fato de que as convenções linguísticas subjacentes não são inocentes. Nesse sentido, por um lado, o jogo com os “corpos” tem aplicação legítima no cotidiano pré-científico, mas, por outro, o jogo com os “espíritos” deve estar, de acordo com Ryle, baseado sobre uma forma analógica falsa, apoiada sobre o jogo de linguagem de “corpos”,

assim, na proposição “Existem corpos e espíritos”, haveria um “category-mistake”, uma vez que o jogo de linguagem de “espíritos” estaria, falsamente, análogo ao jogo de linguagem de “corpos”. Isto, para Apel, levanta a pergunta sobre de onde o analista da linguagem tiraria os critérios para esse julgamento acerca do uso da linguagem (APEL, 2005, p. 211).

Em resposta a tal pergunta, Apel explica que, para Ryle (e para os discípulos de Wittgenstein), seria a própria análise do uso de linguagem que pode ser entendida como o comportamento lógico das palavras, que se remeteria ao ponto onde brota o mal-entendido que a função linguística tem em si mesma, isto é, o ponto de mal-entendido da analogia falsa, ou do “category-mistake”, elucidação essa que seria exequível por meio de um método comparativo. Por exemplo, dadas as perguntas “Quanto tempo vocês ainda ficaram discutindo ontem à noite?” e “Quanto tempo vocês ainda ficaram abstraído (ou deduzindo) ontem à noite?”, feita a comparação entre os termos, notar-se-ia, de imediato, que o “category-mistake” estaria na segunda pergunta. Apel pensa, contudo, que esse método, assim aplicado, não é suficiente, pois se deveria aplicá-lo, também, ao procedimento da própria análise linguística, no sentido de indagar de que maneira se estaria perguntado sobre a linguagem nesses exemplos (APEL, 2005, p. 211).

Nesse sentido, essa indagação poderia ser sobre um fato a ser ainda descrito, ou sobre uma classe de fatos que sempre voltam a acontecer, isto é, está-se diante de dois movimentos de teste, um “retrair-se” e um “colocar-se dentro” da compreensão de mundo das proposições pelos quais os fatos podem ser aclarados ou obnubilados (APEL, 2005, p. 211-212). O filósofo alemão resume estas alternativas da seguinte forma:

*No primeiro caso, a linguagem seria vista como um fetiche, capaz como que de nos confidenciar a solução de todos os problemas filosóficos; no segundo caso, trata-se de um “retornar a si mesmo”, por parte do logos ontológico da linguagem: uma repetição pensante da síntese categorial a priori do mundo, reiteradamente executada na linguagem (APEL, 2005, p. 212, grifos do autor).*

Apel considera que a tese da escola de Wittgenstein fica fortalecida, mediante a consideração da estrutura de campo dos conteúdos das palavras, ratificando-se que estaroa no próprio uso da linguagem, isto é, em sua regra lúdica, se bem entendida, o antídoto contra os casos de “category-mistake”. Dessa forma, testa-se as palavras em seu jogo de linguagem, a fim de se aclarar o que está enunciado nas proposições.

O filósofo alemão faz, contudo, uma ressalva, qual seja, também nas pesquisas de campo dos conteúdos das palavras, os fatos não são, simplesmente, descritos, uma vez que se pressupõe “[...] um certo olhar especulativo sobre uma ordem ontológica possível do que se tem em mente na linguagem” (APEL, 2005, p. 213). Isto posto, podemos entender que o termo “linguagem” apresenta uma acepção de fetiche (no sentido apeliiano) quando se pode, por meio dos jogos de linguagem, desvelar o uso de um termo na regra lúdica deste, isto é, o termo situado na prática social em que ele se contextualiza. Como nos dois exemplos, “Quanto tempo vocês ainda ficaram discutindo ontem à noite?” e “Quanto tempo vocês ainda ficaram abstraído (ou deduzindo) ontem à noite?”, nesta pergunta, há uma analogia falsa, o verbo “abstrair” ou “deduzir” sendo comparados com o verbo “discutir”, indicando-se, assim, que o jogo de linguagem do verbo “discutir” é distinto e não intercambiável com o jogo de linguagem do verbo “abstrair” nem com o jogo de linguagem do verbo “deduzir. Porém, como sugere Apel, não obstante o efeito terapêutico que as regras lúdicas possam oferecer, elas não são a panaceia para a totalidade dos problemas filosóficos. Dessa forma, podemos dizer que a linguagem pode ser vista como um fetiche desencantadamente profícuo.

#### 1.4 FETICHISMO: SUBTRAÇÃO DE DETERMINAÇÕES INTERSUBJETIVAS E REGRA LÚDICA

À guisa de conclusão, vejamos algumas convergências entre as duas apresentações que versam sobre dois fenômenos distintos, mas que são denominados pelo mesmo termo, “fetichismo”, tendo em vista que elas, embora diferentes, implicam uma mesma consequência.

No caso de Freud, podemos destacar o objeto feticício como uma crença falsa não ensimesmada e obnubiladora, na medida em que o sujeito criança projeta para o corpo da mãe, sentindo pânico a partir de certo autocentramento imagético na própria imagem sexual, elementos de irrealidade ontológica e epistemológica que não correspondem aos constituintes sexuais que estão ao alcance da percepção sobre o corpo do outro, de modo que este corpo avistado transforma-se numa entidade cujos elementos constitutivos são elididos a favor de outros elementos que passam a valer como realidade deste, sendo projetadas sobre estas falsas relações causais. Parece haver uma relação entre sujeitos na qual um deles projeta um construto

narcísico-genital alimentado para o outro, sendo que essa projeção implica certa adequação genital sentida pelo sujeito da projeção.

Nesse sentido, parece que há uma projeção da adequação genital narcisicamente sentida pelo fetichista, que, na recusa pática de vir a ter seu pênis castrado, faz uma negação do que vê, comprometendo a si mesmo e o outro. Podemos dizer que há, aí, uma relação entre sujeitos na qual um se sente ameaçado pelos elementos projetados por ele como constituintes do outro, sendo que aquele exclui as representações sobre o outro as quais, de fato, indicam traços constitutivos deste, na tentativa de superar a ameaça que sente mediante uma negação determinada da realidade que vê.

Dessa forma, o fetichista acaba reforçando representações autocentradas que, por um lado, alienam-no da outra pessoa, cuja constitutividade sexual, em sua ontologia e epistemologia próprias, é negada, e, por outro, alienam-no de si mesmo, uma vez que ele não consegue carrear a imanência do seu objeto de desejo e não reconhece, no objeto fetichico, a dor psíquica que, porém, ele mesmo, fetichista, sente, a qual pulsa, pressuposta no falo.

No caso de Marx, o fetichismo refere-se ao modo de produção capitalista em analogia às situações no mundo religioso, onde os produtos humanos aparecem dotados de vida autônoma, privados, assim, do modo de utilidade dos agentes de produção desses produtos, quais sejam, as pessoas intersubjetivamente relacionadas na operação de geração desses produtos no modo de utilidade.

Tal autonomia pode ser entendida no sentido de tais produtos aparecerem: como se não brotassem da atividade humana (Deus e o Capital, por exemplo, abstraídos da forma social de base, como realidades nas quais a mente e o trabalho humanos não aparecem como seus geradores); como se os mundos em que se encontram fossem autocráticos em relação à atividade humana geradora (os códigos de ética religiosos e as leis do Capital, por exemplo, abstraídos da forma social de base, como regras que não são susceptíveis de sofrer modificações pela intervenção humana); e como se eles mesmos, os produtos da atividade humana, tivessem vida reprodutiva independente da atividade humana de fato geradora (Deus concebe seu filho e o Capital produz Capital, por exemplo, abstraídos da forma social de base, deidades dotadas de vitalidade autônoma, embora produtos da atividade humana).

Dessa forma, o fetichismo da mercadoria é uma representação análoga aos produtos da atividade humana religiosa, pois, ambos os casos, os produtos gerados aparecem em autonomia de acordo com a qual a origem deles, suas regras e sua própria reprodução são mostrados em

funcionamento sem a mediação determinadora da intervenção humana, a qual, porém, é-lhes, produtivamente, constitutiva.

No fetichismo da mercadoria e no fetichismo sexual, ocorre uma ocultação das determinações intersubjetivas constitutivas aos respectivos fenômenos, porquanto, no primeiro caso, os produtos resultantes do trabalho dos produtores aparecem como autônomos em relação a estes, cujo trabalho é mediado pelo Capital, e, no segundo caso, o objeto fetichizado, produto do pânico relacionado à autocompreensão narcísica da adequação genital do sujeito, aparece autônomo em relação à diferença sexual do outro bem como em relação à dor psíquica do próprio fetichista. Em ambos estes casos de fetichismo, está em evidência a ocultação da própria história, seja a do desejo, seja a do objeto do desejo, como o demonstram, respectivamente, Lacan e Adorno.

Sem nos furtar ao cuidado de pressupor diferenças sintomáticas das constelações de conceitos marxianos e freudianos, podemos dizer que, no atinente ao termo “fetichismo”, Marx e Freud apresentam uma convergência, pois, seja no fetiche-mercadoria, seja no fetiche-sexual, há uma objetividade (inter)subjetivamente construída, da qual, porém, o que é próprio na imanência social das demandas dos produtores e do fetichista bem como o reconhecimento destas são negados, as características ontológicas da intersubjetividade socialmente produtora são negadas, e os objetos são constituídos, ensejando-se um distanciamento p(r)ático dos sujeitos implicados na produção de tais objetos.

Nessa seara, podemos dizer que, se, para o fetichista sexual, há alienação dele em relação ao direcionamento imanente da sua visagem psicofísica anterior à instauração do objeto fetiche, o qual se estrutura mediante esta alienação, como o diz Freud, há, analogamente, para os produtores, uma alienação que se dá em relação ao direcionamento imanente da sua visagem anterior à forma mercadoria, sendo que esta toma forma mediante tal alienação, além disso, em ambos os casos, o objeto do fetichismo é mediado pelo sofrimento psíquico. Nesse sentido, há um estranhamento entre sujeito e objeto, isto é, entre o desejo do fetichista e seu objeto-fetichico, bem como entre o desejo do produtor e o objeto-mercadoria. Desse modo, o que é o próprio da história de si, do desejo e da produção é negado pelo fetiche sexual e pelo fetiche da mercadoria.

Nesse comenos, é interessante observar que, para Marx, o termo “mercadoria” refere-se ao objeto cuja finalidade econômica é permitir um processo de autovalorização do Capital, sendo que a característica fundamental do capitalismo é organizar toda a economia e a vida social tendo em vista esse processo, ou, em outras palavras, o valor de troca de uma coisa é a

forma fenomenal do valor, a despeito da sua utilidade para o comprador (SAFATLE, 2015a, p. 111). Podemos dizer que há, aí, uma relação entre sujeitos-produtores e objeto-mercadoria, na qual as determinações sociais daqueles são ocultadas, na medida em que as mercadorias produzidas são suportes para os valores de troca, estabelecendo-se uma equivalência *ad infinitum* que abstrai o produto do trabalho das demandas psicossociais do trabalho que o produziu.

Analogamente, o objeto-fetichico para o fetichista, como analisado por Freud, tem relação com uma modificação desse objeto a partir da clivagem da representação, pois, quando o fetichista eleva, por exemplo, os pés a condição de fetiche, não se trata de pés sujos e malcheirosos, mas de pés que são projetados, sendo que estes passam por uma desafecção e são idealizados, de modo que ocorre a fixação naquilo que impede a visão do corpo desnudado (SAFATLE, 2015a, p. 52-53). Podemos dizer que, também, há, aí, uma relação entre sujeito-fetichista e objeto-fetiche, na qual as determinações psicossociais são ocultadas, na medida em que a satisfação acarretada pela relação do fetichista com o seu objeto de desejo abstrai este objeto dos seus constituintes próprios, sendo este subtraído de determinações qualitativas e servindo de suporte a um traço genérico projetado pelo fetichista, e na medida em que, acrescentamos, há uma abstração do próprio desejo do fetichista, sendo o fetiche encobridor tanto da história de si do fetichista quanto da dor psíquica que este tem.

Assim, há uma estrutura semelhante, pois, nos dois casos, as características sensíveis do corpo dos objetos devem ser negadas para que um determinado valor possa ser encarnado (SAFATLE, 2015a, p. 114), operando-se, ressaltamos, em ambos os casos, uma dissociação fantasmática (Marx), sendo que os caracteres psicossociais do fetichismo econômico e do fetichismo sexual têm seus determinantes imanentes negados e sua vitalidade produtora efetivamente criadora transportada para a mercadoria ou para o objeto fetichico sexual. Desse modo, a nudez do corpo do outro, assim como a nudez dos produtos do trabalho, são obliteradas pelo objeto-fetichico e pela mercadoria.

Essa encarnação remete-se à dialética da presença e da ausência, vinculada à dialética da aparência e da essência hegeliana empregada por Marx ao dialetizar a aparência da forma da mercadoria, o que nos leva a pensar que a mesma dialética possa servir para se entender a aparência da forma do objeto-fetichico, na medida em que os dois tipos de fetichismo são olhares de denegação. Nesse sentido,

A substância material do objeto-fetiche serve de suporte para o significativo fálico denegado, da mesma forma que a substância material da mercadoria-fetiche serve de suporte para as relações de produção ausentes. O objeto-

fetichismo e a mercadoria-fetichismo são superfícies de manifestação, em que os processos suprimidos aparecem, e de ocultação, em que eles se tornam visíveis. Ambos são *sinnliche-übersinnliche*, ambos constituem um *realer Schein*, reais enquanto suportes tangíveis de estruturas anuladas, e irrealis na medida em que essas estruturas, precisamente, não estão presentes em seus suportes (ROUANET, 1987, p. 147).

Essa dialética reforça a ideia segundo a qual o fetichismo é uma representação dos produtos da atividade humana os quais aparecem, no fetichismo, sem a mediação intersubjetiva que os engendrou, de modo que os dois tipos de fetichismo, em Marx e Freud, implicam uma aparência na qual as determinações intersubjetivas constitutivas do trabalho produtivo sobre objeto-mercadoria e do trabalho do desejo sobre o objeto-fetichismo são elididas. Dessa forma, estas são apresentadas fetichizadas, ou seja, na aparência de uma autonomia, como se tivessem uma vitalidade em si mesmas, sem mediação das determinações reais, sociais e psíquicas, dos sujeitos, que, porém, engendram-nas.

Parece-nos importante, também, mencionar o que podemos chamar de diferença logopática. Referimo-nos à diferença de acordo com a qual se pode diferenciar filósofos apáticos, que, meramente, tematizaram o componente afetivo ou formularam o problema do impacto da sensibilidade e da emoção na razão, dos filósofos páticos, que, por sua vez, tomam o patos de uma maneira “interior”, pois incluem o componente afetivo na racionalidade (CABRERA, 2005, p. 6-8). Com isso, Marx e Freud podem ser chamados de pensadores páticos, ou, respeitadas as críticas de ambos à filosofia, podemos dizer que, ao menos, eles erigem uma constelação de conceitos páticos, uma vez que o componente afetivo está incluído na lógica da mercadoria bem como na lógica do fetichismo sexual.

Podemos dizer, ainda, que tal componente, seja no âmbito da problematização psicanalítica sobre o desejo e a história do fetichista, seja no âmbito da problematização econômico-social das demandas sociais e psíquicas do trabalhador, tem uma função crítica profunda, qual seja, a de questionar os pressupostos do fetichismo do processo, isto é, o fetichismo no qual “O que é feito esquece as condições da constituição e apresenta-se como algo natural” (MILOVIC, 2004, p. 33), questionamento esse que, valendo como uma recusa da redução da história à metafísica (MILOVIC, 2004, p. 33-34), entendida esta como a negação das condições de constituição do que se apresenta, afigura-se-nos como uma recusa da redução da história individual ao objeto fetichico e da história social ao fetichismo da mercadoria. Dessa forma, erige-se uma crítica do fetichismo como destruição da metafísica do desejo e da metafísica da economia, crítica tal passível de ser lida em *Avalovara*.

Enfim, o fetiche de linguagem mostra o comportamento lógico de um termo entendido no uso contextual deste, regra lúdica tal que, como sugere Wittgenstein, na interpretação apeliana, implica determinada prática por meio da qual se pode aclarar o uso de termo, o que é deveras relevante, em se tratando, por exemplo, de uma palavra que contenha o peso da negação da alienação/do estranhamento que o fetichismo implica, o que podemos observar em *Avalovara*.

Sendo que, no fetichismo da mercadoria, as relações sociais de produção, as relações psicológicas e o desejo social dos produtores são negados, no fetichismo sexual, a integralidade do corpo suporte do fetiche, a diferença sexual deste, o sofrimento psíquico do fetichista e o desejo deste (e do outro) são negados, e, no fetiche da linguagem, uma palavra pode ser aclarada, à luz da prática social que a contextualiza, podemos dizer que se revela, no fetiche da mercadoria, no fetiche sexual e na palavra abstraída do jogo de linguagem, um objeto logop(r)ático, cuja forma aparente estabelece uma apartação entre investimento psicossocial e as demandas de quem o produziu (fetiche sexual e fetiche da mercadoria), ou uma imiscuição da palavra da sua práxis social (o fetiche do jogo de linguagem), o que torna o fetiche sexual, o fetiche da mercadoria e a palavra abstraída do uso, também, de certa forma, patológicos, uma vez que o objeto-mercadoria, o objeto-fetichico e a palavra abstraída da práxis social negam a mediação das demandas sócio-p(r)áticas das quais eles, contudo, devém, nas quais se constituem. Dessa forma, de maneira mais abrangente, podemos considerar uma acepção comum para o fenômeno de alienação e estranhamento do fetiche bem como para o fenômeno da palavra esvaziada da práxis, um objeto de desejo apresenta-se como autônomo ante as relações p(r)ático-produtivas que são constitutivas dele.<sup>84</sup>

Esse entendimento mostra-se profícuo no romance político *Avalovara*, pois se oferece como um recurso heurístico para se pensar o significado da frase anacíclica produzida pelo escravo Loreius dentro do uso que o termo *tenet* possui na práxis social do escravo, pois há um jogo de linguagem de *tenet* que diz respeito à emancipação do escravo.<sup>85</sup> Esta regra de uso, porém, é fetichizada, no sentido de que Publius Ubonius, o senhor, compra o segredo de Loreius

---

<sup>84</sup> Obviamente, não pretendemos esgotar as interpretações e conjeturas sobre o fetichismo nas obras de Freud, Marx e Wittgenstein; tão-somente, buscamos algumas convergências que parecem mostrar uma das facetas da pungência crítica dos autores, sem nos esquecer do fato de que vale, para os conceitos marxianos e wittgensteinianos, o mesmo que se pode dizer sobre os freudianos (MEZAN, 2008), no sentido de que existem fios e urdiduras conceituais.

<sup>85</sup> Por outra via, é profícuo, em termos gadamerianos, pensar a palavra “jogo”, no sentido em que esta noção, ultrapassando a relação tradicional entre sujeito e objeto, indica a necessidade de considerar as regras imanentes no objeto de arte na atividade de interpretação, o que é o caso, tendo em vista o “jogo” da estrutura narrativa em *Avalovara*. Nesse sentido, ver: PAGANINI, 2006. O jogo de linguagem da negação da opressão parece-nos imiscuir-se no Romance como um dos critérios de entendimento da frase palindrômica.

e, assim, despoja, aparentemente, o produto onírico do trabalho do escravo da práxis social deste; tal regra de uso é fetichizada, como olhar denegador de Publius Ubonius sobre o ser social de Loreius bem como sobre o pleito pela liberdade deste num contexto opressor que marca essa alteridade. Embora tudo isso ocorra na linha narrativa *S: a espiral e o quadrado*, a frase anacíclica gerada pelo escravo inscreve uma regra lúdica de negação da opressão, e todas as outras linhas narrativas parecem estabelecer certas ações protagonizadas pelos personagens principais as quais se relacionam, diretamente, à suprassunção de um contexto opressor ou de uma situação opressora. Dessa forma, o jogo de linguagem de *tenet*, que nega o fetichismo, sobrevive na Obra.

Vejamos, então, na segunda parte deste trabalho, como as linhas narrativas podem apresentar dinâmicas intersubjetivas de suprassunção de diversas formas de opressão e, por fim, como elas podem ser compreendidas como caudatárias do jogo de linguagem da emancipação produzido por Loreius. Nessa seara, podemos dizer que o Romance é engendrado mediante uma crítica do fetichismo que enseja críticas da opressão, isto é, a crítica da opressão, em suas diversas figuras, como se apresentam nas linhas narrativas R, O, A, T, P, E e N, fundamenta-se na crítica do fetichismo que se apresenta na linha narrativa S, que oferece uma base político-social inerente ao palíndromo.

## 2 ASPECTOS PARA UMA CRÍTICA SOCIAL NO ROMANCE *AVALOVARA*

*Avalovara* é um romance crítico-social. Nesse sentido, suas linhas narrativas apresentam e sugerem problematizações que se oferecem a uma reflexão no atinente ao questionamento de formas de opressão. Isso, porém, não derroga a constitutividade simbólica da obra; apenas, (multi)faceta-a, de modo que ela se torna, radicalmente, problematizadora de questões relativas à supressão de formas de opressão. Assim, investigar-se-ão alguns elementos propedêuticos para visibilizar tal questionamento nas narrativas do Romance.

### 2.1 ROOS, CERÇÍLIA E ABEL: INTERSUBJETIVADES CRÍTICAS

Roos e Cerçília retiram Abel de certa brutalidade intelectual na qual este se encontra, abertura crítica esta que será intensificada na relação dele com Impronunciável. Chamamos de “Impronunciável” a personagem que é identificada pelo signo gráfico, uma vez este não é uma articulação semiótica que apresente uma imagem acústica e uma vez que usar um nome que nega, aparentemente, a possibilidade do ato de pronunciar pode chamar atenção para o escopo político pronunciável e pronunciado com que a personagem martela o leitor.

Com efeito, Roos e Cerçília burilam a sensibilidade de Abel para com uma crítica social, no sentido de que esta implica tanto a história e como a descontinuidade de injustiças sociais na qualidade de objetos de desejo do escritor bem como a ocultação da história e a continuidade das injustiças sociais na qualidade de objetos de desinvestimento pático do escritor. Dessa forma, Abel inicia um processo de devir para uma performance intersubjetiva crítica de si mesmo e da realidade em que vive, de modo que Roos e Cerçília ensejam qualidades políticas em Abel, levando-o, respectivamente, à crítica do desejo do escritor contra a opressão no atinente a si mesmo e à história e à crítica do desejo do escritor contra a opressão no atinente a si mesmo e às classes sociais.

#### 2.1.1 Roos e Abel: a história e sua contingência como objetos de desejo do escritor

No primeiro fragmento da linha narrativa *A: Roos e as cidades*, Abel já se revela em relação à escrita e sugere um atributo fundamental da mulher a quem se dirige. Nesse sentido, ele afirma acerca do braço de Anneliese Roos com esquivança sobre o dele: “Sou um recinto no qual penetrou e de onde logo irá embora um pássaro fugidio” (LINS, 2005, p. 28). Abel, como recinto, é um âmbito de acontecimentos, tal como as linhas narrativas são compreendidas pela figura do quadrado como âmbito do Romance, e Roos, como pássaro fugidio, é a força motriz das ações de Abel, tal como a espiral é força motriz do Romance. Essa fugacidade do pássaro encontra-se no escopo segundo o qual a imagem constante do pássaro fugidio nas descrições de Roos reitera o estágio inicial, que se dá com essa personagem, da busca de Abel, a qual inclui a busca pela Cidade Ideal e a busca pela própria arte de escrever (NITRINI, 2014, p. 221-223). Dessa forma, representa-se, como um ser fundamental que condensa certo sentido de tempo, Roos, que, embora de distâncias impossíveis, em seu caráter fugidio, conduz a busca de Abel. contingência da própria busca.

Esta busca é, de certa forma, aporética, com Roos. Nesse sentido, a personagem figura uma impossibilidade, pois estivessem ela e Abel juntos, Abel não encontraria o que procurava. Assim, “Se Roos e tu, Abel, de mãos dadas, girásseis entre as gavelas de feno! Teu coração talvez se aquietasse e talvez entrevisses o que procuras em vão” (LINS, 2005, p. 30), ou seja, a presença de Roos não se mostra como garantia para Abel, sequer, lobrigar o que busca, porém, Roos reafirma em Abel o ato de buscar. Dessa forma, Abel permanece no estado de alienabilidade em relação ao que procura no ato de buscá-lo, pois a relação de Abel com Roos prolonga o desencontro de Abel com o que ele busca, mas não com o próprio ato de buscar.

Essa aporia da busca implica uma relação de mútua determinação entre Roos e Abel. Nesse sentido:

Engulo como uma bebida podre a sua ausência, a certeza de que vai no mesmo trem, fazendo, afastada de mim, não sei em que vagão, esta viagem sem significado aparente. Levantar-me-ei, irei ao seu encontro afinal. Dirá, com ar de censura e sem rigor: “Você prometeu não procurar-me”. Perguntarei: “Que aconteceu? Por que eu não devia vir?” (LINS, 2005, p. 30).

Ou seja, para Roos, Abel teria prometido não ir ao seu encontro, assim, a censura dela é um correlato da promessa de Abel; ele, porém, não encontra fundamento para essa promessa. Essa tensão indica, contudo, uma relação de mútua determinação na qual Roos, em sendo um objeto de investimento de desejo erótico por Abel, afigura-se a ele como um objeto que, por um lado,

recebe tal intencionalidade e, por outro, não se deixa apreender, completamente, por esta, sendo que Roos conduz Abel por meio de uma presença limítrofe de certo desencontro erótico entre ambos bem como do desencontro de Abel com o objeto da sua busca. Dessa forma, Roos é, para Abel, um objeto fugidio de desejo, interação esta que mantém Abel em uma situação de alienabilidade aporética a partir da qual ele investe de desejos Roos, objeto volitivo este cujas determinações próprias parecem furtar-se ao conteúdo da intencionalidade investida por Abel, sem que isso derroque a presença de Roos.

Essa presença de Roos é de tal forma limítrofe que, mesmo se ambos agissem de maneira condescendente, Roos permaneceria, de certa forma, inacessível, mas a aporia abeliano-roosiana não deixaria de carrear demandas profundas que volteiassem a própria consciência de Abel. Com efeito, no terceiro fragmento, Abel e Roos estão apressados, ele a deixa na esquina para apanhar um táxi, entra correndo no hotel, retorna ao carro, ambos devem ir para a Estação do Norte onde Abel pegará um trem para Londres, e sentindo Abel, no veículo, que a mão de Roos não se furta ao contato, o desejo erótico que sente pela personagem seria, porém, inexecutável:

A sequência sonhada e inviável: Roos subindo comigo, de volta, as escadas do Hotel Ste. Marie, sob o olhar resignado do porteiro, ajudando-me a repor nos lugares roupa e livros, transformando com a sua presença o pequeno quarto onde o sol da manhã atravessa a cortina refletindo-se nos vidros fronteiros (LINS, 2005, p. 35).

Embora, inicialmente, pareça coerente afirmar que a frase “Roos subindo comigo” indique a vontade de Abel no sentido de que Roos e ele estivessem concitados amorosa e reciprocamente, há outro elemento que configura uma excitação irreduzível ao ato sexual impossível entre eles, pois Abel investe a personagem mediante uma demanda peculiar e determinante.

Nesse sentido, a imagem em que Abel vê Roos ajudando-o a recolocar os livros de volta associa Roos à relação de intimidade mais intensa e profunda que ele tem consigo mesmo. Em tal hausto de subjetividade, a imagem de Roos está condensada, para Abel, em certa intimidade existencialmente heurística, pois, vetor de organização da biblioteca, Roos é, assim, mediação entre Abel e as letras, entre ele e a literatura, entre ele e o ato de escrever, isto é, Roos, como alguém que ajuda Abel a repor livros na estante, figura como alguém que carrega uma demanda de Abel como leitor e escritor, sem que, necessariamente, ele o saiba. Dessa forma, a sequência

sonhada e inviável sugere que Abel sente uma demanda pelo ato de escrever que, mediada pelo desejo por Roos, vitaliza-se como desejo então inconsciente de Abel.<sup>86</sup>

As dificuldades de expressão que Abel tem para dialogar com Roos no idioma francês, o único que ambos sabem falar a despeito das diferenças de expressão ou de estilo que imprimem em suas performances comunicativas, refletem uma leve antítese àquela inconsciência, pois sugerem que ele entrevê a demanda, embora esta não seja elaborada proposicionalmente. Com efeito, ele afirma que:

A língua de Racine, que utiliza de um modo literário, digno e até elaborado, com uma pronúncia na qual a exatidão constituiria a única falha, adquire, interposta entre idiomas diferentes – os idiomas que cada um de nós traz do país de origem e que o outro não fala –, um sentido mágico e benévolo: nós, sem ela, dois mudos. As vias que nos abre, contudo, são limitadoras e mais para mim do que para Roos: raras vezes, e talvez nunca, expresso com exatidão o que me esforço por dizer-lhe

Assim, não obstante o meu fervor, nossas conversações [...] ilustram, para meu desespero, as limitações da linguagem e mais ainda as do escritor, egresso, com frequência, de territórios pouco familiares.

Quando, afastado, segundo a visão ordinária do tempo, desta aventura dúbia, empreender falar de Roos, estarei repetindo, em certa medida, os nossos diálogos insuficientes (LINS, 2005, p. 37).

Abel fala sobre si mesmo. Ele admira, em Roos, o uso literário que ela faz da língua francesa, ressalta que esta é o único meio de comunicação entre eles e confessa que o uso que ele realiza dessa língua é carente de exatidão. A consciência de Abel de que ele é assim carente indica o conteúdo entrevisto da referida demanda por escrever, porquanto, a despeito de Abel colocar-se como se se referisse, apenas, à expressão em língua francesa que ele e Roos performam, as colocações do personagem parecem dizer respeito, também, à relação de carência que ele tem com a expressão literária que deseja, uma vez que os elementos que ele destaca na expressão oral de Roos, tais como a elaboração, a dignidade e a literariedade espelham atributos válidos para o produto literário do ato de escrever, de maneira que estes valem para ele mesmo como escritor e figuram Roos como texto. Além disso, Abel confessa, indiretamente, não haver ainda encontrado um modo de expressão digno para a sua expressão literária, ao destacar, precisamente, traços desta na apreciação que faz sobre Roos. Não obstante Abel referir-se ao idioma francês, as características relacionadas a este afiguram-se como características da escrita.

---

<sup>86</sup> Tal demanda pode ser entendida como figura da busca pela arte de escrever.

Dessa forma, Roos reflete, para Abel, o desejo inconsciente deste pela escrita, que, assim, encontra-se mediado pela personagem.

Em A5, a condensação entre Roos e a literatura fica mais nítida, comparando-se Abel a um leitor modelo. Com efeito, descreve Abel:

As qualidades mais valiosas de um livro são como que secretas e se revelam aos poucos, sempre com parcimônia. Apreendo lentamente (texto concebido e realizado com rigor?) a beleza de Anneliese Roos, o elaborado encanto do seu rosto, e, mais ainda, seus dons secretos, acessíveis tão-só ao meu olhar vigilante e corrosivo.

Acertos e enganos (assim como surpresas e acontecimentos esperados) tecem a vida – e elaboram narrativas (LINS, 2005, p. 43).

Roos é bela, e esta beleza conjuga-se em três elementos, o encanto do seu rosto, seus dons e a palavra imanente como meio de expressão desses elementos e dessa conjugação. Nesse sentido, esse encanto e esses dons são secretos, mas o são na medida em que tornam lidos como textos elaborados em Roos os quais segredam o que, apenas, uma leitura atenta e cuidadosa é capaz de encontrar, o ainda não revelado no que está elaborado e no que advém em elaboração potencial mediante o que está dado a ler ou apreciar. Assim, reflete Abel:

Se, em vez de pôr-me a vaguear nas imediações do castelo, estimulado pelo frio deste meio-dia luminoso, eu me dirigir ao restaurante, nunca verei realmente Anneliese Roos. Voltando-me, como faço, para a esquerda, e não para a direita, enveredo por uma das encruzilhadas possíveis do meu destino e enredo-me, de maneira inapelável, nas tramas da sua beleza – ou da sua magia. Escolheria, acaso, rumo diferente, ainda que o encontro com Roos me levasse à morte? (LINS, 2005, p. 46).

Ademais, a beleza de Roos torna-se um atributo caracterizador da tessitura que elabora elementos os quais se ocultam, mas não se derrogam, e, assim, Roos mostra-se como signo literário para Abel, no sentido de objeto organizado com rigor e passível de interpretação em exequibilidade ao leitor receptivo à messe de urdiduras a partir das quais ele se depara com o que lê. Desse modo, Roos mobiliza em Abel outro desejo, a demanda de ler o latente no manifesto narrado, ou de ler o manifesto no latente urdido, a partir das contingências do próprio leitor e do signo literário.

Nessa tensão, Roos estabelece uma relação de mútua determinação na qual ela, como texto, submete Abel. Nesse sentido: “Seguimos lado a lado, no jardim, dando-me Roos a impressão de que considera natural e mesmo inevitável a minha companhia [...]” (LINS, 2005, p. 54). Nesse trecho, Abel alude a si como leitor de Roos, sendo ele companhia que Roos, ou o texto, o signo literário, não evitar. Mas essa companhia tem, na sua força literária, uma força política, pois, como Abel afirma sobre si mesmo ante Roos, “Vejo-me sem governo, submetido à sua presença tal esse pássaro ferruginoso [...]” (LINS, 2005, p. 56), ou seja, o texto, ou Roos, coloca Abel numa situação paradoxal, na medida em que, por um lado, ele se encontra submetido, necessariamente, à presença de Roos, do texto, pois “[...] seguindo-a como um manto, uma sombra, vou em sua direção tal esse pássaro ferruginoso e é possível tenha-me estendido Roos, sem que disto eu possa me certificar [...]” (LINS, 2005, p. 56), mas, por outro lado, tal presença é assim imperativa, porquanto o leitor desse signo literário deixe-se levar por este, sendo que Abel sente precisar imiscuir-se na direção imperativa desse signo; esse texto, porém, não é dócil, uma vez que implica uma negação da identidade jurídico-política do leitor. Nesse sentido, tal paradoxo revela um leitor “sem governo” em dois sentidos: o leitor é submetido ao governo do texto, mediante o desejo aporético de busca; e ocorre, com leitor, mediante o texto, uma negação do estado de coisas político-institucional em que se encontram. Dessa forma, Roos implica o desejo de Abel, e Abel é conduzido por Roos, dialética tal que, instaurado o leitor como companhia indelével e constitutiva do texto literário, e o texto literário como companhia indelével e constitutiva do leitor, situa ambos nessa determinação mútua que, também, instaura um halo de contingência política.

As determinações que Abel opera nessa condução são performadas tal como o pássaro que se aproxima da mão de Roos:

Um pássaro castanho, com manchas ferruginosas e duas listas brancas atravessando as coberteiras das asas, pousa na relva [...] O pássaro, explorando o solo, aproxima-se da mão sem anéis e vazia. Age como se a mão de Roos fosse um ramo, um bebedouro. Mas o bebedouro ou o ramo, com lentidão quase imperceptível, também vai reduzindo a distância (LINS, 2005, p. 55).

As ações deste pássaro são importantes, pois ele pousa na relva e explora o solo de modo que se aproxima da mão de Roos. Nessa sequência, o pássaro, então, encontra-se com a mão de Roos na medida em que ele estava, antes, percorrendo o solo, o que ocorreu na medida em que ele, antes, percorreu o ar, pousando, ao depois, no solo. Em Abel se afigurando a tal pássaro,

no sentido de ambos estarem submetidos à presença de Roos, Abel carrega para si mesmo uma caracterização muito especial da ave na relação desta com Roos, qual seja, Abel, assim como o pássaro, percorre uma distância, explora um solo, explora-se nesse solo e nessa distância, como anterioridade para submeter-se à presença de Roos. Dessa forma, se Abel lê Roos, esse texto não, meramente, submete Abel, porquanto este, a partir dos seus próprios percursos, vai ao encontro do texto, de modo que os caminhos vividos por seu leitor os quais o levaram ao encontro com o signo literário não são elididos.

Esses percursos revelam certo impulso hermenêutico de Abel. Nesse sentido, podemos ler:

Como escapar a este resíduo irracional que me induz a ler nas coisas, onde tantas vezes penso decifrar (e já não leio em Roos?) representações da minha vida, textos, grafados numa escrita esquecida e nos quais, entretanto, identifico o meu nome? Ocorre-me, ante Roos e o pássaro fascinado, que o meu destino ou uma parte dele – tão torto, apesar das ilusões da Gorda, quanto o de todos os meus irmãos e irmãs, com os seus inúteis instrumentos de música – pende da cena que atento observo: suba o pássaro à mão dessa estrangeira e estou para sempre enredado num barço. Sem tentar dominar-me, bato palmas, o pássaro esvoaça, foge, desfaz-se a tensão no rosto mágico de Roos, ela se levanta e dá-me as costas (LINS, 2005, p. 58).

A irracionalidade de Abel mostra-se como uma demanda de decifração acerca das coisas devidas textos que carregam a identidade, a individualidade e o destino de Abel. Nesse sentido, ao bater palmas, ele e Roos aparentemente se distanciam, assim como ela e o pássaro, mas tal demanda compele Abel a escolher bater palmas como um mecanismo de defesa contra o barço que ele lê em Roos e no pássaro, sendo que esse gesto tem o condão de intensificar o investimento pátio de Abel sobre Roos, haja vista a demanda de defesa associar-se à demanda de decifração para que esta não seja obliterada, o que se relaciona à tensão que Abel lê em Roos e procura desfazer. Dessa forma, o carreamento representativo da vida de Abel alça uma dimensão profunda no personagem, pois seu encontro consigo mesmo pelo seu repertório de subjetividade se dá mediante uma demanda decifradora das coisas que são, por sua vez, mediadas por um ressalto ontológico, isto é, as coisas advindas textualmente, de modo que o ato de ler se mostra numa dimensão de urgência na hermenêutica da subjetividade abeliana.

Reforça-se a demanda por decifração associada às demandas de escrever e de ler. Abel e Roos passeiam em Amsterdam, ele, no afã de se aproximar dela, ou de fazê-la aproximar-se

dele, convida-a para que ambos fiquem de braços dados, mas os braços dados revelam um hiato, tal como o beijo que ele avizinha à personagem. Assim, narra Abel: “[...] mas a pressão, de tão leve, preocupa-me, é como se o braço estivesse suspenso por pássaros em voo. Sinto gerar-se a fuga e finjo ignorá-la: um gesto precipitará o fim” (LINS, 2005, p. 76). De fato, Roos revela que não sabe se poderá estar com Abel no dia seguinte, e ele teme reencontrá-la, somente, em Paris, então, diz-lhe: “– Roos, amo-a” (LINS, 2005, p. 76), e a narração continua: “Detemo-nos. Seu rosto, claro como se o luar o iluminasse, volta-se para mim. Pela primeira vez, com leveza idêntica à do seu braço no meu, beijo-a” (LINS, 2005, p. 76).

Vemos que, nesse beijo, o qual, até então, parece ser, depois do toque da mão de Roos, o ato de maior aproximação erótica no sentido de Abel avizinhar-se de uma zona erógena de Roos, estabelece-se uma distância que, em parte, não é, aparentemente, correlata à intensificação que Abel sente como investimentos sobre a personagem, uma vez que ele a beija, sendo que o próprio beijo é leve, como se estivesse suspenso, pressupondo uma fuga que desfizesse o próprio ato de beijar. Tal aparente falta de correlação é, contudo, desfeita, já que, um pouco antes, ainda com os braços dados, Roos indagou se Abel era escritor, ao que ele respondeu afirmativamente, criticando-se: “Sim, mas publiquei tão pouco até hoje! [...] Sou dos que custam a amadurecer e talvez não amadureça nunca. Sinto e ajo como se tivesse vinte ou vinte e um anos. Creio que já era tempo de ter escrito alguma coisa válida” (LINS, 2005, p. 75-76). O que Abel já escreveu, embora, para ele, não tenha sido válido, é, porém, objeto da sua demanda de decifração. Nesse sentido, a demanda decifradora abeliana tem por objeto não, apenas, o ato de ler as coisas tornadas textos que carregam a vida do personagem, mas, também, o ato de escrever, que se presentifica, tal como Roos, e mediado por Roos, fugidivo, no sentido de algo que se apresenta, demandando ser no advir de uma presença furtiva. Desse modo, ler e escrever mostram-se, na subjetividade de Abel, como demandas da sua interação consigo mesmo, com os outros, com Roos em particular, e com o mundo, urgências que determinam sua busca aporética, mediações impassíveis de alienabilidade da sua identidade como escritor e como leitor do mundo, de Roos e de si mesmo.

A demanda de decifração de Abel é irreduzível ao encontro com um objeto aparentemente destacado, meramente ôntico. Com efeito, Abel afirma: “Quanto desejaria encontrar a Cidade cuja imagem aparece-me numa tarde, miniatural, vinda através de mares e estações, como o espectro de um pássaro ou de um antepassado! Será possível, entretanto, reconhecê-la?” (LINS, 2005, p. 89). Tal Cidade se afigura a Abel como objeto de desejo passível de decifração, mas a imagem e o conceito dela não são mediados pela determinação

do encontro com um objeto em particular correlato. Nesse sentido, Abel indaga sobre o reconhecimento da Cidade, convicto de que este ocorrerá:

Sim, a Cidade, certamente, não é igual à imagem que um dia me aparece e logo submerge. Acredito, porém, que a reconhecerei – e assim busco-a. Não que saiba com qual fim e por quê. Sim, sei. Vendo-a, *encontrarei* – e o verbo, neste caso, em si mesmo termina, é como se eu dissesse: cantarei. Canta-se uma ária, uma canção; disto não se pode fugir. Será preciso acrescentar, para que se compreenda o sentido do ato de cantar, *o que se canta?* (LINS, 2005, p. 90, grifo do autor).

A convicção de Abel é tal que o verbo “encontrar” é correlato de “cantar”. O recurso heurístico aqui é preciso, pois assim como o verbo “cantar” tem seu sentido no ato de cantar, à revelia do objeto dessa ação, o verbo “encontrar” tem sentido determinado pela realização da ação que este contempla. Abel busca a Cidade porque acredita que a reconhecerá, e esse reconhecimento não se dará por meio do encontro com um objeto que denote a Cidade, pois é o ato de buscar mediado pelos textos decifrados ao longo do processo de busca que erige a Cidade. Nesse sentido, o ato de buscar é o objeto que se busca, constituído pelas ações e pelos textos que performam a busca, de modo que esta não se faz, mais, aporética e submete-se à demanda de decifração. Dessa forma, o encontro com a Cidade não é uma descoberta meramente ôntica, com uma particularidade espaço-temporal, mas é um com a Cidade como uma forma de ser logopaticamente situada na demanda abeliana no sentido do encontro com as contigências do seu próprio ato de buscar.

Roos é propedêutica para tal reconhecimento:

Contudo, é possível que eu venha a descobrir, na Cidade, alguma coisa – e a minha atração por Anneliese Roos, meu interesse por ela, a continuidade com que me ocupa, desde o domingo em Amboise, a mente e os sentidos, leva-me a perguntar, incerto, se acaso não me espera, na Cidade procurada, a claridade – ou então um objeto, um ser de que a claridade constitua a sua substância ou mesmo o avesso. Porque a claridade é a marca de Roos (LINS, 2005, p. 90).

Roos e a Cidade são análogas, na medida em que Roos tem, como distinção, uma marca ontológica, qual seja, a claridade. Esse signo é deveras crítico, uma vez que as cidades renascentistas desabitadas, mas repletas de luz, vistas no corpo de Roos, mostram “no que

redundou o projeto moderno e iluminista: no desencantamento do mundo, para usar a formulação de Max Weber, e na instrumentalização do homem e da natureza, segundo o pensamento de Adorno e Horkheimer” (PAGANINI, 2014, p. 262). Com isso, na medida em que (Roos) acolhe a demanda de busca de Abel, a relação entre eles indica uma crítica da razão e do obnubilamento da história, tendo em vista que tal acolhimento enseja o vislumbre de que, porém, algo habita na Cidade:

Ela – Roos – abriga, dentre todas as cidades que em momentos propícios diviso no seu corpo (nas quais incursiono e me perco, sabendo que em breve daí serei arrancado e que logo terei de voltar à cidade onde eu me espero, espero por mim, à sua frente), a que procuro e entre cujos muros, quando menos supuser, ver-me-ei, solitário; ao mesmo tempo, flui da sua pele, como se muitas velas a iluminassem de dentro, um esplendor – talvez a expressão visível do que sonho encontrar na Cidade [...] (LINS, 2005, p. 91-92).

Dessa forma, Roos é o lócus de mediação crítica da procura de Abel de si mesmo como escritor, de modo que o ato de escrever afigura-se como possibilidade de superar o desencantamento do mundo e a razão instrumental.<sup>87</sup>

Roos como tal mediação intensifica-se, em sendo análoga a *cantar* e *encontrar*. Não importa que Roos e Abel se encontrem em certa intimidade que ele expecte, de maneira, relativamente, infausta. Nesse sentido, quando Abel sai de Paris para encontrar Roos em Amsterdam, ele compreende, em especial, a mediação de Roos sobre ele. Com efeito, ele diz: “A sintaxe embaraça-me, agora mais rebelde, quando procuro mostrar a incongruência: percorro quinhentos quilômetros, por via férrea, entre Paris e Amsterdam, para ouvir que nos encontraremos no lugar de onde vim?” (LINS, 2005, p. 95). Abel nota que Roos é um motivo para um percurso de (des)encontro que não derroga o percurso da busca pelo ato de escrever. Abel é ainda mais claro, quando, em seguida, afirma que:

O motivo condutor das nossas relações, como numa peça musical, acaba de ser-me apresentado. Identifico-o: iremos de um extremo a outro, sem pouso nem encontro verdadeiro. Disso estou convicto, como se os acontecimentos de que ambos participaremos houvessem que nascer da minha própria invenção (LINS, 2005, p. 95).

---

<sup>87</sup> O corpo de Roos, como figuração de cidades reais e imaginárias, pode ser interpretado à luz da noção deleuze-guattariana de “cartografia”. Nesse sentido, ver: SILVA & MENDONÇA, 2017.

Uma faceta importante de tal ideia é especificada pelo reconhecimento que Abel faz: o percurso da sua experiência implica a atividade de Abel como agente criador do que deve percorrer, como agente de escolha nos próprios acontecimentos que o enredam. Além disso, quando ele e Roos estão conversando sobre a escadaria no centro do castelo que visitam em Chambord, afirma Abel:

Duas pessoas que usem ao mesmo tempo, Roos, essas duas escadas helicoides, vêm-se mas não se encontram. Talvez ali esteja escrito, ou esboçado – eis o que desejo dizer-lhe e não consigo –, o destino de muitos. O nosso, inclusive. Não iremos subir a mesma escada, Roos, por mais que eu – e talvez até você – deseje o contrário (LINS, 2005, p. 96).

Abel tem, aí, a dor da consciência prazerosa que ratifica seu desejo. Nesse sentido, ele entende que ambos não são passíveis de um encontro verdadeiro, mas entende que o desejo dele tem como objeto o não desfazimento desse impossível, sendo o encontro com esse impossível mediado pela contingência dos caminhos percorridos e a percorrer. Dessa forma, Abel se depara com certo princípio de realidade, aceitando a impossibilidade como situação do objeto aparente do seu desejo e como motivo do seu percurso bem como da sucessão de mudanças de curso da sua experiência de consciência e dos caminhos por que se enredar, no âmbito de um sentido de prática autoral, qual seja, Abel submetido a contingências a percorrer que ele ajuda a criar.

Apesar da intensidade que Roos carrega para a demanda de Abel, ele figura Roos como um recurso de garantia de investimento psíquico na visibilidade das coisas que o cercam e que busca não dirimir o investimento da demanda de decifrar de Abel. Com efeito, ele descreve que, ao voltar de um passeio nas mediações do Sena, quando ele introduz

[...] a chave na ranhura, o telefone começa a tilintar e silencia antes que eu possa atender. Ligo para o quarto de Roos; não respondem. Havendo deixado, num envelope com seu nome, dois olhos de vidro comprados não me lembro se em Antuérpia ou Gand, querendo significar que nada me interessa ver na sua ausência, desço para examinar se foram retirados: continuam no grande quadro de madeira entre o primeiro andar e o térreo (LINS, 2005, p. 114).

O presente de Abel é emblemático. Este regalo sugere que, sem Roos, Abel não deseja ver as coisas. Nesse sentido, ela é o desejo ontológico dos seus olhos, isto é, os olhos dele mediados por Roos, assim, a ausência de Roos afigurar-se-ia como um desinvestimento em determinadas coisas, mas não na busca; esta ausência, representada pelos olhos de vidro, não é, porém, maior do que a demanda de decifração de Abel. Nesse sentido, Abel, ao examinar o calendário, nota que a data que lê coincide com o dia no qual seu irmão ganha o mundo; Abel sai e visita uma família, os Weigel, cujo chefe chama-o de Míchkin, o que gera uma profícua associação com o personagem de Dostoiévski;<sup>88</sup> Abel escrutina a esposa do anfitrião, notando que ela critica o marido quase imperceptivelmente; dada a presença de um bandolim na poltrona na casa dos Weigel, Abel tem suas memórias carregadas para a sua própria família, sendo que a lembrança dos seus irmãos e das suas irmãs remete-o a instrumentos musicais, por exemplo, o bandolim de Leonor, a viola de Mauro e a flauta de Eurílio; Abel, especialmente, atém-se a uma oposição entre as filhas do casal, pois uma, Julie, frágil e sossegada, de fala vagarosa, prende os cabelos na nuca, ao passo que sua irmã, Suzanne, mais jovem, parece a ele ter a energia e a impaciência que faltam na outra e tem o hábito de pentear os cabelos, abrindo-os na nuca (LINS, 2005, p. 114-115). Abel volta para casa, ao chegar, verifica que o envelope destinado a Roos foi retirado. Ela, porém, continua ausente, assim como ele permanece imiscuindo-se nas coisas, à revelia de estas representarem Roos: “Mas acaso se esquivava? Não a vejo. Faço devagar as refeições e me demoro após a sobremesa. O resto do tempo, nesse fim de semana, fico no quarto. Por que não me chama? Escuto apodrecerem as laranjas [...] Ouço tudo, menos o telefone” (LINS, 2005, p. 116-117). Desse modo, a ausência de Roos dinamiza a demanda decifradora de Abel imiscuindo-se esta nos processos de socialização do personagem.

Em diálogo com Roos, Abel escuta uma verdade reveladora, que reforça uma contingência como mediadora da demanda literária (de escrever, de decifrar e de ler) de Abel. Roos, finalmente, liga para ele, revela não ter encontrado determinado envelope, tampouco os olhos de vidro, porém, mais importante do que isso, diz-lhe: “É possível que vá jantar aí. Mas não me comprometo. De qualquer modo, não sei dizer a que horas chegarei” (LINS, 2005, p. 120). Ou seja, Abel marca um encontro com Roos, mas ela, como objeto de sua demanda, mostra-se um desencontro constitutivo, uma vez que Abel é sujeito que deseja Roos, investe sobre ela, a qual, como objeto de tal desejo, não se compromete, porém, com esse investimento, isto é, numa relação entre desejo e objeto de desejo, este se faz presente no sentido de uma

---

<sup>88</sup> O personagem Míchkin também está enredado numa narrativa de reencontro com sua própria história o qual critica a história social de que faz parte. Ver: Dostoiévski, 2002.

presença descomprometida com o desejo que o tem como objeto. Trata-se da verdade segundo a qual o objeto do desejo mediado pela demanda é contingente em relação ao desejo que o investe, o que não derroga a demanda decifradora abeliana.

Tal verdade aprofunda-se:

- O mundo, Roos, está cheio de reflexos e de concentrações.
- À primeira vista, você parece calmo. Mas é inquieto e inquietante.
- [...]
- Vou a Lausanne quinta-feira. Visitar uma pessoa da família. Sigo de trem, à tarde. Por que não vai comigo?
- [...]
- Que posso esperar?
- Na verdade, nada. Logo estaremos tão longe um do outro! (LINS, 2005, p. 123).

Abel reflete sobre o mundo, e escuta de Roos uma declaração, qual seja, ela investe psiquicamente sobre ele, que a inquieta, o que é um reflexo do investimento correlato de Abel sobre Roos. Ela chega a convidá-lo para uma viagem, cena lírica em que as mãos dela estão repousadas sobre as dele. Abel indaga o que esperar, e Roos sugere que nada pode ser esperado dessa viagem, pois ambos estarão, em breve, muito longe um do outro. Apesar da dinâmica fugidia por que Roos performa para, e com, Abel, o que reforça a distância constitutiva da aproximação entre eles, ela vê como impossibilidade certa distância, uma espacial-geográfica, sugerindo ter sido possível que fosse esperado algo entre eles, se não houvesse essa distância. Essa ponderação, longe de ser uma ironia de Roos para Abel, revela uma inversão deveras pática, na medida em que, em especial, inverte-se a relação entre sujeito e objeto, desejo e realidade, porquanto não é o primeiro polo que, meramente, investe sobre o segundo, mas é o objeto que investe sobre o sujeito, a realidade que investe sobre o desejo, o signo textual, mediado pela realidade, sobre o leitor, às portas da abissalidade da não presença imediata de ambos entre si. Por um lado, o sujeito investe sobre o objeto, o desejo sobre a realidade, o leitor sobre o texto, mas, por outro, há, no objeto e no texto mediado pela realidade, um domínio de independência que é cotejada com a demanda do sujeito, do desejo, ou do leitor, sem que se derroque a esfera de mútua determinação, como se sujeito e objeto, desejo e realidade, leitor e texto abrigassem-se, envolvendo componentes próprios que resistem à tradução de um sobre o outro, sendo que há um “umbigo”<sup>89</sup> de desencontro mútuo no reconhecimento recíproco de certa

---

<sup>89</sup> Falamos “umbigo” em relação a ideia sobre o “umbigo do sonho”, como um domínio que resiste à interpretação. Nesse sentido, ver: FREUD, 2019.

não identidade o qual resiste ao reconhecimento de Roos como objeto na visagem do desejo de Abel. Desse modo, há certo reconhecimento no qual se encontra negada a mediação pela identificação entre o desejo e o objeto de desejo, o leitor e o texto, o escritor e da palavra<sup>90</sup> no coração do reconhecimento de Abel como escritor que Roos engendra.

O pensamento de Abel é terapêutico, no escopo dessa distância. Nesse sentido, Abel profere reflexões importantes que ratificam tal negação constitutiva que tampouco derroga o componente da demanda de decifração de Abel. Assim,

Sei, soube sempre que Roos não me é ofertada nem se oferta – e também me propus chegar a ela, romper as guardas, eliminar as distâncias. Vejo-me porém diante de mim mesmo, pusilânime, receando quebrar os copos, os espelhos, as vidraças, as pontas dos lápis (LINS, 2005, p. 140-141).

O saber de Abel incide, sem hesitação, sobre o caráter fugidio de Roos e sobre a fraqueza dos próprios investimentos de desejo dele para se realizarem em Roos, ou seja, há uma impossibilidade do objeto do desejo e do sujeito de desejo que constroem um hiato existencial no qual certo desejo de Abel de chegar a Roos nunca se efetiva, a despeito de qualquer proximidade entre eles. Além disso, a reflexão de Abel avança para outra constatação, desta vez, sobre outro hiato abissal entre seu desejo e o mundo. Nesse sentido, ele reflete

Quanto resta ainda da viagem? Um terço, um quarto? Assim aguardamos, na juventude, durante anos, algum evento que não sabemos bem qual seja, que pode vir de um encontro, de uma carta, que não vem nunca e cuja impossibilidade só reconhecemos quando descobrimos haver fugido a época adequada à sua vinda, que agora tememos, pois seria desesperante vir depois do tempo, vir quando não mais pode regozijar-nos (LINS, 2005, p. 141).

Abel reflete sobre a impossibilidade do seu objeto de desejo no sentido de este ser inteligível como impossível quando, em retrospectiva, dadas as vivências entre eles, entende-se que o objeto de desejo não se efetivou, no tempo adequado. Nesse sentido, pode-se dizer que esse objeto não se efetivou nas possibilidades do sujeito que o desejava, possibilidades estas

---

<sup>90</sup> Nesse sentido, parece haver entre desejo e objeto de desejo certa mutualidade em que ambos, reciprocamente, mantêm uma dimensão antipredicativa. Para um conceito de reconhecimento antipredicativo, ver: SAFATLE, 2015c.

negadas por determinada atualidade, e, assim, se o afeto da possibilidade de efetivação pelo sujeito de desejo retorna, ao depois do tempo da exequibilidade do regozijo, esse objeto de desejo é extemporâneo à exequibilidade do prazer desejado, mas permanece na perspectiva modelar do deserto de desejo que essa extemporaneidade instaura. Em outras palavras, se é possível que o objeto de desejo atual retorne em outro tempo, a situação de regozijo outrora contextualizada no desejo desse objeto não é mais possível, na medida em que o momento de retorno não for apropriado para o prazer outrora sentido como exequível em relação ao objeto que retorna, mas o regozijar-se não é, em si, elidido. Aí, o sujeito permanece no halo do objeto cujo regozijo não ocorreu, mas o faz, sem erigir um investimento psíquico para a inefetividade desse prazer onticamente desértico, à luz do momento atual que é desarmônico para essa efetividade. Abel entende e aceita dois abismos, um presente, certa exclusão mútua entre objeto e desejo a qual é constitutiva da proximidade entre ambos, e outro futuro, uma exclusão mútua entre o objeto do desejo e a adequação ôntica deste às circunstâncias da vida, sendo que Abel está, por um lado, preso, afetivamente, à dinâmica fugidia de Roos, mas, por outro, consegue investir, psiquicamente, na impossibilidade da aproximação com ela, aceitando esse impossível como realidade. Com efeito, esta modela a realidade do desejo de Abel, ou seja, o que tal desejo é, ou seja, desejo que se confunde com o desejar e, assim, subtrai-se um objeto circunstancial de desejo, cuja pulsação é, de fato, a demanda por escrever, a qual atravessa qualquer objeto situado onticamente.

À luz dessas considerações do caráter abismal do desejo de Abel, Roos formaliza a inexequibilidade do desejo. Nesse sentido, quando ambos estão no trem, Roos indo para Lausanne, Abel querendo desembarcar com ela, mas sem a aprovação desta, ele indaga e declara:

– Por que não segue comigo? Por que não manda as cautelas para o diabo? Roos, eu contava com essas cinco horas de viagem para... Não foi possível eu... tenho um minuto ou dois para dizer o que só aos poucos... Não vejo apenas o seu corpo, não no sentido comum, quero chegar a você, amo-a, Roos, não, não sei se é isto. Roos! Roos!

Suavemente, fecha-me a boca com as mãos:

– Pensa que não vejo? Que não sei? Mas tudo isso é inútil e sem futuro. E mesmo sem presente. É o meu marido que está em Lausanne.

– Sanatório?

[...]

– Sim. Há oito meses

[...]

– Eu sigo viagem, Roos.

– E onde poderia encontra-lo, se... por acaso... eu for a Milão?

– Quantos dias vai ficar em Lausanne?

– Dois. Volto depois de amanhã, ao anoitecer.

– Estarei na estação. Esperarei todos os trens que chegarem da Suíça (LINS, 2005, p. 142-143).

Abel confessa, num clima de tensão, que duvida se o que sente por Roos é amor, ao passo que ela nota essa dúvida e, reconhecendo a hesitação de Abel em relação ao que ele mesmo sente, sugere poder encontrá-lo, declara que o amor de Abel é inútil e afirma que não há tempo presente nem futuro para esse sentimento. Nesse sentido, ocorre, em tal diálogo, um reconhecimento profundo, qual seja, o de uma inconsistência entre o sujeito do desejo bem como seu saber sobre seu desejo e o outro sujeito, objeto do investimento de investimento do primeiro, no escopo de uma inconsistência que os abrange: Abel nega, indiretamente, o amor que sente por Roos hesitando sobre se aquilo que sente por ela é amor, e Roos nega, diretamente, a adequação do sentimento e da vontade de Abel para com ela.

Dentro dessas negações, desenlaça-se, para Abel, certa multiplicidade. Com efeito, quando ele e Roos estão atravessando o lago Maggiore em direção à Isola Bella, Abel lhe diz que:

Há inúmeras formas de amar e eu jamais conseguiria dar-lhe uma idéia do modo como a amo, um amor mesclado com o inalcançável e a geometria [...] Roos, quando digo que a amo, exprimo a substância do que você deflagra em mim. Não se parece com os mapas? O que eu digo é algo incompleto e falho. Mas você chega ao porto. Com estas palavras, orienta-se e chega à compreensão do que eu quero dizer (LINS, 2005, p. 146).

Nesse diálogo, obvia-se a aceitação de Abel em relação à negatividade como elemento que ele e Roos partilham. Nesse sentido, as palavras de amor de Abel são uma questão de cartografia, pois elas funcionam como mapas imperfeitos, com os quais “os navegantes sempre chegavam aonde desejavam” (LINS, 2005, p. 145). Nesse caso, os navegantes são Abel e Roos, e eles chegam ao porto do desejo um do outro na medida em que encontram, consciente, mútua e

reconhecidamente, o hiato que os confronta ostensivamente para a impossibilidade de realização do regozijo ôntico requerido por esse desejo. Desse impossível erige-se, em Abel, uma posição não cristalizada acerca do seu amor por Roos, pois este tangencia o previsível, envolvendo o inalcançável, e, assente a impossibilidade, envolvendo uma analítica do espaço do desejo, enseja a transformação do afeto de amor não representável que sente para outro afeto que é multiforme a partir dessa irrepresentabilidade. Dessa forma, ambos se reconhecem na negação performada pelo hiato que os dista, mas os une, transparecendo a irrepresentabilidade do desejo de Abel por Roos em relação ao que ele sabe de si acerca de tal desejo na inconsistência da exequibilidade do regozijo que se verte em consistência do impossível de certa aproximação.

Tal reconhecimento se torna mais objetivo. Após alguns dias do retorno de Abel, ele, circunstancialmente, vê Roos sentada num banco e pondera haver ela, também, retornado, mas não lhe telefonado (LINS, 2005, p. 175). Abel levanta questionamentos que revelam sua desconfiança e/ou convicção acerca do chão do perau lírico em que ele e Roos permanecem inencontráveis, o que faz parte do húmus dessa experiência, “Nós: as duas margens do rio? As duas faces de uma faca?” (LINS, 2005, p. 30), e, ao longo de outro diálogo que entabula com Roos, ela é direta:

– Esta é a última vez que nos falamos.

[...]

– Você acaba de dizer essas palavras, mas tenho a impressão de que estavam fechadas na sua garganta, como num vaso, e que eu as ouço, abafadas, há tempos, dentro do vaso.

– Eu... não o amo.

[...]

– Desejaria saber por que a amo de um modo tão cortante.

– Se não continuar a falar, tudo será mais fácil. (A voz demudada, tensa, veia cheia de sal, a ponto de romper-se) Peço que não procure ver-me. Também peço que não me acompanhe. Preciso ficar só (LINS, 2005, p. 176-177).

Nesse diálogo, não apenas Abel reconhece o abismo do desejo de não mais ver Roos, mas reconhece o desencontro enunciado por ela própria, objeto de desejo, o qual, assim, reconhece-se, judicamente, como contra-desejo de Abel. Este, terapêuticamente, realiza um giro deveras interessante, qual seja, o de retirar o foco no objeto do amor para se concentrar no próprio investimento nesse objeto, embora faça-o sem muita precisão. Essa imprecisão é arrefecida na casa dos Weigel, onde seu amigo enfermo revela-se, de alguma forma, também doente de amor,

ou dos limites de amar, uma vez que, segundo este pensa, o amor possui, apenas, os instrumentos do prazer, o que mostra a insuficiência de amar, porquanto aos objetos de amor, dessa forma, não estão asseguradas nem alegrias nem riqueza material (LINS, 2005, p. 178).

Ante essa reflexão, Abel se declara desesperado, reafirmando, porém, o caráter abissal do hiato entre ele e Roos:

– Amo. E estou desesperado. Essa mulher, eu me precipito em direção a ela. Compreendem? Sou lançado, caio no emaranhado de coisas que a formam. Esbarramos em tantas sombras! Vocês duas, também, eu gostaria de desviar para vocês os rios. Mas quem pode fazer isto? Quem pode? (LINS, 2005, p. 178).

O Sr. Wiegel, que agoniza, fecha os olhos, o que prenuncia a agonia de uma das ilusões de Abel, a qual ele não elaborou para si quando Roos confirmou que não o amava, qual seja, a de que Abel estaria incapaz de agir sobre a impossibilidade, o que é derruído por uma das filhas do anfitrião:

Suzanne vem e senta-se a meu lado. “Acha que meu pai está morrendo? “Não sei, talvez.” “Não se preocupe. Você é mais desamparado do que nós.” Olho seus cabelos, presos, como sempre, à altura das orelhas: “Acredito. Mas você *não pode* saber disso.” “Posso. Eu sei” (LINS, 2005, p. 179, grifo do autor).

Suzanne toca num ponto nodal: se, na relação de amor entre o Sr. Weigel e suas filhas, elas são objeto de amor dele, as quais, também, amam-no, e, assim, a morte empírica do Sr. Weigel não é uma separação absoluta entre amar e ser amado, o que refuta a reflexão anterior deste sobre o amor; no caso de Abel (e Roos), ao contrário, há um desamparo que fundamenta o sentimento de perda, nesse sentido, Suzanne inferiu a formulação mais ácida acerca de Abel, a qual reforça a verdade da condição do desejo dele por Roos, qual seja, o amar Roos como um algar não cicatrizável *in totum*. Dessa forma, Suzanne mostra um pressuposto (in)confessado de Abel na abissalidade da reflexão dele, uma fenda para a qual é difícil olhar, qual seja, ele é, ineludivelmente, desamparado por Roos, mas, nessa falta, media-se a demanda literária do escritor.

Abel, cômico deste desamparo, não arrefece o sentimento de abandono no qual sente que Roos o deixa, uma vez que o desamparo por escrever carrega-se no sentimento de abandono.

Nesse sentido, afirma Abel: “Sabe Roos que regressarei, que estou de passagem, e não lhe ocorreria abandonar o homem que morre em Lausanne; cruzar o oceano; confiar a vida a mim, filho pouco hábil de uma região a seus olhos sáfara e inculta, embora fascinante [...]” (LINS, 2005, p. 201-202). A consciência do não-abandono imaginado em relação a Roos para com seu marido é o abandono efetivo de Roos para com Abel. A recusa de Roos ante uma hipótese de ela acompanhar Abel no retorno dele ao Brasil não deixa menos tenso o sentimento de abandono de Abel. Assim, ele afirma:

[...] lamento a cena da tarde e a franqueza de Roos, cômico de que isto não é ainda o fim (se bem o fim, inexorável, já se delineie) e de que nem mesmo o lamento é aqui arbitrário ou fortuito [...] Também Roos sabe, de um modo qualquer, que o adeus do anoitecer nos conduz a nova sequência da série. Estes cães sob a cama e as gavetas, invisíveis à luz da madrugada que começa a entrar pela janela, fazem parte da sequência (LINS, 2005, p. 202).

Se, por um lado, o sentimento de perda objetiva-se na inexorabilidade do afastamento de Abel, por outro, tal sentimento é mediado pela própria narrativa. Nessa perspectiva, o fim inexorável para Abel não se lhe afigura como único foco de investimento erótico no mundo, posto que ele investe desejo, mediado pela demanda de decifrar, que ontologiza o escrever como remate da urgência subjetiva do estar no mundo, nas sequências descritivas e narrativas que entremeiam tal fim, enleando-se o personagem para o ato de compor e organizar signos. Nesse sentido, Abel decide-se por fazer uma rápida viagem a Londres (LINS, 2005, p. 203) e acaba lançando um desejo de encontrar um pré-texto radical, qual seja, a coleção que, nas salas do Museu Britânico, ilustra e documenta o evoluir da escrita (LINS, 2005, p. 203), desejo este fulcral, uma vez que é como se o escritor procurasse, inconscientemente, a história bem como a si mesmo, o escrever como história, a história como o escrever, o que representa um desejo de reconhecimento da sua demanda na, e pela, história, na medida em que o escritor se subsume na diacronia da multiplicidade dos atos de escrever, bem como da história na sua demanda, na medida em que o escrever do escritor se subsume na diacronia da multiplicidade dos atos de escrever. Encontram-se, em paralelo, o desejo por Roos e o desejo pelo vir-a-ser da escrita, ou seja, o interesse pela origem da escrita, desejo pelo recorte diacrônico-sincrônico do escrever, desejo pela história objetivada nas coisas, e o desejo por si mesmo, em sua demanda de decifrar textos, como ser histórico, que escreve e que é objeto e sujeito de tal devir. Dessa forma,

configura-se uma supressão da demanda por escrever sobre o sentimento de abandono, por meio do reconhecimento da história como mediadora da demanda do escritor.

Essa mediação reforça a história como matizadora do desejo do escritor. Nesse sentido, em especial, ao Roos colocar no pescoço o fular que Abel lhe dá como presente (LINS, 2005, p. 205), representa-se um dos fundamentos do Romance, uma vez que o tecido traz um desenho central que alude ao poema místico que Abel encontrara em versão grega que recebera por engano quando, na Biblioteca Marciana, requisitara um manuscrito egípcio em grego, poema cujo fundo é a espiral, o qual tem a busca do Nome como um dos temas e é consagrado ao Unicórnio (LINS, 2002, p. 206). Os fundamentos do Romance são articulados, por sua vez, num plano político de superação da opressão, de negação da negação da história e das contingências anti-opressivas.<sup>91</sup> Dessa forma, a retomada alusiva a elementos constituintes que fundam o Romance, a espiral e o quadrado, é indicação de que Abel deseja a história, mas, também, de que a história deseja Abel, pois é a lógica do próprio Romance, subsumida na história da escrita, que se faz presente nas mãos do personagem.

Intensifica-se esse desejo no sentido da demanda de si como ser histórico que não se faz sem um desejo de narrar a história de si e os outros. Roos, em quem se desvelam cidades encontráveis e desertas e em cuja carne Abel afirma habitar (LINS, 2005, p. 210), acaba performando este desejo, ainda incôscio em Abel. Nesse sentido, Abel consegue enunciar tal demanda num aparente desejo erótico, assim,

– Roos... Nunca vimos o quarto nem o país do outro. Conhecemo-nos como soltos no mundo. Não sei que perfume têm seus vestidos no armário; de que modo arruma seus esmaltes, suas loções, seus cremes, que cor tem seu roupão de banho e em que posição ficam as sandálias, quando as descalça na hora de dormir. Muito menos sei como é o seu pai e em que trabalha. Se o sol, em Eltville, entra na janela do seu quarto pela manhã ou à tarde; se há, na vizinhança, algum pássaro ou cão que você ouça; se detesta o cão, se ama o pássaro (LINS, 2005, p. 213).

Abel expressa um desejo de conhecimento acerca da intimidade, das idiossincrasias de Roos, do espaço poético que ela enseja em sua vida privada, do espaço familiar a que ela pertence bem como da sua história. Roos, nos antípodas de quem tomaria essa demanda como mero

---

<sup>91</sup> Procuraremos oferecer uma interpretação dessas afirmações sobre o plano do Romance, ao tratarmos da linha narrativa A Espiral e o Quadrado.

desejo de atração sexual, sendo ela vetor da vinculação pática entre o desejo de Abel por ela e o desejo dele por textos, performa a Abel o que ele deseja, num dos momentos mais fortes da relação de Abel e Roos, a partir da mediação de uma espécie de espelhamento sintomático que alça o objeto da demanda de Abel pelo escrever, ou pelo ato de narrar, a qual é mediada pela história, pela narrativa:

O garçom se aproxima, silente, com a travessa de almôndegas e vinho. Ela descreve, no seu francês literário, o quarto que ocupa na Aliança, enumera seus discos e livros, fala da paisagem renana e das roupas que usava aos quinze anos. Através da porta envidraçada, vejo de relance a cúpula do Panthéon, sob a luz violácea do entardecer, o jardim atrás de Notre-Dame e uma grande árvore do outro lado da rua, junto ao Sena. Vasilhas de cobre polido, nas paredes, refletem esse clarão e os mesmos reflexos arroxeados parecem estriar a voz de Roos:

– Você dizia nada saber do meu quarto. Também não sabe que homem é meu marido e de que se ocupava. É uma espécie de arqueólogo. Seu campo de ação, os naufrágios antigos. Quando adoeceu, estava justamente explorando um navio afundado nas costas da Sicília. Sabe há quantos anos? Mil e trezentos. É incrível o que se pode estudar em um barco sepultado há mil, há dois mil anos. A arte da construção naval, as rotas marítimas, o tipo de comércio existente entre um país e outro (LINS, 2005, p. 213).

Esta passagem, como todas as outras do Romance, não é inofensiva. Em seu primeiro parágrafo, podemos dizer que Roos responde à demanda de conhecimento de intimidade; no segundo, a resposta de Roos continua, além do que Abel indica querer saber neste momento, isto é, a resposta estende-se ao marido de Roos, à profissão deste e aos recortes históricos que esta implica. As falas de Roos são um fator ao desejo profundo de Abel, na medida em que ela realiza uma descrição e, ao fazê-lo, age como escritora, fazendo uma narrativa sobre si, a qual é enunciada no lugar do objeto do desejo de intimidade de Abel. Dessa forma, Roos leva Abel a encontrar-se com o ato de narrar carreador das intenções dele mesmo que ela, estilizadamente, realiza, performando a profunda demanda por escrever de Abel ante ele mesmo, e, nesse sentido, esta demanda se estende para a narrativa como um encontro com a história a ser descoberta.

Esse encontro do escritor com o ato de narrar o que ele deseja experienciar configura um reencontro consigo mesmo que é um encontro categoricamente existencial com a história, em determinado aspecto. Nesse sentido, é mister lembrar a narrativa homérica, numa clave hermenêutica arendtiana. A seguir a pensadora política, o início da história como categoria da

existência humana ocorre poeticamente, quando Ulisses encontra-se no palácio dos Feácios. Com efeito:

History as a category of human existence is of course older than the written word, older than Herodotus, older even than Homer. Not historically but poetically speaking, its beginning lies rather in the moment when Ulysses, at the court of the king of the Phaeacians, listened to the story of his own deeds and sufferings, to the story of his life, now a thing outside himself, an “object” for all to see and to hear. What had been sheer occurrence now became “history”. (ARENDR, 1961, p. 45)<sup>92</sup>

Arendt chama a atenção para uma imbricação categorial-discursivo-existencial-histórica fulcral, no momento da narrativa homérica em que Ulisses escuta a história da sua própria vida. Pensamos que, nesse comenos diegético, trata-se do agora imediato de Ulisses no momento em que seus feitos e seus sofrimentos são narrados para ele, instante tal que se torna um entre-lugar dialético: o passado incorre no presente, no sentido de que o presente da enunciação da narrativa carrega os feitos e sofrimentos passados de Ulisses, isto é, o vivido passado está no passado do enunciado a que se remete o presente das enunciações; mas tal entre-lugar mostra, também, uma dimensão do presente que incorre no passado, no sentido de que Ulisses, situado na corte dos Feácios,<sup>93</sup> ainda se encontra no escopo do vivido que é objeto dos enunciados da narrativa sobre os feitos e os sofrimentos do herói. Arendt, com efeito, chama a atenção para o fato de o presente da enunciação narrativa e o passado do enunciado narrativo operarem uma mútua penetração diegética que, na cena, condensa o vivido no passado e no presente mediante o ato de narrar em face não apenas de uma audiência partícipe como ouvinte da narrativa, mas, sobretudo, de uma audiência que, ao mesmo tempo, é constitutiva das ações da narrativa que escuta. Desse modo, a narrativa é vivida na dimensão do enunciado e da enunciação, escopo tal de condensação do passado no presente, e do presente no passado, abrindo-se futuros a partir dessa imbricação, para que a narrativa desvele acontecimentos não separados dos sujeitos que são constitutivos da enunciação e do enunciado históricos.

---

<sup>92</sup> Tradução livre: “A história como uma categoria da existência humana é, certamente, mais antiga do que a palavra escrita, mais antiga do que Heródoto, mais antiga, até mesmo, do que Homero. Não historicamente, mas poeticamente falando, seu início repousa, antes, no momento em que Ulisses, na corte do rei dos Feácios, escutou a história dos seus próprios atos e sofrimentos, a história da sua vida, uma coisa, agora, fora dele, um “objeto” para todos verem e escutarem. O que tinha sido ocorrência pura tornou-se, agora, ‘história’”.

<sup>93</sup> Ver: HOMERO, 2011.

Embora a narrativa homérica implique o segredamento da identidade de Ulisses, ao contrário da identidade de Abel para Roos, e embora Ulisses não se afigure como escritor, ocorre, nos dois casos, uma narrativa de acontecimentos sobre o vivido de um personagem feita, para a visão e para a escuta deste, por outro personagem, erigindo, assim, tal vivido como objeto histórico de uma história contingente, posto que tal objeto não esgota o vivido que representa.<sup>94</sup> Nesse sentido, quando Abel afirma a Roos querer conhecer o seu quarto, ocorre, também, um encontro com o narrar do outro, a narrativa histórica sobre si feita pelo outro a qual é colocada no lugar do próprio desejo daquele para quem se narra, encontro tal com uma alteridade narrativa que é o reconhecimento do desejo pela história siutada nos acontecimentos intersubjetivos. Nessa seara, Roos concita Abel a reconhecer-se no outro, Roos, embora dentro do que ele não queria, isto é, no algar do aparente querer de Abel, a incoerência de um encontro sexual, mas subsumido, nesse reconhecimento, ao desejo pelo ato de narrar mediado pela história, no supedâneo axial de não coisificar Roos ou a história e de, assim, ensejar-se um reconhecimento na negação daquilo que Abel, aparentemente, quer, mas na afirmação do que ele, como escritor, deseja. Dessa forma, Roos, ao narrar seu quarto, ao invés de levar Abel até o recinto, medeia a demanda pelo ato de escrever de Abel em demanda pela história.

Essa demanda fortalece-se na sequência narrativa. Com efeito, Abel chama-lhe a atenção “– Roos, estas últimas horas!... Acha que podemos ser felizes ante coisas cujo fim sabemos próximo?” (LINS, 2005, p. 214), ao que ela responde “– Sim, talvez. Quem sabe?...” (LINS, 2005, p. 214). A proximidade de Roos é impactante, a pressão das mãos dela sobre as de Abel (LINS, 2005, p. 214) e o beijo no rosto que ela lhe dá pela primeira vez (LINS, 2005, p. 215) incitam-no a beijá-la na boca (LINS, 2005, p. 215), numa situação, porém, típica da realidade de ambos, pois Abel está no trem, e este parte (LINS, 2005, p. 215), indicando que o beijo que Abel lhe rouba não tem consistência, uma vez que Roos permanece fora de alcance. De fato, ela o está, mas essa distância engendra um convite de Roos o qual aprofunda a demanda mediada pela história. Nesse sentido, quando Abel retorna da sua ida a Londres, encontra-se com Roos a pedido dela, e eles têm um diálogo bem direto: “[...] A rigor, eu já devia estar do outro lado da Terra. Continuo a esperar, sabe? Entre mim e você, algo ainda deve acontecer. Um fim. Um começo [...] em Chartres... verei seu corpo” (LINS, 2005, p. 274), ao que ela responde, “Nossos corpos... devem ver-se?” (LINS, 2005, p. 274), e Abel determina, “Sabe que sim. Como se até então fossem cegos” (LINS, 2005, p. 274).

---

<sup>94</sup> Numa perspectiva mais ampla, outras relações entre Ulisses e Abel podem ser identificadas, particularmente, em: REZENDE, 2017, p. 61-65.

O encontro seguinte deles é lancinante: Roos diz a Abel: “– Vim despedir-me. Parto amanhã” (LINS, 2005, p. 275). Não se trata de uma mera partida, pois, apesar de ele entender que Roos viaja para não voltar e que ela não pode adiar a viagem, afirmando, desolado, “– Então, Roos, de repente... Tudo se acaba” (LINS, 2005, p. 275), ela o conforta, lembrando o marido dela, enfermo, para o qual o “fim” é “[...] uma noção enganosa” (LINS, 2005, p. 275); embora Abel pareça não entender o conforto crítico que Roos lhe oferece, este é mais profundo do que o abismamento da frustração de Abel, explicando-lhe Roos que “– Nas águas em redor de Halicarnasso existe um cemitério de navios. Abel: pense quanto passado está ali” (LINS, 2005, p. 276), isto é, Roos substitui o entendimento apocalíptico de Abel por um aprofundamento da noção de “passado”.<sup>95</sup> Nesse sentido, Roos sugere ser o que Abel objetualiza como fim de tudo, na verdade, tal como o passado imerso no cemitério de navios nas águas de Halicarnasso, um vivido a ser descoberto, isto é, Roos trata da intersubjetividade do escritor como vir a ser narrado e categorizado existencialmente como história.<sup>96</sup> Dessa forma, Roos sugere ao escritor que afirmar o fim de tudo é falso, pois oculta o vivido, de modo que Roos chama a atenção para a afirmação da história como objeto a ser desvelado pelo escritor, o que vale como uma advertência contra a fetichização de si do escritor na história bem como contra a fetichização da história na vida do escritor.

Nesse sentido, articula-se, na perspectiva desse vivido, uma demanda pela revivificação da história. Nesse sentido, quando Roos chama atenção de Abel para o passado que se encontra no cemitério de navios de Halicarnasso, ela sugere uma articulação entre passado e presente, na qual o passado é retirado da necrópole da indiferença, para que seja retomado como objeto do pensamento. A sugestão de Roos implica a reflexão crítica de Lukács, que, lembrando Hegel, destaca o romance histórico como figuração da história, no sentido de este ensejar que o passado seja experienciável com o presente. Com efeito, destaca o filósofo húngaro que, na verdadeira grande arte histórica, a relação do passado com o presente consiste na “[...] revivificação do passado como pré-história do presente, na vivificação ficcional daquelas forças históricas, sociais e humanas que, no longo desenvolvimento de nossa vida atual, conformaram-na e tornaram-na aquilo que é, aquilo que nós mesmos vivemos” (LUKÁCS, 2011, p. 73). Dessa

---

<sup>95</sup> Em sentido mais amplo, há, em *Avalovara*, certa crítica à noção de “fim”, no sentido de que o romance não faz declarações de fim (da história, do sujeito, da obra de arte, das metanarrativas), diferentemente disso, o romance assinala possibilidades exploratórias dentro de uma afirmação de historicidades possíveis (BARRETO, 2014, p. 188-189).

<sup>96</sup> A fala acima de Roos é um de vários exemplos que se relacionam à imagem do navio, que é “uma imagem fundadora, que se dissemina por todo o romance e a que se prenderão significados diversos, recurso escritural que Osman Lins sabe utilizar com maestria” (HAZIN, 2014, p. 156).

forma, a sugestão de Roos implica, dentro de uma crítica da razão instrumental e contra a fetichização da representação, uma demanda de ficcionalização histórica, na qual o presente vem a ser constituído a partir do passado, na medida em que este se encontra encadeado na contingência dos eventos que passaram, os quais fazem parte da contingência dos eventos atuais.

Apesar de Abel, inicialmente, entender que não mais verá Roos, o que não arrefece o seu ímpeto para “ejacular seu ódio” (LINS, 2005, p. 277), e apesar de o ódio de Abel afigurar-se, aparentemente, anistórico, pois se traduz numa vontade de que tudo se pulverize (LINS, 2005, p. 278), ideia essa contrária à sugestão de aprofundamento histórico feita por Roos, destaca-se a crítica de Roos à noção de “fim”. Nesse sentido, o encontro de Abel com uma prostituta para que ele ejacule o seu ódio reafirma a demanda pela história, reposicionando-se Abel ante essa personagem que, também, é fugidia, isto é, a própria ejaculação pretensamente anistórica do ódio de Abel tem por objeto uma figura que, porém, situa o personagem ante a contingência, a demanda de revivificação da história. Dessa forma, a demanda pela história bem como a demanda pelo ato de escrever é posta em circulação, sendo que, para a “solidão ofuscante” de Abel (LINS, 2005, p. 279), acenam Roos e suas últimas frases, acerca do cemitério de navios em Halicarnasso (LINS, 2005, p. 278), e, assim, recoloca-se, ante Abel, a narrativa de si feita por Roos como lugar de desejo do escritor.

Dessarte, o cemitério de navios em Halicarnasso afigura-se como um convite para a história, pois a continuidade dos eventos, que é uma negação da perspectiva do “fim” de tudo, afirma o passado como um vir a ser que devém por meio do presente o qual, assim, vem a ser nesse devir de revivificação, de modo que o sujeito que deseja a história é objeto desta numa perspectiva que parte do presente para o passado, bem como do passado para o presente, tal como a narrativa dos Feáceos sobre os feitos de Ulisses, imbricando-se presente e passado, sendo este passível de narração a ser engendrada como desvelado, no presente da enunciação, do passado enunciado, contingentes, situando-se o acontecido, por sua vez, na perspectiva de um porvir a ser haurido do que está oculto, modificando-se o presente e o passado nos quais o vivido advém, de modo que trazer a lume o passado oculto é operar modificações nas condições de enunciação do que vela o vivido e nos próprios enunciados narrativos que desvelam o vivido, operação esta a ser objeto da demanda do escritor. Com isso, Roos enseja uma afirmação da história. Dessa forma, Roos estua em Abel a história enquanto objeto de desejo para uma narrativa social, mediante uma postura crítica de desvelamento do vivido e pática de não abstrair essa crítica da demanda de desejo por escrever, o que vale como ação e patos de negação

da opressão, uma vez que o escritor não sufocará as contingências históricas com que se relaciona, das quais faz parte.<sup>97</sup>

### **2.1.2. Cærcília e Abel: a sociedade e a descontinuidade das suas injustiças como objetos de desejo do escritor**

No primeiro fragmento da linha *T: Cecília entre os leões*, Hermelinda e Hermenilda são personagens apresentadas como conducentes de uma fábula, a própria linha narrativa, perfazendo diferenças, uma toca o bandolim, a outra deixa cair a agulha na água, e semelhanças, uma vez que são, ambas, agulhas cujo fio é a Morte. Nessa linha narrativa, Abel, inicialmente adolescente, mostra-se impelido por um desejo de busca relacionado a fios que aludem à morte os quais parecem dificultar a satisfação de tal desejo. Com efeito, lemos, na cena em que ele segura uma rede cujos fios estão presos dentro da água:

Estes fios no fundo da cisterna, presos nos cornos das trevas, vêm interferir, como um ruído importuno ou a vinda de estranhos, em meu trabalho secreto, a procura cega de uma indicação (o onde, o nome, o porquê) que aplaque em minhas veias o castigo de buscar. Enxergo mais do que pretendo e suporto. Por que, então, não vejo o que procuro? (LINS, 2005, p. 69).

Refletem-se, nesta cena, o desencontro com o objeto de uma busca que envolve o prazer do investimento que Abel direciona a esta e o desprazer do personagem ao não encontrar a indicação procurada. Dessa forma, trata-se, também, como se mostrou com Roos, de uma tensa noção de buscar o que é desencontrado no próprio ato da busca.

Nesta, Abel revela um salto como uma entrega prática e epistemológica a si a qual se dá mediante o enfrentamento da morte. Nesse sentido, Abel narra que, após lançar a rede até não poder mais, esse ato é mediado por sua compenetração em suas outras, e próprias, indagações. Com efeito: “[...] lanço a rede até não poder mais [...] procuro fazer, deste ato ocioso e que executo mal, um eixo em torno de onde giram, nunca chegando a termo, minhas indagações sem cabeça [...] vou jogando a rede, colhendo-a e indagando” (LINS, 2005, p. 77). Os atos de

---

<sup>97</sup> Afirmar as contingências histórico-sociais sobre o estado de coisas é fulcral para a negação determinada destes. Nesse sentido, ver: MARX & ENGELS, 2007; HEGEL, 1997; e ADORNO, 2009.

jogar a rede e de colhê-la são meios para se contextualizarem as indagações de Abel. Esse ato é limítrofe, pois, evidenciando que não logra êxito para colher a rede totalmente, posto que ela está intrincada no fundo da água, ele decide saltar. Pondera o narrador que: “A decisão de saltar, mergulhar na água sombria e desprender a rede, empurra-me. Ordem enérgica ante a qual não ousou refletir. Mais uma vez puxo a rede, que não cede, e enrijeço o corpo para o salto” (LINS, 2005, p. 77).

Abel está prestes a saltar para o Nada, mas, felizmente: “É quando um quem, um quê ou um ninguém me segura pelos rins e desarma o impulso iniciado. Está mergulhando para o Nada, Abel? Hein? Em pagamento de quê? O mar desfaz-se em pedras” (LINS, 2005, p. 77). Abel quase salta, porém esse possível encontro com o Nada não é uma ação, plenamente, intencional: “[...] vejo-me nas águas negras, entre os peixes, emaranhado na rede, tentando vir à tona sem poder. Quem ajunta esse peso aos chumbos da rede é a Morte” (LINS, 2005, p. 77). Abel, que, ao saltar, depara-se, ontológico-fenomenologicamente com uma instância da negação (REZENDE, 2017, p. 57), entrega-se às epistemologias de si que fazem uma mediação da sua realidade imediata, à revelia dos riscos desta. Dessa forma, embora Abel se assemelhe ao seu tio, que tinha o mesmo nome, fora arrastado pela correnteza e era casado com Ercília, nome este cujas letras estão, quase todas, no nome “Cecília”, personagem que Abel encontrará para uma relação, profundamente, política, o encontro tangencial de Abel com o Nada pressupõe uma hermenêutica de si capaz de mediar o imediato que o circunda, sugerindo-se certa vitalidade que pulsa à revelia do extermínio de si.

Essa mediação é, paticamente, carregada, dado este contexto intrasubjetivo que se afirma intersubjetivamente na sua relação, que ainda virá a ser, com Cecília. Nesse sentido, Abel diz que:

Prostrado no cimento úmido da cisterna, o nome estropiado que articulo é outro – não o de Ercília, a viúva do meu tio – e eu falo dentro da cegueira. Só quando prendo em minhas mãos o rosto de Cecília, ferida de morte, só então vejo claro: é o seu nome, o seu, não o de Ercília, que desliza no tempo e faz-se audível aqui entre meus dentes cerrados: é a sua vida, a sua, não a minha, que recebe a sentença nesta noite; sou eu que marco sua hora – e também o lugar, e a circunstância – não me deixando colher, morrer, presa da minha rede (LINS, 2005, p. 87).

A mediação que Abel realiza é radical, pois se dá na dimensionalidade de realidades de porvir, dado que ele mesmo se afigura, para si, como agente da morte de Cecília. Esta já se apresenta como personagem que Abel encontrou apesar de ainda não ter encontrado, porquanto, embora, em T4, Abel não trave uma relação interpessoal ou imediata com a personagem Cecília, ambos os nomes, “Cecília” e “Ercília”, atravessam a consciência de Abel. Dessa forma, os significantes “Cecília” e “Ercília” deslizam-se entre si como objeto desta consciência.

O imediato em que os nomes deslizam será, aos poucos, superado. Com efeito, a aproximação entre ambos, Abel e Cecília, é conduzida por Hermenilda e Hermelinda, que instam Abel a que as visite, sabendo ele que tal convite ocorre “[...] por lhes caber uma função: a de me desviarem – a mim, sobrevivente da cisterna – de caminhos afastados de Cecília, pondo-me, para alegria nossa, meu luto e perdição dela, aqui, onde sua existência ser-me-á anunciada e onde ela mesma, afinal, surgirá [...]” (LINS, 2005, p. 98). Abel não tem dúvidas sobre o seu caminho ser reorientado para o encontro com Cecília. Nessa reorientação para o encontro com a personagem, Abel, como sobrevivente da cisterna, acotovela-se com o Nada, o qual está, também, presente em Cercília. Nesse sentido, vejamos como se afiguram os retratos que Hermenilda e Hermelinda apresentam a Abel. São imagens amareladas e danificadas por traças mostrando pessoas que, em sua maioria, estão mortas. Assim,

Dois meninos de joelhos, sérios, no dia da primeira comunhão. Homens de céu e bengal, lado a lado, uma pe na estendida e o o har distante, como se a câmara os surpreendesse num escasso silêncio entre diálogos profundos; mulheres sentadas, otovel apoiado numa esa de és etorcidos; fechando graciosamente um leq entre as ãos; moças de meias n egras e longos vesti claros, grande ç branco nos cabelos, sustendo um livro com uma frol entre as páginas e os o os voltados para mim; outras em meio a pedras e almeiras-reais refletidas no telão ao fundo; ao lado de cães; famí s reunidas, cada qual olhando numa direção: no centro do grupo, um casal de crianças com chapéus de al vestidos de mar , segurando um ar ... Em meio a essa galeria composta e descorada, onde já inclusive se dissolve a identidade dos modelos, salta-me de súbito entre as mãos uma foto pouco hábil, datada de um mês, tirada em algum espetáculo circense: uma jovem sorrindo para a câmara, tendo no braços um leão ainda novo, amordaçado. No verso, em letras achatadas e vagamente pretenciosas, esta inscrição: *Cercília não tem medo de leões. 15, junho, 1962*. Cortado, porém, o R do nome (LINS, 2005, p. 99-100).

Talvez, não houvesse representação melhor para certa acepção do termo “Nada”. Este se afigura como negações de constituintes de significantes, negações de significantes feitas por significantes. Nesse sentido, o Nada é um rastro de significantes relativamente negados que

permanecem em relação a outros significantes que estão, ainda, constitutivamente dados, de modo que a realidade dos significantes que se dão à percepção mostra-se esburacada. Há, assim, uma presença de nadificação como esburacamento sígnico<sup>98</sup> da realidade representada nas fotografias, representação nadificada que incide, gerando uma fresta intersubjetiva para duas personagens e seus respectivos significantes conviverem num só corpo sígnico, no nome da personagem Cercília, pois, em “Cecília”, o R está suprimido, o que é dito, mas não é performado no significante, o que implica o nome “Cercília” ser, na verdade, “Ceřcília”, negação esta que não elide uma alusão ao nome “Ercília”, ao contrário, pois é como se algo de “Ercília” permanecesse em “Ceřcília”, isto é, que “Ceřcília” fosse, em parte, “Ercília”, tendo-se, assim, uma negação cujo objeto negado permanece, ou insiste, na própria negação, assim como o R riscado. A supressão do R risca-o, mas, assim, reforça a presença do que está riscado, o que configura a presença do significante suprimido no significante dado, uma tensão entre o significante dado e o que, neste, está negado, mas, nele, presente, uma concepção dialética do Nada que intervém no significante, no significado, no corpo e na palavra. Com efeito, o trecho acima citado mostra o poder esburacador do Nada que irrompe na identidade de Cecília, tornando-a, porém, Ceřcília, em certo sentido social. O Nada modaliza-se para, diferentemente, também desconstituir o signo, porquanto o nome “Ceřcília” denota a personagem mostrando-a pela relação de oposição e identidade em relação a “Ercília”. Dessa forma, estas personagens não são, mutuamente, excludentes, pois a identidade implicada no nome “Ceřcília” é constituída pela negação dialética do nome “Ercília”, negação que sugere ser a identidade da personagem Ceřcília constituída pelo Nada, o qual, borrifado pelo devir na constituição das personagens, esburacador de representações, mostra-se como algo objetivo.

Ademais, não se pode olvidar que, numa foto, Ceřcília, sorridente, segura um leão amordaçado. Chama a atenção que esta imagem não está esburacada, que a ação de segurar alude à de sustentar, que a personagem sustém um leão amordaçado, que este ser vivo seja análogo aos seres sociais, no sentido de que ambos são seres amordaçados, que a foto figure uma representação de amparo às demandas sociais das pessoas que vivem em condição de vulnerabilidade psicossocial, e que tal amparo seja figurado com o prazer da personagem ao segurar o leão. Nesse entido, a presença do R riscado, que indica a presença do que está suprimido, reforça a presença dos seres sociais que vivem em negação social, isto é, em

---

<sup>98</sup> Embora haja relações de família, não se pretende sugerir que haja homologia conceitual entre tal substantivo, nadificação, como o usamos, e a “néantisation” fenomenológica sartreana, mas, talvez, uma instância desta. Para esta, ver: SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Édition Gallimard, 2009, p.37-80.

vulnerabilidade econômica, social e psíquica, bem como reforça um patos de acolhimento desta, uma satisfação psicossocial em prol da mediação de tal vulnerabilidade. Isto posto, podemos dizer que a letra R riscada é, assim, constitutiva da identidade de Cercília como Ceꝛcília, na analogia dialética desta com Ercília e a sociedade. Dessa forma, preferimos manter a grafia “Ceꝛcília”, para fazer a referência à personagem.

Embora indistintas, Hermenilda destaca-se como mediadora do encontro entre Abel e Ceꝛcília, e Hermelinda destaca-se como mediadora entre Cercília e os leões. Com efeito, narra Abel que:

Hermelinda vara o círculo de leões que ameaça Cecília e beija-a no rosto. Também o canto dos pássaros soa, nítido, metálico. Cecília, com um sorriso, faz os leões subirem nos telhados balançando a cauda. O que conversam, Hermenilda e Cecília, não escuto. A língua de Cecília: leão lascivo (LINS, 2005, p. 110).

A caracterização de Cercília é tal que ela dirime a ameaça representada pelos leões, conduzindo-os. Essa imagem é deveras impactante, pois se trata de a personagem conduzir uma ameaça contra si mesma no sentido de desfazê-la, mediante certa amabilidade que leva a uma zona de conforto e sugere uma identificação entre si mesma e os próprios leões ameaçadores, sendo que a voluptuosidade da fala leonina de Ceꝛcília alude à personagem como condutora enunciativa dos leões, uma imagem paradigmática de alguém que consegue gerir uma situação-limite, acolhendo seres sociais vulnerabilizados. Hermelinda é, também, ativa, atravessando o círculo de ameaças sobre Ceꝛcília, bem como o é Hermenilda, na medida em que esta encaminha Ceꝛcília a Abel. Assim,

Hermenilda faz um gesto em minha direção e indica-a: “Chama-se Cecília. Trabalha no Hospital Pedro II. Serviço Social”. Ela inclina a cabeça, fita-me um instante e desvia o olhar. Volta a fitar-me rápida (abelhas solitárias, esses olhos, riscando as superfícies). “Abel é homem das letras e dos livros. Filósofo. Conhece o outro lado da Terra”. Zumbem leões negros e velozes ao lado de Cecília (LINS, 2005, p. 110-111).

A volúpia que Abel intui na língua de Ceꝛcília não se reduz ao prazer dos sentidos. Nessa seara, a apresentação que Hermenilda, ao afirmar que Ceꝛcília trabalha prestando serviço social no hospital, sugere uma voluptuosidade social, escopo de labor político que é performado pelo

vivido por Cerecília, gerindo ameaças sociais. A apresentação que Hermelinda faz sobre Abel para Cerecília, dimensionando-o como filósofo, entendido este termo no sentido de homem que trabalha com letras e livros, além de conhecedor do distante, figura, igualmente, certa volúpia, nesse caso, uma de cunho literário. Dessa forma, se, por um lado, a volúpia social de Cerecília, que desperta Abel para problemas políticos (NITRINI, 2010, p. 145), enseja-lhe laborar sobre determinada realidade social, e a volúpia filosófica de Abel, por outro, enseja a ele laborar sobre determinada realidade artística, os dois personagens estão fiados para que se estabeleça um encontro voluptuoso entre demandas sociais e demandas lítero-filosóficas, um nó lítero-filosófico-social interseccionado nas demandas sociais ameaçadas na tessitura da realidade socioeconômica e ditatorial que Cerecília vem a denunciar e tomar como objeto da sua práxis, burilando, assim, a demanda de escrever de Abel.

Esse encontro é, em particular, uma relação do escritor com a realidade, deixando-se levar por esta. Nesse sentido, Hermelinda e Hermenilda afirmam: “A eles – Abel e Cecília – cabe apertar o laço por nós urdido. Quiséramos estender entre ambos uma distância qualquer – para que não se ligassem. Quiséramos? Desejo vão. Lançado está o grão e com ele alguns eventos sobre os quais nenhum domínio havemos” (LINS, 2005, p. 111). As fiandeiras, que têm o condão de conduzir Abel e Cerecília para que estes se encontrem, não os determina de maneira absoluta, na medida em que Abel e Cerecília vivenciarão eventos e experiências que se furtam ao domínio de deliberação das irmãs. Dessa forma, Abel e Cerecília realizam determinações subjetivas e interpessoais na condução que fundamenta o encontro deles as quais se revelam como condição de que Abel e Cerecília não se furtem um ao outro.

Abel tem uma apreensão da visibilidade da presença de Cerecília especial. Nesse sentido, ele a considera tal como ela se apresenta a ele, na perspectiva da contingência do visível na própria personagem:

Abel considera os galernos de Cecília e seus contrários. Vê a discórdia entre a branda curva dos ombros e a falta de curvas nos quadris; entre os seios grados (de bicos tensos) e o peito do pé com seus tendões, um pouco à altura dos dedos [...] e, mais ainda, que essa figura alada e plena de graças seja sustentada por um impalpável arcabouço de virilidade. Decerto, isto é ainda o início. Sem que nenhum dos dois saiba, ou escute, duas bocas, mágicas, falam entre si. Logo ele a verá de um modo novo, vária e múltipla, habitada na carne por visões ou corpos – e sob reverberações, como aclarada pelo Sol rebatido em mil facas oscilantes. Procurar na vida o rumo é igual a buscar, num palheiro, a agulha que pode ter caído em outra parte (LINS, 2005, p. 111).

A visão inicial de Abel sobre Ceçília opera-se numa orientação tal de ele se deixar determinar pela personagem. Nesse sentido, ele considera os sentidos contrários do corpo de Ceçília e, assim, estabelece uma visibilidade na qual a personagem não tem seus traços constitutivos elididos. Além disso, deixar-se levar pela constitutividade do corpo de Ceçília mediante o ato de ver é um meio de se deixar abrir para o que é visto como um ponto de partida por que tal corpo será mediado por outras realidades, de modo que Abel não apenas se deixa levar pela contingência de Ceçília, pois esta, igualmente, deve ser determinada por ele, no sentido de ele, posicionando-a como objeto contingente, não a ter como univocamente facetada. Dessa forma, o nó lítero-filosófico-social é tal que a realidade por que o escritor se deixa levar mostre-se em seus contrários imanentes, seus fluxos contingentes, sua objetividade como múltipla determinação.

A situação social geral onde Abel se encontra oferece-se nessa mesma visagem social. Com efeito, o discurso do Tesoureiro, quando visita Abel, mostra certa tensão social. Nesse sentido, Abel narra:

Visita-me o Tesoureiro na pensão. Coloco-lhe a única cadeira do meu quarto e sento-me na cama. Difícil reconhecer neste homem sob a lâmpada, grande e amedrontado, sempre tossindo, a mesma figura ríspida, de voz autoritária e gestos largos, que decide tirar a minha mãe da zona com os três meninos sem pai – eu entre eles, casa-se com ela e registra-os como seus, nunca admitindo diferença entre os adotados e os do próprio sangue, engendrados sem pausa naquele ventre que até o vento e as sombras engravidam. Mostra-me recortes, extraídos do *Diário Oficial* e relativos à complicada pendência em que anda envolvido. Cai em contradições e os seus argumentos não convencem. Interrompe as justificativas para dizer que o anteparo de papel na lâmpada está cheirando a queimado: pode causar um incêndio e já bastam os incêndios provocados nos canaviais. Amanhã, sábado, irei a Olinda? censura-me por não fechar a porta do meu quarto a chave. Com a desordem em que anda o Estado, baderneiros disfarçados de cassacos depredando usinas e invadindo cidades de foice na mão! Os ladrões não dormem, Abel, todo cuidado é pouco. Que será do país se João Goulart fizer o plebiscito e restaurar como quer o presidencialismo? Vendo os livros na estante e o manuscrito espalhado na mesa, adverte-me. É prudente ocultar, dos chefes, meu interesse por atividades que colidam com a vida bancária. Silenciando, volta a olhar os recortes. Sobem, do térreo, as vozes dos outros hóspedes, jogando baralho. Ele adormece na cadeira, o queixo sobre o peito. O corte largo da boca e a mandíbula quadrada, que acentuam nos bons tempos a energia da cara, agravam sua aparência de velho (LINS, 2005, p. 124-125).

Abel parece não atribuir ao Tesoureiro o papel de uma figura paterna, embora o Tesoureiro aja como se tivesse ou sentisse essa atribuição. Abel parece considerá-lo um confrangimento de

certa imagem ríspida e autoritária, sendo que, porém, o viés autoritário do Tesoureiro ainda é evidente, pois este se posiciona, contra determinadas proposições políticas, em especial, contra determinada forma de democracia.

Nesse sentido, é importante resgatar alguns eventos que incorporam acontecimentos relacionados ao plebiscito, mencionado pelo Tesoureiro, os quais implicam uma história de lutas entre forças antidemocráticas e forças democráticas, revelando-se a intenção destas em prol do presidencialismo como uma opção pela democracia (FAUSTO, 2002, p. 224-250). Com efeito, podemos dizer que João Goulart, desde a época em que foi ministro do trabalho de Getúlio Vargas, era uma figura que dividia opiniões: quando assumiu o posto no Ministério, parecia que, por um lado, conseguiria conter certa influência dos militantes comunistas nos sindicatos; por outro, era visto, pelos opositores, especialmente pela União Democrática Nacional – UDN –, de Carlos Lacerda, e por militares antigetulistas, como defensor de uma república sindicalista que personificaria o peronismo no Brasil.

Após o suicídio de Vargas, sucedeu-se o período curto do governo de Café Filho em 1954, durante o qual novas eleições foram realizadas, tendo como candidatos eleitos Juscelino Kubitschek a presidente e Jango a vice, numa união entre o PSD e o PTB. Juscelino e Jango poderiam, contudo, não ter sido empossados, uma vez que se desenhou, logo após as eleições, um golpe, o qual foi evitado por um contra golpe liderado pelo general Henrique Teixeira Lott, que assegurou a posse dos eleitos.

Em 1960, Jango permaneceu no cenário político, tendo conseguido eleger-se, novamente, a vice, eleições nas quais foi eleito presidente Jânio Quadros. Este renunciou em 1961, quando, porém, Jango estava em missão oficial na China. Um segmento dos militares foi contra a posse constitucionalmente legítima de Jango; outro segmento estava favorável a ela. Essa oposição acirrou-se, sendo que ambos os grupos pressionaram o Congresso; o cunhado de Jango, Leonel Brizola, então governador do Rio Grande do Sul, organizou a Voz da Legalidade, uma rádio criada para apoiar Jango – podemos dizer, para defender a Constituição –, e o comandante do Terceiro Exército, general Machado Lopes, tomou parte a favor da campanha de Brizola. Jango, porém, foi impedido de ser empossado, e, em setembro de 1962, o Congresso implantou o parlamentarismo, por meio de emenda constitucional, regime tal que durou até janeiro de 1963, quando se antecipou o plebiscito que marcou o retorno ao presidencialismo.

Inicialmente, esse plebiscito seria feito, apenas, em 1965, quando já houvesse transcorrido o período do governo para o qual Jânio Quadros e Jango tinham sido eleitos, mas

foi antecipado em virtude de uma intensa campanha pelo retorno ao presidencialismo. João Goulart, empossado como presidente, apresentou um plano para reformas de base, incluindo a agrária, em torno das quais houve apoio popular, como o de Francisco Julião, no Nordeste, que liderava as Ligas Camponesas, e o de sindicatos, do CGT, Comando Geral dos Trabalhadores.

A propósito, cumpre ressaltar que o cenário socioeconômico era constituído de desigualdades estruturais e históricas. Nesse sentido, apesar de, na década de 1950, o Brasil ter tido um ciclo de crescimento econômico, com alargamento do processo industrializante e aumento da participação industrial no PIB, o êxodo rural se acentuou, os desequilíbrios regionais se acentuaram, o crescimento econômico concentrou-se em São Paulo e no Rio de Janeiro, ao ponto de, em 1960, os 40% dos brasileiros mais pobres só se apropriarem de 15,8% da renda nacional, dos 70 milhões de brasileiros, pouco mais de 3 milhões possuem terras, e, destes, 2,2% detêm 58% da área total agricultável (NETTO, 2014, p. 26).

Isso posto, podemos afirmar que o Tesoureiro tem uma visão de mundo que alude a algum consentimento para com entendimentos distorcidos sobre as demandas sociais. Nesse sentido, o Tesoureiro anui ao autoritarismo na medida em que se coloca contra o plebiscito para restaurar o presidencialismo e, assim, mostra-se a favor de um golpe militar contra os direitos do vice presidente eleito, pois tal plebiscito era uma medida democrática para a superação do golpe então em curso demandada popularmente, sendo que Jango estava, inconstitucional e violentamente, impedido de assumir o poder como chefe de governo a que, constitucional e democraticamente, fazia jus.

Além disso, o Tesoureiro mostra-se como um conservador autoritário na medida em que se coloca contra os que chama de “baderneiros” e, assim, a favor da manutenção de certas condições de exploração sobre os trabalhadores em geral, da cidade e do campo, pois os supostos “baderneiros” tinham, isto sim, representação social como sindicalistas e como membros de camponeses organizados, ambos esses grupos constituídos em oposição aos abusos e ilícitos feitos pelos donos dos meios fabris e/ou agrários de produção.

O Tesoureiro vai mais longe, ao sugerir que os imperativos da vida bancária deveriam delimitar a vida de Abel, ou seja, que esta fosse redutível a eles, o que ratificaria toda a anuência à perspectiva conservadora na vida de Abel. Se, por exemplo, a função de um banco é receber depósitos de valores, realizar empréstimos, operar em câmbio, aplicar capital, gerar juros, dentre outras operações de crédito, um imperativo ou uma sugestão para que Abel, em sua vida, dar visibilidade, apenas, às características da vida bancária, ocultando experiências de prática e

de reflexão alhures e/ou contrárias a estas, equivale a que o escritor seja levado a visibilizar, em sua intersubjetividade, apenas, os valores mercantis de uma sociedade eivada de desigualdades sociais, ocultando-se ou reprimindo-se a resistência, pela escrita, contra a transformação do sujeito e da sociedade em mercadorias e, assim, evitando-se que essa coisificação do mundo bem como o autoritarismo por esta responsável fossem questionados. Dessa forma, o Tesoureiro, ao procurar concitar Abel para que o escritor se tornasse uma mercadoria, alinha-se ao autoritarismo de (tentar) silenciar o pleito social pelo presidencialismo e pela expressão de demandas sociais flageladas pela desigualdade bem como apresenta tal estratégia de silenciamento como objeto de vida para o investimento p(r)ático do escritor, o que se afigura como tentativa de fetichização deste e da sua escrita.

Nesse sentido, o Tesoureiro opera distorções autoritárias e capitalistas, que oprimem o escritor, cerceando o trabalho crítico de escrever. A linguagem do Tesoureiro é “sintomática”<sup>99</sup> para expor a distorção quanto a reivindicação dos atores sociais contra o golpe e contra a exploração (ARAÚJO, 2015, p. 100), na medida em que os chama de “ladrões” e chama de “desordem” a situação em que as reivindicações são possíveis; também, coisifica-os, pois estes supostos “desordeiros”, então, não precisariam/deveriam atuar como sujeitos nos processos sociais em que se encontram, impedidos que ficariam da deliberação sobre os seus destinos sociais e da superação de condições de exploração em que vivem. Além disso, o Tesoureiro procura distorcer e coisificar a individualidade de Abel, na medida em que sugere ao escritor uma maneira de objetificação da vida, uma vez que esta seria legitimamente visível apenas se estivesse circunscrita ao autoritarismo e ao capitalismo, e o ato de escrever fosse suprimido da visibilidade social bem como não tivesse relação de representação com as demandas sociais críticas do autoritarismo e do capitalismo. Enfim, o Tesoureiro distorce e coisifica sua própria vida, uma vez que ele, ao que parece, foi despedido, injustamente, do banco em que trabalhou por muito tempo, tornou-se, assim, um desempregado e um trabalhador intermitente cujas condições de trabalho não condizem com a sua própria saúde; o Tesoureiro parece, então, amedrontado e infeliz em virtude das injustiças sociais dos valores capitalistas que ele mesmo, porém, valoriza, pusilânime para lograr êxito numa crítica social contra as condições de desamparo social em que ele se encontra e das quais padece, sendo, ademais, infecundo para consentir numa reflexão contra a exploração da qual ele é vítima, embora ele venha a ter uma atitude radical – seu suicídio – contra o peso dessa exploração que sente. Dessa forma, o

---

<sup>99</sup> Para uma interpretação que vincula “ideologia”, “linguagem” e “sintoma”, ver: ZIZEK, Slavoj. “O Espectro da Ideologia” e “Como Marx Inventou o Sintoma” (ZIZEK, 1996).

desinvestimento de Abel no Tesoureiro como figura paterna é um desinvestimento político, porquanto rechaça o autoritarismo, a supressão de demandas sociais, o consentimento com a exploração, a repressão sobre o ato de escrever bem como a coisificação da representação social e da subjetividade do escritor.

A “desordem” desse mundo, distorcido pelo Tesoureiro, é a verdade social a ser afirmada, na qual se situam, de maneira crítica, Abel, Cara de Calo e Ceçília. Para o Tesoureiro, o Estado anda em “desordem”, pois existem reivindicações dos trabalhadores do campo e da cidade contra a exploração, bem como reivindicações de retorno a uma ordem constitucional democrática que supere o golpe em curso, motivos estes que são, na verdade, “sintomas” da desordem existente não nas reivindicações, mas na organização autoritária e capitalista da sociedade. Há, nas palavras do Tesoureiro, um apelo à “ordem” que a mostra num compromisso com um estado de coisas de caos social, na medida em que a “ordem” pressuposta para elidir aquela “desordem” é a ocultação das contradições advindas da exploração do trabalho e da quebra do ordenamento constitucional-democrático, o reforço dos valores capitalistas sobre o indivíduo e a sociedade, a sobreposição dos valores mercantis, autoritaristas e repressivos sobre os movimentos de reivindicação contra a exploração pelo trabalho e contra o golpe. Contudo, se o mundo social organizado por essas reivindicações é “desordem” para o Tesoureiro, algumas fontes de conhecimento de Abel, as quais o Tesoureiro vê e repreende, são livros e o manuscrito, ou seja, duas atividades, o ato de ler e o ato de escrever. Assim, se estes são objetos, para o Tesoureiro, a serem reprimidos, eles são signos da “desordem” que, porém, fazem parte de uma ordem de coisas em que Abel se cultiva, a de uma socialização que nega hierarquias que reforçam a mercantilização e o autoritarismo da intersubjetividade e da sociedade.

Nesse sentido, Abel procura uma relação interpessoal com um empregado subalterno do banco em que trabalha, Cara de Calo, um servidor de café, menino e ancião. Abel lhe convida, numa ocasião: “Deixa essa bandeja aí. Vamos pegar pombo lá em cima” (LINS, 2005, p. 124). Embora, nesse momento, Cara de Calo recuse o convite, ele e Abel, posteriormente, conseguem um momento de maior intimidade. Assim:

Andamos entre a rua Direita e a rua das Calçadas, de madrugada, eu e Cara de Calo, atirando pedras nos cães. “Agosto começou, Cara de Calo. Mês de cachorro doido!” [...] Uma mulher meio bêbada, vinda dos lados da praça do Mercado, decide acompanhar-nos, vaiando quando falhamos em nossas tentativas de caçar as ratazanas. Alguém abre a janela num primeiro andar e joga-nos garrafas vazias (LINS, 2005, p. 126).

Abel e Cara de Calo, nesta cena, desfrutam de um momento de descontração que marca a relação deles com o campo social. Nesse sentido, eles andam entre duas ruas, e a eles chega alguém vinda da praça do Mercado. Lemos uma alusão a que Abel e Cara de Calo, ou os trabalhadores, estivessem a manter distância tanto do autoritarismo militarista quanto da exploração do trabalhador, o que não indica que Abel siga as recomendações do Tesoureiro, mas, isto sim, indica uma postura de consentimento a certo mergulho social mediante a intersubjetividade com personagens sociais à margem da sociedade.

Especialmente, Cara de Calo é uma representação crítica e autocrítica, porquanto, além de ser um trabalhador reumático cujas condições de trabalho não condizem com suas necessidades, mostrando-se, assim, em Cara de Calo, um semblante aflitivo marcado por esta incompatibilidade entre ele e o seu próprio trabalho, embrutecimento social este sugerido por seu nome, Cara de Calo, ele, porém, “Afirma ter dado a volta nos espelhos, nos reflexos e nas repetições, reintegrando-se, velho, no mesmo corpo e na mesma idade do instante em que parte: ‘Sou a Coisa Única’” (LINS, 2005, p. 124). Ou seja, Cara de Calo, na medida em que dá a volta nos espelhos, nos reflexos e nas repetições, estabelece um itinerário individual que o leva aos pontos cegos dos espelhos, dos reflexos e das repetições. Dessa forma, ele vê além das representações imediatas de si, de modo que se afigura um convite a despetrificação social do olhar, da reflexão e da prática.

Com efeito, Abel travar intimidades com Cara de Calo significa travar relações intersubjetivas com um explorado no sentido de um reconhecimento que procura situá-los em negação das representações que fundamentam a exploração em que vivem. Em momento diferente, Abel narra outro encontro, não menos crítico e político, com Cecília:

À minha esquerda, na outra fila de poltronas, com um impermeável, um guarda-chuva vermelho do qual escorre água e um livro salpicado de chuva, viaja Cecília. O livro tem na capa a cara de um negro, severa e pétrea, iluminada do alto com luz verde e o autor é Antônio Callado (LINS, 2005, p. 125).

No ônibus, estão Cecília e Abel. Ela está à sua esquerda, viajando com o livro de Antônio Callado.<sup>100</sup> Nesta cena, Abel, mais ainda vinculado alusivamente às demandas sociais opostas

---

<sup>100</sup> A referência transtextual a uma obra de ficção que compreende uma autocrítica histórico-social (CALLADO, 1984) vai ao encontro dos personagens. Para suscitar um entendimento sobre a “intertextualidade” (GENETTE,

à repressão autoritária e capitalista sugerida pelo Tesoureiro, vê Cerecília como objeto de desejo à esquerda política, desejo no qual se inclui a representação de um grupo psicossocialmente violentado. Nesse sentido, Abel se atrai por Cerecília mediante uma representação social que protagoniza um segmento socialmente vulnerável. Dessa forma, Abel, mediante sua relação com Cara de Calo, sua relação de leitor e escritor, e seu desejo por Cerecília, figura um combate contra o autoritarismo e a exploração que perfazem a situação histórica em que os personagens se encontram.

A sensibilização de Abel para com pessoas de grupos psicossocialmente vulnerabilizados não se dá, apenas, no trabalho e com Cerecília. Nesse sentido, pode-se notar como o núcleo familiar de Abel é constituído por membros que, também, estão, psicossocialmente, vulneráveis. Com efeito, em determinada cena, podemos ler um jantar em família no qual, ante a tentativa de se estabelecer um “eros” familiar, vomita-se um “tânatos” social disruptivo:<sup>101</sup> Lucíola pergunta a Mauro por que motivo este não levou a esposa para lavar os pratos; Cesarino, com dentes podres e rosto ceroso, pergunta a Damião o que o patrão deste, dono do taxi em que Damião trabalha, diria ao saber que este parou o serviço para jantar com uma mãe que nem era a dele; a matriarca repreende Cesarino; Dagoberto, destinado a morrer tuberculoso, repreende Cesarino, dizendo que Deolinda Ferro-Velho deu a este dinheiro para que comprasse a ela uma passagem na rodoviária, mas Cesarino nunca mais apareceu; Cesarino chama Deolinda Ferro-Velho de vaca; Mauro dirige-se a Lucíola, dizendo a ela que ele não se conforma com o fato de o primeiro marido de Lucíola, um falso fabricante de moedas falsas, ter fugido com outra mulher, deixado a roupa na beira do rio para fingir que morreu afogado e, depois, baixado numa sessão espírita; Isabel reflete o obtuso rosto do marido, que é vinte anos mais velho do que ela, é aposentado, contrabandista amador, ex-foguista de navio mercante e se serve empurrando como os dedos a comida para o garfo.

A cena continua: o tesoureiro tenta se enaltecer, dizendo que está trabalhando com dinheiro e que os patrões têm toda confiança nele, sendo que ele cobra mais de cinquenta prestações por dia e que honestidade vale uma fortuna nos dias de então, nos quais o governo estimula o roubo; a mãe tenta introduzir um assunto alhures desses ataques psicológicos, indagando sobre o suicídio de Marilyn Monroe; Cesarino diz que esta era uma vaca, como todas

---

1982), nesta perspectiva, na sugestão de uma afinidade entre a crítica que Cerecília performa e a crítica histórico-social do literato, ver: SOARES, 2007, p. 104.

<sup>101</sup> Escrevemos “eros” no sentido dos instintos que tendem a unir e “tânatos” no sentido daqueles que tendem a destruir, sendo que ambos operam nos fenômenos da vida dialeticamente. Nesse sentido, ver: FREUD, 1996m, p. 202-203.

as mulheres; o tesoureiro reforça que os patrões confiam nele como um filho; o narrador, Abel, indaga se os filhos confiam nele, sendo que de todos, carnis ou não, apenas Abel escuta o que o tesoureiro diz; Cesarino pergunta a Damião qual o próximo grande papel que este teria no teatro, se seria entregar uma carta ou trazer um copo d'água; Damião responde, dizendo que era melhor levar um copo d'água para uma condessa no palco do que fazer mandado para catraias, como Cesarino; Cesarino diz que estas são amigas; Abel lembra-se, consigo mesmo, dos irmãos mortos, Eurílio e Estêvão, de Leonor, que, após três noivados desfeitos, foi parar num convento na Bahia, de Cenira, que, casada antes dos dezoito anos com um dentista sem clientes, foi morar num subúrbio do Rio de Janeiro, comendo o pão amassado pelo diabo, de Augusto, que já estava no oco do mundo há oito anos, de Janira, que, foragida da polícia, ganhou a zona um mês depois de casada, tendo matado os próprios filhos.

A cena se encaminha para o seu desfecho: Mauro dirige-se a Abel, “nosso letrado”, perguntando se este não tinha mais ido à Europa ver as francesas e se continuava inédito; Cesarino pergunta a Abel por que este não escrevia uma novela para o rádio, sendo que isso parecia dar dinheiro; o Tesoureiro diz que seu chefe quis falar com ele no dia anterior; Isabel pergunta a Mauro se a mulher deste já sabia ler, sendo que, afirma Isabel, corria que Mauro fazia cartas anônimas para ele mesmo, dizendo que a esposa dele lhe punha chifres, o que era um pretexto para largá-la; o Tesoureiro reforça que seus patrões confiam nele, de modo a nem contarem o dinheiro; o marido de Lucíola indaga quanto o Tesoureiro estava ganhando; a mãe, pensando que o Tesoureiro havia arranjando um emprego de fiscal, pergunta a ele se continuava aposentado, ao que ele responde afirmativamente; Damião avisa que vai à cozinha pegar a sobremesa e que precisa trabalhar; Cesarino pergunta a que horas Damião lambia os ovos do patrão; Damião responde que o fazia, na mesma hora em que Cesarino lambia o rabo da marafonas; Cesarino responde que Damião seria feliz se, ao se casar, tivesse uma mulher com um rabo tão limpo quanto aqueles; a mãe repreende os filhos por eles não se lembrarem dos mortos ou ausentes; Damião fala que tais se danem; Isabel pergunta a Damião o porquê de ele dizer isso; Damião responde que é porque “sim”, repetindo que tais se danem; e o Tesoureiro, dando continuidade ao seu solilóquio e à sua subalternidade, diz que a firma para a qual estava trabalhando iria crescer muito (LINS, 2005, p. 135-139).

Fazemos essa retomada extensa da cena do jantar, pois ela revela uma relação profundamente crítica do escritor com a palavra. Nesta cena, os irmãos estão festejando o aniversário da Gorda, a mãe deles, hábito este, afirma Abel, persistente e inútil (LINS, 2005, p. 136), sendo que, pondera Abel, estão “[...] participando desta aparência de festa e exibindo uma

alegria que é apenas a versão maligna da outra” (LINS, 2005, p. 137). Assim, as “palavras pouco amigas” (LINS, 2005, p. 137), como diz Abel, revelam que circula um afeto disruptivo que expõe um nível de agressividade deveras intenso entre os presentes, associado, quiçá, tal afeto ao seu oposto, que os mantém sob o afeto da mãe. É interessante, porém, o silêncio de Abel, pois esta atitude é uma tomada de postura no sentido de que, ao não trocar turnos com os demais, não se afigurar participante da troca de ataques psicológicos, assim, tal silêncio é uma recusa a participar dessa agressividade, sendo que a autorreflexão soliloqueada de Abel é tão crítica quanto a reflexão enunciada da sua mãe, uma vez que ambos dirigem a atenção para os mortos e ausentes, esquecidos pelos demais, isto é, para o ponto cego da vulnerabilidade narrada. Dessa forma, tal postura de silêncio não aliena Abel de uma sutil crítica ao contexto de agressividade do seu núcleo familiar e reforça a condição de vulnerabilidade deste.

Nessa seara, é interessante, ainda, observar como, de certa maneira, há uma forma nas falas trocadas na cena do jantar, a qual revela certa coisificação a que os participantes estão sujeitos e à qual o escritor não se submete. Nesse sentido, todos os enunciados realizados no jantar são, socialmente, marcados por figurações sobre os participantes, que são representados mediante relações de subalternidade em assimetrias de poder em contextos de carência socioeconômica. Trata-se, aí, da forma do caráter fetichista da mercadoria figurada nos personagens como uma coisificação da vulnerabilidade: se tal caráter revela a dessubstancialização social do produto do trabalho, dado o valor de troca negar o valor de uso e, com isso, negar a forma social dos trabalhadores entre si, que são responsáveis autorais pelos produtos que, contudo, advém mercadorias, as falas de todos os personagens na cena do jantar sócio, psíquico e disforicamente eufórico revelam a dessubstancialização social da pobreza, dado que veiculam uma indiferença e uma agressividade mútuas e, com isso, reforçam a vulnerabilidade psicossocial em que vivem, produto este, todavia, não dos indivíduos mesmos, mas de uma sociedade capitalista e autoritária em que nascem e que os exclui, o que é negado pela personalização da agressividade. Dessa forma, a postura de Abel ao silenciar-se é, deveras, crítica, uma vez que não participar, como falante, de um contexto de falas no qual as agressões são coisificadamente personalizadas significa recusar esse uso da palavra, isto é, rechaçar a internalização da “ideologia do desenvolvimento” (CARDOSO, 1978), que justifica a vulnerabilidade social, excluindo as pessoas e coisificando-as, de modo que se pode falar que o escritor rechaça um uso fetichizador da palavra.

O “eros” de Abel, em particular, mostra-se na ligação profunda que ele sente com seus irmãos, não pelo fato de quase todos congregarem uma agressividade mútua, uns com os outros,

à flor da pele, mas porque todos eles aparentam, a Abel, ser movidos pelo impulso obscuro que, também, move-o nos desacertos que comete, como se houvesse uma relação causal entre os desacertos e tal impulso:

Esses irmãos. Também os outros, os que andam pelo mundo ou morrem desastrosamente, a irmã que pare os filhos e enterra-os no quintal, são meus irmãos apenas de sangue? Não nos liga, em nossos desacertos, um projeto comum? Marca-os, talvez, o mesmo impulso obscuro que me move. Com outras formas, porém (LINS, 2005, p. 138-139).

Apesar da intuição psicológica, no sentido de que as ações sociais que todos eles empreendem são enganos e estão vinculadas a uma espécie de demanda desconhecida que, porém, é responsável pelos caminhos que percorrem, demanda tal que tem objetos multiformes e, portanto, diferentes em cada caso, não se pode perder de vista que a família de Abel é, socialmente, vulnerável, como representado, em especial, na cena do jantar. Se Abel é escritor, sugere-se que sua demanda, que tem, por objeto, a escrita na história, tal como Roos o desvelou, foi contextualizada num histórico de vulnerabilidade, o qual é compartilhado por todos os seus irmãos, que têm, para a demanda desconhecida que sentem, objetos diferentes, sendo que todos eles possuem a mesma fonte de obscuridade, então, o desacerto é tanto uma figura de descompasso entre sujeito e objeto, no sentido de haver um descompasso entre a demanda e o objeto desta, que permanece obscuro e move o sujeito, sem que este contenha o impulso, sem que se preveja para onde este vai levá-lo, sem que o sujeito, necessariamente, saiba qual é a instância particular do objeto do impulso, quanto uma figura de risco social, no sentido de o sujeito se enganar no objetivo da ação social que ele empreende numa socialização historicizada em relações de vulnerabilidade psicossocial. Dessa forma, o escritor, também, é, psicossocialmente, vulnerável e não é um estranho em relação à situação social de exclusão que caracteriza a família de que é membro.

Essa sensibilização à situação de vulnerabilidade é crucial e pode ser tomada como paradigmática para a relação entre Abel e sua mãe, a qual é, a propósito, “fértil”, não no sentido dos filhos e das filhas que engendrou, mas no sentido de engendrar ideias críticas sobre a própria condição de vulnerabilidade. Assim, Abel diz que o riso da Gorda lhe dá

[...] a impressão de esconder a insensatez e a obstinação em não ver o lado feroz da vida. Contudo, negarei que a amo? Ocorre-me imaginar os indivíduos feridos de desejo e solidão que por volta de 1929 passam a Gorda, então na flor da idade, falsários, proxenetas, marinheiros bêbados, ladrões, malandros, gigolôs, contrabandistas, profissionais de falsos testemunhos, assassinos, olheiros da polícia. Interrogo estas sombras impossíveis, criadas no meu silêncio, buscando em vão antecedentes precisos. Nada vejo nas sombras e ninguém me responde senão ela, a Gorda. Ela é o meu passado. Mais é preciso para que eu a ame? Ainda: talvez o seu riso não disfarce exatamente a loucura e a sua decisão de ignorar o que a destrói. Pode ser uma expressão de cólera e de medo ante a essência ininteligível do mundo; e de alegria ante as suas aparências. Pode ser. Então, assemelha-se nisto ao meu silêncio (LINS, 2005, p. 148).

Neste trecho, embora, inicialmente, Abel tenha a impressão de que sua mãe fosse como que regida por certo princípio de defesa exagerado, já que, para ele, ela se obstinaria para não ver o lado violento da vida e estaria, em aparência, constantemente alegre, pode-se dizer, com a reflexão do escritor, que sua mãe, na verdade, sugere uma compreensão pática do mundo anterior a tal obstinação, qual seja, um afeto de cólera e um afeto de medo em relação à essência do mundo, a qual não é passível de entendimento, e um afeto de prazer para os fenômenos do mundo, os quais aparecem e podem ser entendíveis, sendo tanto a essência quanto a aparência do mundo constitutivas da sociedade. Nesse sentido, a essência do mundo parece operar uma experiência traumática para a mãe de Abel, pois tal essência afeta os sentimentos e as reações da Gorda de maneira a bloquear, nela, reações suprimidas em sua alegria relativamente ostensiva. Embora haja sentimentos fortes assim gerados, a essência é ininteligível, e essa ininteligibilidade continua, porém, a afetá-la. A aparência do mundo, por sua vez, é reativa, pois ela reage à dor ensejada pela essência ininteligível mediante o afeto de alegria que se incorpora nas ações da Gorda, o vivido que se torna objeto de amor do escritor. Dessa forma, Abel internaliza uma imagem de si mesmo como filho do afeto socialmente reprimido de demanda por justiça social que fundamenta a história de vida da sua mãe, cuja alegria é signo da violência sobre uma vida socializada, em boa parte, dentro de condições de vulnerabilidade abissais.

A “fertilidade” da Gorda, traduzida nessa profunda crítica social que sua relação com o mundo revela, intensifica-se, pois seu vivido, objeto de amor de Abel, transfere-se para Cerecília, na atração que ele sente por esta. Assim,

No vão exíguo do desvio, surpreendo (um clarão) a natureza recôndita de Cecília, sua identidade verdadeira. Um clarão. Deslumbrado e ao mesmo tempo com o dom irrestrito de ver, como alguém que sob um raio, em plena treva, desvendasse os mil rostos de uma multidão e também a sua história, vejo a espessura da carne de Cecília, povoada de seres tão reais quanto nós. Na substância da sua carne mortal, conduz Cecília o íntegro e absoluto ser de cada figura que atravessa a praça, e não só dos homens e mulheres que agora povoam a praça e os arredores, mas também dos que ontem a povoaram, dos que em maio ou junho a povoaram, dos que no ano findo a povoaram, dos que hão de a povoar ainda amanhã, destes e dos que em outras partes existem ou existiram, sim, nenhum está ausente em definitivo do corpo de Cecília. Cecília, deste modo, é ela e os outros. Amado-a, o meu amor abrange numa espécie de múltipla e concreta individualidade o que em princípio é inapreensível e abstrato. Sua mão leve desliza entre as minhas. Frágil no corpo e no nome, Cecília dá-me as costas e deixa-me só (LINS, 2005, p. 149-150).

Pode-se ver, aí, que Cecília é, constitutivamente, certa forma de intersubjetividade social, porquanto ela transparece as relações intersubjetivas dos personagens a povoarem um escopo da sociedade, público e socialmente carente, diacrônica e sincronicamente, respeitando-se cada um em si mesmo e nas relações interpessoais que estabelecem, de modo que Cecília não é, meramente, idêntica a si, como se houvesse uma só pessoa ou um processo de subjetivação que denotasse, na univocidade de um corpo, uma subjetividade, pois Cecília é ela e, ao mesmo tempo, outros de um recorte de vulnerabilidade social amparados pela mediação que ela busca performar pela suprassunção da vulnerabilidade em que se encontram.

Nesse sentido, ela é uma identidade de contraditoriedades intersubjetivas histórico-sociais, porquanto ela, como unidade de si, implica o múltiplo como pluralidade de socializações, tanto na efetividade social dos que, realmente, viveram e vivem em vulnerabilidade, quanto na efetividade dos que, infelizmente, assim viverão; além disso, ela é dona de uma presença performativo-histórico-social, uma vez que tal pluralidade se faz no corpo presente de Cecília, cuja ausência subtrai, da realidade circundante, tal unidade que sua presença realiza sobre a pluralidade na identidade histórico-social da contraditoriedades intersubjetivas, de modo que Cecília é um paradigma de reconhecimento social dos marginalizados na sociedade ao longo da história.<sup>102</sup> Desse modo, Abel, a partir do reconhecimento de si como filho da vulnerabilidade, dado o corpo socialmente traumatizado da sua mãe, reconhece-se, também, no corpo social de Cecília, que é uma ontologia das demandas, dos movimentos e da visibilidade dos que vivem em situação de vulnerabilidade social.

---

<sup>102</sup> Nessa seara, ver a leitura da personagem Cecília à luz da filosofia de Honneth (2003). Ver: ARAÚJO, 2015.

Tal experiência de Abel fomenta uma reflexão sobre a mobilidade das estruturas sociais. Nesse sentido, ele apresenta dúvida pertinente sobre a ideia de que se esforçar por pesar todos os lados das questões, para, dessa forma, reduzir certo potencial de distorção implicaria um gênero de igualdade tendente à justiça. Assim, ele reflete:

Devo talvez invejar suas [do Tesoureiro] opiniões aladas, eu que insisto no hábito ou na deformação de pesar, sempre, todos os lados das questões, achando que só assim posso chegar a uma conclusão não muito distorcida. As condições de vida dos cassacos nos canaviais são desumanas? Logo me vem que os senhores de terra do Nordeste nunca poderiam pensar e atuar de maneira diferente. Começo a duvidar, porém, que estes meus cuidados tenham alguma coisa a ver com equidade ou que tal gênero de equidade, hoje, seja o mais leal e o mais útil à justiça (LINS, 2005, p. 162).

Com efeito, o hábito de pesar todos os lados das questões pode ser um meio de deformá-las, na medida em que, como o sugere a (auto)crítica de Abel, o mero posicionamento de dois lados de uma mesma questão social, no caso, o conflito entre os senhores de terra e os cossacos, leva a um impasse que é o fenômeno social como mera oposição de tais forças, à luz da falsa ideia de uma suposta petrificação tanto das condições dos oprimidos quanto das dos opressores; essa (auto)crítica de Abel alça uma sugestão profícua, qual seja, a de que tal distorção resulta numa figura de injustiça ou de indiferença social, posto que o conflito se petrifica, e, assim, as forças exploradoras permanecem. Dessa forma, a (auto)crítica de Abel indica que opiniões sem base telúrica afiguram-se uma falsificação da realidade que pretendem apresentar e uma injustiça, pois não suprassumem o conflito pelas demandas sociais em questão, o que representa uma crítica ao modo de pensar autoritário e capitalista, que o Tesoureiro, a despeito de ser explorado, carrega – Abel apresenta um pleito por uma prática social que derrua o *status quo* da opressão social, tal como lhe ensina Cêrcília, por meio de uma superação das tensões polarizadas nesta, do ponto de vista dos oprimidos.<sup>103</sup>

Tal (auto)reflexão de Abel mostra-se, também, em especial profundidade, quando se destaca que ele carrega consigo gestos violentos, sendo, neste caso, porém, capaz de sufocar carências de sujeitos historicamente injustiçados e de agredi-los, dentro de uma situação de assimetria social. Nesse sentido, Abel narra:

---

<sup>103</sup> A filosofia econômico-social de Marx e Engels é paradigmática, também nesse sentido, para a história do pensamento. Ver: MARX, 2010 e MARX & ENGELS, 2007.

Outra vez na balaustrada. Por uma espécie de instinto, ela conhece todos os meus pontos vulneráveis e são muitos. Quando se atira no corredor, de joelhos, barrando-me a passagem e rogando que eu não a abandone, sabe o que visa. Sabe que o seu gesto, para alguns indivíduos, não tem qualquer importância, podendo até comover. No meu caso, está certa de que não vai alterar ou sequer adiar a decisão tomada. Sobre isto não tenho a menor dúvida (sei quanto ela me conhece) e ainda assim cedo à trapaça [...]. Cedo à trapaça e dou o lance que no fundo ela provoca, deseja, aguarda: esmurro-a na cara, eu a quem repugnam gestos dessa espécie e nunca, antes ou depois, bato em alguém (LINS, 2005, p. 162-163).

Por um lado, trata-se de uma cena de um episódio no qual Abel comete um gesto de violência contra sua mulher, o qual se inscreve no nível molar de uma sociedade patriarcal, isto é, nas normas sociais que regulam a convivência (ALMEIDA e SAFFIOTI, 1995, p. 30). Com efeito, Abel mostra-se como um reprodutor do patriarcado, infligindo maus tratos em sua esposa, física e psicologicamente, contando com a anuência do silêncio machista dos outros que presenciam a cena. Nesse sentido, mostra Abel como sua então performance masculina reproduz traços da agressividade social institucionalizada, a qual, percute, também, na família do escritor (como se pode ler na cena do jantar).

A propósito, pode-se configurar uma inversão da relação entre Abel e sua esposa em comparação à relação entre ele e Roos, pois Abel erigiu Roos, ostensivamente, como objeto de desejo a despeito de ela se situar, amiúde, não menos ostensivamente, numa posição de contra-desejo para esse investimento, e a esposa de Abel colocou-o, também, na posição de objeto de desejo, a despeito de ele se situar numa posição de contra-desejo para esse investimento. Dessa forma, afigura-se-nos que a irritação de Abel contra sua esposa represente, também, um deslocamento da raiva que ele sentiu ante Roos, de modo que a violência contra aquela é sinal do ódio (não) ejaculado, mas que pode ser, com Ceçília, canalizado como repulsa à situação de vulnerabilidade social.

A cena de violência contra a mulher apresenta certa reflexão autocrítica da masculinidade ainda petrificada de Abel, porquanto ele ratifica, ante a nova aparição da sua companheira, que ele, definitivamente, não a quer mais, mostrando para si mesmo que uma das facetas das vulnerabilidades que ele mesmo carrega é sua própria agressividade patriarcal, o que, contudo, parecia já ser evidência para sua esposa, pois, dada a compreensão de Abel sobre o sentido da ação social da sua esposa ao retornar ao ambiente de trabalho dele, não para fazê-lo mudar de ideia ou causar uma comoção geral, mas para fazê-lo cometer a violência física, mostra-se que a esposa de Abel era conhecedora tanto de que ele era capaz de tal agressividade

quanto de que, na ocorrência desta, ele sentir-se-ia culpado. Dessa forma, sabe-se que tal violência repugnava Abel.

Se, por um lado, a violência de Abel contra sua esposa apresenta signos sociais do contexto da vulnerabilidade de que ele é filho, tal performance agressiva, paticamente, fragiliza-o, e há, nesta, signos afetivos não elaborados da sua frustração com Roos, por outro, representa-se a fragilidade psicossocial de Abel no escopo de certa cultura autoritária de violência na qual ele é identificado como homem. Nesse contexto, vê-se numa situação em que é alvo irrecusado do desejo de uma mulher que, para ele, suscita, contudo, um contra-desejo. Com efeito, Abel apresenta-se como um homem, ainda, não performado mediante elementos psicológicos consistentemente antiautoritários, violentando uma representante de certa minoria social e política, apesar da consciência ou da autorreprovação que ele tem contra a agressão que comete, e sabe poder cometer, o que implica certa aceção de injustiça, no sentido de esta ser pensada como o conflito entre opressor e oprimido no qual este não medeia a superação do prélio na perspectiva de quem oprime.

Podemos dizer, contudo, que é coerente Abel performar uma cena de violência contra a mulher, pois esta é alvo de uma compreensão (auto)crítica de Abel para uma nova performance e para novos questionamentos contra tal brutalidade. Com efeito, apesar de parecer que Abel tente, ainda, manter certa neutralidade ao questionar se as ocupações na zona canavieira, que tinham o objetivo de abalar e, quem sabe, eliminar de vez os esquemas que já duravam muito, seriam ou uma corrente forte, viva, onde ele se atiraria, sem hesitar, ou um açude arrombado (LINS, 2005, p. 164), esse questionamento alerta para uma possível contradição performativa no sentido da mudança, pois a tentativa de realizar um abalo nos esquemas aparentemente petrificados poderia estar eivada desses mesmos esquemas. Assim, Abel diz:

– A ausência de sentido que marca de um extremo ao outro o Brasil pode ser observada nas iniciativas do governo. Quando menos se espera, o homem que por obra do acaso está na Presidência da República tira um programa da cartola: marcha para o Oeste, acabar com as formigas, extrair petróleo, construir Brasília. Essas coisas, claro, têm a sua importância, não sou eu que vou negar. Mas não constituem, como posso dizer?, um fim significativo. Sobretudo, não se coordenam com nada. Não são consequência de nada e não conduzem a nada. O país, de norte a sul, vive à deriva. Nesse quadro, como poderiam os indivíduos ser diferentes do que são? (LINS, 2005, p. 164-165).

Apesar de esse paradigma ser errôneo e perigoso, porquanto, nessa perspectiva, a política, no âmbito da presidência da República, condicionaria e determinaria, absolutamente, as ações individuais, de modo que essas, meramente, imitariam padrões políticos, e, assim, a ação social estaria justificada, mantendo-se, porém, o *status quo*, tal paradigma faz Abel avançar numa questão: denunciar certa maneira de se fazer política como meio de se manterem as antinomias sociais dos conflitos imanentes no tecido social do país, isto é, denunciar a “ideologia do desenvolvimento” (CARDOSO, 1978). O questionamento de Abel avança para uma reflexão que aprofunda esta denúncia, sugerindo que há um fator causal político-administrativo para os conflitos sociais e que tal fator não tem significado social, porque não apresenta correspondência com as demandas sociais que desejam superá-los. Dessa forma, Abel sugere que tal causalidade, o poder público, é responsável pelos conflitos sociais existentes e não mediados pelos vetores de superação da opressão social os quais se situam na imanência das demandas dos injustiçados.

Essa sensibilidade social que se fortalece em Abel está aguçada no campo intersubjetivo. Com efeito, em T11, fragmento em que se narra, dentre outras coisas, a morte do Tesoureiro, Abel, antes e depois de reconhecer o corpo do morto, mobiliza-se ante a irresponsabilidade do poder público. Inicialmente, Abel ouve comentários sobre um homem que foi atingido por um caminhão e que continua estendido sobre o calçamento, assim, Abel muda de direção para ver essa fatalidade:

Sigo a rua da Guia, em direção à praça do Arsenal da Marinha. Entro, porém, à esquerda, saio no cais e me aproximo do ajuntamento. Coberto de jornais, ao sol das duas horas, o morto, com a paciência dos mortos, aguarda que a polícia chegue. Quando morreu? Entre onze e meio-dia. Por que continua aí? Faltam viaturas da polícia. Sabe-se quem é? Afasto-me e dirijo-me à delegacia (LINS, 2005, p. 179).

Às 16 horas, Abel refaz o caminho pelo cais do Apolo, e o corpo do homem, que morreu há, mais ou menos, cinco horas, continua sobre o calçamento. Ele nota que o morto veste calças parecidas com as do Tesoureiro, o que gera uma intuição sobre a identidade do cadáver. Abel volta ao banco, chama a polícia, mas “Nenhum dos servidores que atende aos meus telefonemas se ocupa de cadáveres jogados na rua: todos mandam ligar para outro número” (LINS, 2005, p. 180). Seu irmão Damião aparece, desorientado, e, antes de se falarem, Abel sabe que o acidentado é o Tesoureiro.

Abel, ainda se mantendo na racionalidade objetiva e prática da situação, já que ele terá uma reação psíquica de repúdio à morte do Tesoureiro, após sua mãe ver o corpo do morto e dizer “– Tenham cuidado com ele. Já se machucou demais” (LINS, 2005, p. 182), indaga “[...] como pode ser possível que o Tesoureiro fique jogado na via pública, sem que a firma onde ele trabalha saiba do caso e tome providências. Damião responde-me lacônico: ‘Ele foi demitido. Faz três dias’. Cecília, por enquanto nada sabe” (LINS, 2005, p. 180). Damião, efetivamente, explica como era possível que o Tesoureiro ficasse jogado na via pública, sem nenhuma providência tomada pela firma em que o Tesoureiro trabalhava, bem como o que pode carrear um suicídio, pois sua fala configura o rebaixamento social das relações de trabalho nas formas de organização capitalista, na medida em que, para a firma, não seria lucrativo despender recursos sequer para buscar o corpo de um ex-funcionário morto que, apesar de funcionário exemplar, tinha sido demitido, e na medida em que a degradação desse trabalho a que se submetia o Tesoureiro era de tal forma vital para ele que a falta deste trabalho rebaixador tornou sua própria vida insignificante, de modo que não viver o rebaixamento da degradação das relações de trabalho parecia ser razão para morrer. A racionalidade de Abel, por sua vez, mostra-se, também, socialmente impactada, pois ele pressupõe a crítica pela falta de cumprimento das medidas necessárias para com o corpo do morto, questionando o papel da empresa nessa carência. Isso revela que Abel burila ou modifica o seu olhar social, de modo a identificar demandas de direito não cumpridas e mobilizar-se para exigir o cumprimento delas para o atendimento de pessoas em situação de vulnerabilidade social. Dessa forma, Abel sai, em certa prática social, de uma posição de passividade em relação à autoafirmação de demandas por justiça social de pessoas vulnerabilizadas e injustiçadas.

Há, nessa renovação do sentido da conduta de Abel como “ação social”,<sup>104</sup> um carreamento da demanda de identificação dele em relação à Cecília. Nesse sentido, quando ela aparece, Abel nota a ontologia histórico-social da personagem, em cujo corpo ele afirma estarem dez mil homens e o mundo, e em cujo rosto afirma haver “[...] um rosto novo, surpreso, ávido e feliz, sem o mínimo traço de maldade, sim, sem ódio, sim, tocado de audácia, de decisão, de força, um rosto de quem não tem medo de leões” (LINS, 2005, p. 183-184). A presença de Cecília é, também, pática, indicando um afeto de destemor social que está em sua

---

<sup>104</sup> Nesse sentido, vale lembrar o conceito sociológico de “ação social” como uma orientação que considera o comportamento dos outros, de modo que o indivíduo estabeleça um sentido, isto é, uma orientação própria mediante a ação alheia. Nesse sentido, ver: WEBER, 2000, p. 13-14.

ontologia. Muito importante para a reflexão social de Abel é o seguinte diálogo entre eles, no qual se dá um reconhecimento ontológico entre ambos:

‘Tenho a minha vida nas mãos, Abel. Recebe-a. Mas ouve: o amor, artefato de difícil manejo, é cheio de botões secretos e de facas que à mínima imperícia ou distração saltam voando e lanham a carne’. Engano-me, eu, se nessa companheira reconheço a minha substância? (LINS, 2005, p. 184).

O reconhecimento de Abel para com Cerculia é o de uma reciprocidade de investimentos de desejo entre objetos de desejo, mas não se trata de um investimento qualquer, porquanto tal reciprocidade implica o patos específico de Cerculia e sua ontologia erótica, sendo que o “eros” de Cerculia é o da ligação intersubjetiva de sujeitos socialmente vulneráveis para mediar esta vulnerabilidade por meio das superações que mostrem encaminhamentos efetivos das demandas sociais destes. Nesse sentido, Cerculia e Abel são objetos de desejo recíproco, “eros” social no sentido de realizar uma união em prol da superação da situação de vulnerabilidade dos marginalizados, sendo que ele se reconhece nela em relação à demanda de amor que ela apresenta a ele a qual açambarca os seres em condição de risco social e em relação à ontopatia da personagem, isto é, o sentimento de empoderamento dos seres marginalizados na sociedade. Dessa forma, o amor entre ambos é um afeto social que nega a violência psicossocial sobre as pessoas em condição de vulnerabilidade social, o que ressalta a presença crítico-onto-pático-social de Cerculia, modificando a ação social de Abel, orientada esta em relação ao valor social<sup>105</sup> desta negação.

Uma antítese entre as naturezas dos trabalhos de Abel e de Cerculia avulta tal reciprocidade. Nesse sentido, se Abel sugere, por um lado, que há um carreamento de uma demanda por identidade que implica esse reconhecimento, uma vez que se trata daquele reconhecimento substancial da subjetividade de Abel na de Cerculia mediado pelo sentimento de amor no sentido crítico-onto-pático-social que ela enuncia, Abel vê-se, por outro, como um “ser à margem” e, assim, diferente Cerculia. Com efeito, ele afirma que

Cerculia, portadora de corpos, romã de populações, não é – ao contrário de mim – um ser à margem. Suas horas de trabalho, e mesmo, não raro, as horas da

---

<sup>105</sup> Nesse sentido, trata-se de uma ação social determinada de modo racional referente a valores. Ver: WEBER, p. 15.

tarde, estão ligadas às atribuições dos que povoam os mangues e os bairros afastados – Água Fria, Chacon, Vasco da Gama (LINS, 2005, p. 196).

Abel exprime uma negação exterior da qual, porém, é possível derivar negações interiores da constituição identitária dos personagens que a superam. Nesse sentido, em relação ao trabalho de ambos, Cercília não é o que Abel é, ou seja, ela não é um ser à margem. Com efeito, o que não se é predicaria de ambos, isto é, a qualidade “ser marginal” é, aparentemente, negada para ele, mas afirmada para ela. Porém, se, por um lado, o “ser marginal” identifica assim uma diferença essente, o trabalho de Cercília, que incorpora as demandas de sofrimentos morais e sociais dos que vivem na periferia, tal “ser marginal” não é, porém, suprimido por Abel, uma vez que a aparente negação de tal predicado de essência é superado pelo reconhecimento que ambos entabulam subjetiva e socialmente no “eros” social. Nesse sentido, é importante a descrição:

Move-se, desde as primeiras horas da manhã, entre o Hospital Pedro II e instituições de previdência – dispensários, sindicatos, centros sociais –, às voltas com funcionários omissos e médicos quase sempre impassíveis, buscando solucionar problemas enredados. Ordenado exíguo e às vezes pago com atraso. As coisas de que fala, inserindo-a na vulgaridade da vida e revelando o seu modo de viver ativo e generoso, impedem – prendo as suas mãos inquietas –, desde este primeiro encontro prolongado, que eu a veja de um modo purgador, sem pó nos tornozelos. Intangível? “Nada esperam. O mais difícil de tudo é evitar que desistam.” (LINS, 2005, p. 196).

Abel, ao afirmar o caráter de marginalidade do ser social de Cercília, carrega para ele mesmo a crítica contra a precarização do trabalho da personagem, uma vez que as demandas dela em relação ao seu próprio labor incluem o trabalho precário e não pago que ela realiza, isto é, um trabalho fetichizado. Dessa forma, o trabalho de Cercília, imiscuído nas demandas ético-sociais dos moradores da periferia, e as condições precárias desse trabalho são carregados para as demandas de Abel como crítica ao trabalho fetichizado.

Esse acolhimento pático de Abel pela crítica-onto-pático-social de Cercília é político, num sentido especial. Nessa seara, ele afirma: “Cresce, neste passeio em que tarde e noites se concentram, meu amor por Cecília, a precisão de incorporá-la à minha vida (ou de incorporar, à sua vida, a minha), cresce, nossa intimidade e o mútuo conhecimento” (LINS, 2005, p. 196). Pode-se ler, aí, o sentimento de amor entendido, politicamente, como uma demanda de

incorporação mútua das vidas dos amantes, ligação erótica, dentro do reconhecimento das demandas sociais em que ambos têm suas subjetividades peculiarizadas socialmente. Dessa forma, aquela demanda enseja um conhecimento recíproco dos seres sociais, que são Abel e Ceécília, ou seja, uma dinâmica que reciproca as vidas dos amantes, fazendo uma se incorporar na outra, açambarcando os marginalizados que se perfilam nas vidas de ambos.

Para Abel, tal incorporação impacta seu trabalho como escritor. Nesse sentido, ele afirma, pressupondo um vínculo entre o ato de escrever e a politização do escritor:

Planejo escrever. Para quê? A certa altura do seu governo, tão prolongado, Vargas preocupa-se com as saúvas. Podia ter inventado, como programa, multiplicar os pássaros e os tamanduás. Escrever, para mim, virá talvez a adquirir, algum dia, um sentido mais preciso e elevado. No momento, representa um modo de não sucumbir, de não ir levando ao azar a minha vida. Uma decisão artificial, Cecília. Honesta, contudo. Invento, ao mesmo tempo que as formigas, pássaros imaginários e tamanduás com língua de fogo (LINS, 2005, p. 197).

Abel sugere uma ilação especialmente crítica, uma vez que compara sua decisão de escrever como um modo de não sucumbir vinculado a uma demanda lítero-política de que escrever se torne algo mais preciso e elevado do que o populismo e a ditadura. Com isso, a atividade da escrita é “a recusa da cruzeza e da brutalidade, da oficialidade do viver banal e sem sentido” (TORRES, 2014, p. 320). Nesse sentido, Abel sugere a tarefa do escritor como um ato de criar que se faz como crítica dialética da política, uma vez que tal ato, radical deveras, prefigura-se como possível negação e superação de figuras enraizadas do jogo político tradicional as quais asselam o autoritarismo e o Capital na socialização e, assim, vulnerabilizam a sociedade.

Nessa seara, a sáfara política de manutenção do *status quo* está posicionada ante uma literatura que a supere, o que já se performa na incorporação mútua das vidas dos seres sociais em Abel e Ceécília, ou seja, o escrever toma uma forma de demanda pela incorporação dos entes sociais marginalizados das demandas dos que povoam a periferia, e essas demandas tomam a forma de texto, interpenetração mútua da incorporação dos seres sociais que supera o fetichismo da marginalização que os coisifica. Com efeito, o ato de escrever é incumbido de um enleamento social que erige representações à margem da oficialidade política de maneira crítica, porquanto não reforçadora das raízes aparentemente pétreas do autoritarismo e do Capital, o que rebate algum ceticismo de Abel:

Nem, ao menos, sei dizer com segurança se a profissão que você exerce, fraterna e retificadora, é mesmo adequada à realidade que vivemos. Ela pode dar um sentido à sua vida. Mas, verdadeiramente, tem sentido hoje? Não sou capaz de responder, Cecília. Resta-me, então, por este modo recusando todas as estúpidas formas oficiais de viver, isto que suponho ficar em minha alçada – intentar maquinações com as palavras. Projeto desesperado e enleante (LINS, 2005, p. 197-198).

Pois tal ceticismo é superado pela onipotência sociológica das presenças dos sujeitos marginalizados no corpo de Cecília, as quais são carregadas para a demanda literária de Abel:

Sei apenas que os viajantes frente aos guichês ignóbeis da estação rodoviária e o velho esquálido que vigia a inútil borboleta enferrujada; os vendedores de peixe na praça do Mercado; as prostitutas nas sacadas da rua Bom Jesus, mostrando a língua ao ritmo das músicas que as vitrolas tocam alto nas salas; a população dos mocambos sob a negra ferragem deteriorada na ponte Velha e o cego no cais de Santa Rita, agitando alguns níqueis, tristemente, numa bacia de queijo, sem ninguém por perto, o tilintar das moedas tornando o cais mais desértico, todos podem existir na carne de Cecília – e o meu amor, abrangendo-os, liga-os a mim com laços cuja natureza me escapa (LINS, 2005, p. 200-201).

Dessa forma, se, por um lado, Abel apresenta dúvidas sobre a adequação da profissão de Cecília à realidade que vive bem como sobre se tal profissão tem ou não sentido neste comenos sócio-político, elas, por outro, são superadas pela convicção de que escrever e atuar na profissão de Cecília conferem sentido subjetivo de não assentimento às formas oficiais de viver insensíveis e injustas.

Essa intransigência à opressão aprofunda-se ainda mais, se, para Abel, Cecília é possibilidade carnal de existência dos marginalizados, oferecendo-lhe uma imagem de representação da contingência. Nesse sentido, Abel afirma que: “Tudo altera esse rosto, sensível como água dormente e onde a cada instante descubro aspectos novos. Engano-me se creio que todas as coisas móveis e imóveis nele se refletem, transtornadas?” (LINS, 2005, p. 215). Cecília é um lócus ubíquo de reapresentação, o qual implica uma condensação da ausência e da presença dos objetos que chegam aos sentidos de Abel no corpo de Cecília, de modo que mesmo o que não se vê torna-se imagem de Cecília: “– Sei que não é você. Esta certeza serve-me entretanto para conjurar apenas uma parte da visão imposta aos meus sentidos: a outra, a anterior (a face e o peito que não vejo), continua a existir como se pertencesse a você” (LINS, 2005, p. 215). Nesse sentido, Cecília não é uma ubiquidade que suprime traços da realidade,

mas avulta traços de complementariedade ao que falta à realidade: “Enquanto a mulher não se volta para o rio, quebrando o rosto presente em meu espírito com a realidade e a violência do seu próprio rosto, sigo à distância um ser híbrido: – Metade você e metade uma estranha” (LINS, 2005, p. 215-216), ou seja, afigura-se a uma imagem de intersubjetividade que não é redutível a meras projeções de Abel, nem é tal imagem mero espelho naturalista das coisas, pois Cerecília emerge das coisas, assim: “Infla-se o meu peito contra o vento como a vela do relevo, enfuna-o a rapidez – e, de repente, colhida no ar, na velocidade, ocupa-o sem nele caber, feita de vento de aceleração, a imagem de Cecília” (LINS, 2005, p. 218). Dessa forma, a ubiquidade de Cerecília não fetichiza os seres marginalizados que ela acolhe.

O amor de Abel por Cerecília envolve a predicação da representação desta a tudo, a qual, porém, não complementa, absolutamente, a inteireza do vazio do sentimento de falta de Abel, “- Seria isto, Cecília, o que me faltava? Um amor amplo como o que eu tenho por você e que em tudo imprime a sua marca?” (LINS, 2005, p. 216), tampouco leva Abel ao término da sua busca, “Ela, Cecília, pode quando muito ser uma parte do percurso que me conduzirá ao termo da procura” (LINS, 2005, p. 216). Com efeito, se Cerecília não elimina a demanda da busca de Abel, a personagem modifica, porém, criticamente, o percurso desta, pois, com Cerecília, Abel relaciona-se, incorporando uma demanda de representação pela modificação do injusto estado de coisas, pela superação da situação de vulnerabilidade dos que vivem à margem e são acolhidos por Cerecília, incluso Abel.

A força de Cerecília sobre o ato de escrever de Abel mostra-se, em especial, no fato de ela não ser redutível a uma mera imagem, sendo que Cerecília representa, de certa forma, um texto. Nesse sentido, ela é um texto que pode transitar na oposição subjetiva entre o ato de falar e o de calar. A presença de Cerecília é análoga à de um texto na mente do escritor: “Presentes, em mim, a imagem e o encanto de Cecília. Assim: texto que se sabe de cor, que se é capaz de abranger com a mente – um todo – e de repetir palavra por palavra” (LINS, 2005, p. 218). Mas este saber pode coadunar-se com o silêncio e a voz do texto, assim, Abel experiencia Cerecília como texto latente, “Enquanto, porém, olho as figuras (a janela do ônibus aberta e o vento seco do meio-dia batendo no meu rosto), Cecília, texto familiar, é uma aquisição adormecida – presente e discreta, calada” (LINS, 2005, p. 218) e como texto manifesto, “A presença de Cecília, egressa do fundo onde as coisas dormem, não é mais um texto sabido e não lembrado: acompanha-me, nítida” (LINS, 2005, p. 219). Mas parece haver algo que enseja a passagem do latente ao manifesto. Trata-se da passagem de uma mera posição de receber o imediato para uma atitude de suprassumi-lo. Assim,

O ônibus, na avenida Norte, ganha velocidade. Alterado o acordo existente entre mim e tudo que forma este momento (o ritmo da viagem, a constância do vento e a rotação do motor), levanto a cabeça. O vento, com força crescente, sopra sobre mim vindo dos manguezais e infla-me, infla-me. Eu cresço. Não só o vento: sou invadido pelo vento e pela rapidez. Infla-se o meu peito contra o vento como a vela do relevo, enfuna-o a rapidez – e de repente, colhida no ar, na velocidade, ocupa-o sem nele caber, feita de vento e de aceleração, a imagem de Cecília (LINS, 2005, p. 218).

Esta cena mostra que, enquanto Abel se limitava a olhar a janela do ônibus aberta e a receber o vento em seu rosto, Cecília está latentemente presente; mas, ao erguer a cabeça, Abel passa de uma posição meramente passiva, na qual sente o vento, para outra, ativa, na qual se deixar penetrar pelo vento, considerando, deste, sua origem social periférica, o manguezal, retrogradada a partir do sentido que o vento mostra. Dessa forma, Cecília apresenta-se numa relação especial com Abel, ou o texto social crítico com o escritor, pois esse texto pode ser latente para o escritor, o que ocorre por meio de uma postura passiva ante o imediato, mas o texto pode ser, também, manifesto, o que ocorre por meio de uma superação do imediato mediante a qual o escritor deixa-se enfundar pelo imediato e vai além da imediatez deste, visibilizando a origem social do aparente imediato, de acordo com a imanência das contiguidades deste à margem social, figura de elevação lítero-filosófica da consciência do escritor reeducada, criticamente, por Cecília.

A consciência crítica ensejada por Cecília não é inocente, tampouco passível de se tornar imêmore. Nesse sentido, ela explica a Abel uma perspectiva de resignação para a autocrítica dele. Ele afirma que ela

[...] contesta a razão de ser de expressões minhas e faz-me ver quanta coragem há em atingir-se certa espécie de resignação. Devo aceitar o meu estado de banido do Éden. Não inauguramos, eu e ela, um mundo. Mundo algum. Nenhum. Não estamos separados ou isentos do mal. O mal, quinhão e herança, faz parte de nós. Ao contrário, porém, dos afortunados do Éden, estamos longe de ser protagonistas de alguma fábula de queda e expulsão: nascemos expulsos e caídos. Temos, com isto, a alternativa de aceitar a condição de degradados e realizar, em ações densas de generosidade e de cólera, a nostalgia do Jardim. Por outro lado, as onças hoje só lambem a própria pele. Mas o turbulento globo que habitamos é povoado de homens (LINS, 2005, p. 220).

Neste trecho, Abel implica haver Cecília chamado a atenção dele para certo assentimento, ou resignação, qual seja, aceitar a condição de degradados, uma vez que são banidos do Éden, sem

terem sido expulsos de lá: como os descendentes daqueles que foram expulsos, Abel e Cerculia, assim todos os seres humanos, herdaram o mal, que se faz presentemente inexorável, ao contrário dos afortunados do Éden, que não nasceram caídos ou expulsos e, assim, não são herdeiros do mal, de modo que a inexorabilidade do mau, para estes, não estaria na origem, mas seria fruto das suas próprias escolhas; Abel e Cerculia, podem ter, contudo, em especial, um vínculo afetivo que se faz como oposição ao mau. Desse modo, a “nostalgia do Jardim” faz-se crítica social intersubjetivada e levada a uma práxis de escala planetária, contra o mal social visibilizado nos seres humanos marginalizados na, e pela, sociedade em que vivem.<sup>106</sup>

Essa perspectiva não parece salvaguardar uma renovação da “ilusão de trás-mundos” cujas marteladas críticas nietzschianas são, em parte, acolhidas pela ontologia fenomenológica sartriana (SARTRE, 2014), pois o ensinamento de Cerculia sugere que, em sendo, necessariamente, contíguos ao mal, ela e Abel não são, porém, necessariamente, reprodutores da maldade social, uma vez que a aceitação da condição metafísico-cristã de degradados a qual os faz conviver na maldade associa-se a ações e deliberações no contexto da maldade social em que vivem, sendo que, em não assentindo com esta, Abel e Cerculia tornam-se vetores de negação pela superação das mazelas sociais que vivenciam e presenciam. Nesse sentido, a aceitação da existência indelével do mal implica um imperativo ético-p(r)ático de que a resignação da qual Cerculia trata vem a ser uma decisão por uma reação antitética pela superação intersubjetiva da aparente inexorabilidade do mau contextual da estrutura de poder da sociedade brasileira. Dessa forma, as demandas sociais dos vulnerabilizados e a literatura tornam-se expressão da superação da condição de pobreza que estrutura(va) o Brasil.

Uma instância fundamental dessa reação se dá, precisamente, no evento em que ambos são agredidos na praia. Cerculia, estudiosa da realidade nordestina, afirma para Abel que ela é feliz e que, apesar do forte medo da morte que ela tem, a companhia de Abel é um fator para esboroar esse sentimento (LINS, 2005, p. 235). É nessa intersubjetividade, na qual Cerculia se sente acolhida pelo oposto do seu medo da morte, que ela deixa inobservada a possibilidade de escapar da aproximação de agentes da repressão personificados nos irmãos dela, contra a sugestão de Abel, “Talvez ainda possamos escapar. Cerculia, recusando a sugestão, segura meu braço, faz com que me volte e beija-me. Vejo um vulto de homem por cima do seu ombro, um vulto impreciso” (LINS, 2005, p. 238), sendo que Cerculia parece certa, porém, de que, se os

---

<sup>106</sup> A nostalgia do Paraíso parece indicar o lócus, ou itinerário, infernal em que se situam Cerculia e Abel. Nesse sentido, ver: REZENDE, 2017.

homens que se aproximam fossem seus irmãos, estes não fariam mal a ela nem a Abel (LINS, 2005, p. 238).

Apesar de o amor de Abel parecer ao personagem tal como, para ele, afiguram-se o corpo de Cerculía e o dele mesmo, algo privado de força para se valer contra a agressão (LINS, 2005, p. 238), Abel e Cerculía mostram uma força ativa, reagindo às pancadas que são desferidas sobre eles, sendo que ela, em especial, consegue defender-se, parcialmente, dos espancadores, mostrando destreza para se furtar aos golpes e obstinação para se valer contra os agressores (LINS, 2005, p. 239). Abel e Cerculía tombam sobre o chão, os ofensores se afastam, mas a agressão contra o casal mostra-se pusilânime, pois Cerculía, que, defensora ativa de causas populares, ao sofrer as arbitrariedades dos irmãos, metaforiza o sofrimento social exercido pelo regime ditatorial (ARAÚJO, 2015, p. 202), é concitada por Abel para entrar no mar e, ao fazê-lo, apesar de, inicialmente, subtrair-se à visão de Abel, deixa-se, logo depois, ser vista por ele, que lhe pede que se volte para ele, ao que ela consente:

Vejo-a, então, como a vejo em sonho, mas sem leões rodeando-a e sem fogos. Aproxima-se, devagar e resoluta na sua lentidão. A linha clara dos seus dentes e os olhos (quase posso ouvir, neles, o zumbir da febre) cravados em mim. Com a mão esquerda, sopeso a forma do peito, acompanho a cintura em direção ao flanco, sinto na palma a lâ, o púbis, anelado. Entre os pêlos: seu pênis vibrante. Retiro a mão, rápido, a mão picada pela débil víbora invisível. Cerculía toma-a e encosta a cabeça no meu ombro. Conduzido por seus dedos (estremecem, incertos), tateio as doces paredes úmidas, dentre as quais emerge – vivo – o pênis. Real e insólito. Simultaneamente, nossos joelhos esmorecem. Tombamos abraçados, unidas as frentes. Advindas do corpo de Cerculía, quinze ou vinte crianças nos rodeiam, andrajosas, sujas, os pés descalços. Com os olhos encovados, contemplam-nos. Um círculo imóvel (LINS, 2005, p. 240).

A anuência de Cerculía é uma reação antitética à agressão, superando esta violência, pois, apesar da repressão que os espanca na praia, Cerculía e Abel suprassumem o velamento do corpo de Cerculía o qual os ofensores desejaram reprimir. Nesse sentido, o beijo de Cerculía, segundos antes da chegada dos agressores, é um gesto de autoafirmação, pois revela a negação antecipada da anuência à repressão por vir sobre a sexualidade da personagem e sobre os seres que o corpo dela abriga. Dessa forma, embora intrusa, a repressão sobre as demandas sociais vulneráveis não destrói o acolhimento destas pelo escritor, na medida em que elas sejam incorporadas por ele, o qual, assim, não internaliza a repressão que lhe sobrevém.

Cercília e Abel gozam (a partir) desta ação de repressão, superando-a na intersubjetividade de ambos, e não fetichizam a “nostalgia do Jardim”, ou o desejo deles de se oporem ao autoritarismo. Nesse sentido, ela e Abel estão moídos (LINS, 2005, p. 245). Hermelinda e Hermenilda, com seu(s) olhar(es) pungente(s) que não denega(m) o que vê(em), destacam o não-reprimido ululante de Cercília: “Tão flagelada a sua pobre carne? De agressão ou de desejo? Trespasamo-nos solícitas” (LINS, 2005, p. 245). Cercília está flagelada, mas tanto de agressão quanto de desejo, sendo que estes configuram, respectivamente, a violência sobre os seres marginais da sociedade acolhidos por Cercília, ela inclusa, e o desejo desta de conferir direito de existência a eles, combatendo a marginalização em que vivem. Com efeito, Abel escolhe acolher as demandas ontológico-sociais de Cercília, uma vez que “O ar com que contempla – Abel – Cecília por entre as pálpebras inchadas revela uma alegria estranha. Sua expressão é a do homem ao abrigo das escolhas. Ele abarca os contrários em uma das raras encarnações terrenas” (LINS, 2005, p. 246).

Nesse acolhimento, Abel vê, em Cercília, as margens ontológicas com as quais ele mesmo passou a se identificar como já vivas nele mesmo, inclusa uma antítese profunda à “doxa”<sup>107</sup> patriarcal violenta que ele tão robustamente mostrou ante sua esposa. Com efeito, Abel narra

Encaminho-me para a cisterna. A coberta de zinco, mesmo protegida sob a copa de três ou quatro árvores, estala ao sol violento. A água e o chão cimentado, úmido, atenuam o calor. Neste mesmo lugar – onde a Cidade mais tarde surgiria incitando-me à procura – várias vezes se cumpre, em mim, um rito arcaico. Raspo as coxas (tenho doze ou treze anos?) e escondo entre elas o pênis ainda infantil. Claramente, delinea-se o Mapa. Imagino ser, ao mesmo tempo, macho e fêmea. O Recife, meu país, a Terra inteira, mapa deformado e arbitrário. Passo a mão esquerda, de menino na pele raspada e no púbis castanho com a direita, feminina, aperto o imaturo sexo invisível, dobrado para trás, oculto entre as coxas. Surge assim o mundo – no mundo, eu – e com isto retorna a velha ordem imponderável que, equivocando-me, creio aplacada: “Vai, homem, busca a Cidade”. O corpo que então me exalta e que me reconhece o gozo (ainda ácido) da carne é meu e não. Buscar a Cidade? Onde e de que modo? Não terminou a caçada? Casal. Procura, Abel, a Cidade aqui surgida e dissolvida. A umidade do solo penetra-me no corpo e a coberta de zinco distende-se sob o calor. Cruza o silêncio um som de bandolim e de vozes juvenis (LINS, 2005, p. 248-249).

---

<sup>107</sup> Ver a discussão sobre “ideologia” e “doxa”: BOURDIEU & EAGLETON, 1996, p. 265-277. Trata-se de consequências da prática levada a cabo pelo sujeito as quais este não conhece, tampouco elabora.

Abel mostra, aí, ter uma experiência nodal. Esta é uma reconstituição da subjetividade de Abel em coordenadas tais que a procura pela Cidade é, circunstancialmente, paralela a um corte metafórico do pênis, sendo que ocultar esse órgão significa retirá-lo do campo de percepção de si e do outro; este é um movimento curiosamente oposto ao do pânico da castração no contexto do fetiche, na medida em que, neste, o sujeito sente o pânico por intuir, sentir ou pensar que seu pênis será castrado, o que resulta numa recusa ontológica da percepção da diferença sexual do outro, ao passo que, na experiência de Abel, este sente uma tranquilidade catártica para retirar o próprio órgão da percepção do outro e assimilar a diferença sexual deste, ou seja, Abel recusa a percepção do seu próprio órgão sexual, além disso, mimetiza, em seu corpo, o órgão sexual feminino, invertendo coordenadas típicas do fetiche. Dessa forma, Abel opera um movimento de suprassunção subjetiva do machismo, no sentido de uma negação de certo viés de masculinidade falocentrada por meio de uma inversão do fetichismo sexual, bem como uma recusa do fetichismo no âmbito do autoritarismo, que pretende fechar os olhos da sociedade para a possibilidade dos desejos de emancipação que esta mesma produz, os quais, a propósito, são mediados pela pedagogia política de Cærcília.

Abel, assim, entabula uma subjetivação como assimilação da diferença sexual, em vez da experiência de negação dessa diferença, num horizonte de afirmação política, o que configura a busca de Abel pela Cidade como uma busca por uma intersubjetividade de superação do ocultamento ou da colonização do outro que tem seus desejos por diferenças sociais negado, intersubjetividade tal em prol de uma consolidação de um “eros” social pelo acolhimento dessas diferenças. Nessa seara, a ambiguidade de Cærcília, seu sexo duplo e dubio (LINS, 2005, p. 246), abrange, também, Abel, pois ele afirma, em si mesmo, essa duplicidade e essa dubiedade, a diferença e a virtude desta, o acolhimento radical como reconhecimento enquanto incorporação em si da ontologia do outro. Dessa forma, enaltece-se o papel do escritor, homem de letras, filósofo, na medida em que este acolhe, em si mesmo, as diferenças constitutivas do campo/corpo social vulnerabilizado bem como as identidades distintas deste.

Essa intersubjetividade entre Cærcília e Abel não se resume a uma satisfação erógena, pois, em não se desconsiderando o corpo de Cærcília como uma ontologia de seres sociais, incluso ela mesma, em sua androginia, o amor entre ambos é social. Nesse sentido, Abel narra que

Este amor, embebido da ânsia, nunca vencida de resgatar meus atos e escolhas infelizes, é magnificado com a circunstância de que no corpo de Cecília (Cecília: corpo e corpos, homens e mulheres, suas fábulas) eu ame de modo uno, não perturbado pela interferência purificadora – distanciadora, portanto, do espírito –, seres numerosos e concretos. Fora do seu corpo, um amor como este é inviável ou realizável apenas como operação mental. Então, será amor? Sua androginia acrescenta ainda, às nossas relações, novos e provocadores significados. Não os vejo claramente e devo guardar-me de decifrações, o que significaria decifrar Cecília (LINS, 2005, p. 251).

Cecília cheira a lavradores (LINS, 2005, p. 250). A relação de Abel com Cecília não é obliteradora dos que se encontram oprimidos na sociedade, mas, fundamentalmente, uma relação do escritor-filósofo Abel com a mediação sócio-dialética que Cecília performa, pois o corpo desta enforma um campo não fetichizado de imanência social que evidencia vozes plurais reprimidas de homens e mulheres populares, injustiçados, vulnerabilizados, retirando-as da invisibilidade e do silêncio, em prol da superação da repressão social. Apesar de Abel não ver os novos e provocadores significados acrescentados pela androginia de Cecília às relações entre eles, o amor entre os dois não sublima as questões sociais que o ser de Cecília implica e performa, tampouco os seres sociais que se encontram ao alcance dessa socialização, de modo que a intersubjetividade entre Cecília e Abel indica não ser possível amá-la, posicionando-se fora do campo social que os implica e que ela medeia. Dessa forma, em Cecília evidenciando-se, símile de Jano, como uma junção de opostos e um limiar, a relação de amor entre Abel e Cecília pode ser entendida como entre o escritor e a sociedade, na medida em que ele se deixa afetar pelos seres sociais vulnerabilizados que se enformam no corpo desta, em prol da mediação das realidades marginais – Cecília representa um limiar a partir da tensão dos opostos em sociedade por meio do qual o escritor-filósofo é concitado a, dialeticamente, passar.

Tal mediação adquire um destaque especial a partir da liberdade política vivenciada pelos seres que habitam o corpo de Cecília, pois estes não são meras presenças que a perpassam em solilóquios, como se estivessem desarticulados entre si. Com efeito,

Tivessem os habitantes deste corpo o caráter de imagens, de representações, limitar-se-iam a repetir palavras e ações de outro tempo, submissos a uma realidade outra, exterior a eles e já ultrapassada. A autonomia de tão surpreendentes criaturas, ao contrário, é ampla. Assemelham-se aos entes da memória em não estarem, no corpo de Cecília, sempre visíveis, presentes sempre, como indivíduos encerrados num salão. Surgem, sucedem-se, apagam-se, obcecaram; e o espaço que ocupam, se ocupam, é imaterial, não um espaço físico (LINS, 2005, p. 266).

Os que habitam o corpo de Ceçília não são personagens estáticos, na medida em que eles são relacionados ao seu próprio tempo, assim, não são alheados da sua própria história, e na medida em que a visibilidade deles, isto é, os acontecimentos que engendram, as agitações que sofrem ou causam, em suma, a socialização política que realizam, é, por eles próprios, protagonizada.

De fato, quando lemos que tais habitantes podem ocupar um espaço imaterial, isto é, um espaço que não é físico, reforça-se a crítica política fulcral, pois, se um espaço assim impalpável surge como negação do que é físico, se um espaço físico é relativo às leis da natureza, e se a injustiça é presença, ideologicamente, inegável, tal imaterialidade do espaço que os habitantes do corpo de Ceçília podem ocupar é relativa a uma negação das delimitações jurídico-institucionais da vulnerabilidade que os socializa, aparentemente pétreas, negação contra essa materialidade opressiva, negação, assim, *i-material*. Por isso, o espaço imaterial é passível de ser matizado como um espaço político concreto, que supõe uma negação de certa vulnerabilidade social. Com efeito, lemos:

Supor que Ceçília, no espírito e na carne, altera-se quando outros corpos abandonam a doce curvatura dos seus ombros, dos seus peitos ou dos seus quadris – e que agem fora desses limites – seria errôneo. Aos homens nascidos de mulher, identificam-se tais corpos, opostos às abstratas personagens das recordações, em dois pontos básicos: agem em função dos seus próprios impulsos e resoluções; ocupam, em grau variável (entendido que a sua existência é verdadeira, e de modo algum imaginária), um espaço físico, não imaterial. Quando, contudo, deixam ou invadem os limites sensíveis do corpo de Ceçília, não o diminuem (LINS, 2005, p. 266).

Há, ainda, outra negação de outra opressão, pois a ocupação de um espaço físico indica que este seja real, na medida em que os habitantes do corpo de Ceçília agem, mediante a força que motiva a ação social deles e o poder decisório autorreferenciado, de modo que o corpo de Ceçília confere aos seus habitantes o gozo político de uma liberdade de deliberação e de associação. Dessa forma, a incorporação feita pelo escritor-filósofo das constitutividades ontológicas do corpo de Ceçília implica a identidade de si dele mesmo, mediada pela liberdade de autodeterminação política dos vulnerabilizados que ele incorpora.

Esses habitantes perfazem um conjunto de pessoas a quem o corpo de Ceçília confere socialização politizada e expressam um pleito que aprofunda a compreensão (auto)crítica de Abel. Nesse sentido, lemos que, no corpo da personagem, movem-se: “Homens e mulheres, ociosos ou entregues a afazeres rústicos, inclusive os lavradores que com ela irrompem no chalé

(plantam e capinam na carne de Cecília, sem que chegue a mim o rumor dessas tarefas) [...]” (LINS, 2005, p. 266). Abel revela-se, ainda, de certa forma, alheio, longe da experiência de trabalho dos seres habitantes de Ceçília. Esse alheamento é superado nas incursões que realiza na substância da personagem. Assim, ele descreve:

Acompanham-nos (e da sua presença estamos penetrados) homens e mulheres do povo: estivadores, caixeiros, engraxates, pescadores, marafonas, lavadeiras, artistas de circo, empregadas domésticas, costureiras, caiadores de paredes, lavadeiras, camelôs, enfermeiras, vendedores de grampos, de pássaros, de alfinetes, mestras de primeiras letras, pedreiros, sacristães [...]. Sob os nossos pés, fundo, o rumor de muitas vozes raivosas ou festivas. Ouvindo-as, compreendo: os homens e mulheres que nos cruzam estão vivos, mas mudos – e o seu clamor ou os seus risos enterrados (LINS, 2005, p. 267-268).

O clamor social dos homens e mulheres que habitam o corpo de Ceçília é um rizoma de demandas de automanifestação de trabalhadoras e trabalhadores, e Abel, contemplador dessas demandas, não se ausenta destas e compreende que essas manifestações foram, fatal ou prejudicialmente, reprimidas. Dessa forma, o escritor-filósofo aprofunda-se na sociedade, tomando a perspectiva de tal clamor social, compreendendo que uma violência social emudeceu tais demandas da representação do trabalho e da vida dos seres sociais vulnerabilizados.<sup>108</sup>

Essa tomada de consciência na práxis de Abel estende-se para a continuidade da negação da violência da “doxa” machista em sua performance masculina, continuando a transformação desta. Assim, “Com a língua (crianças brincam nas coxas cada vez mais afastadas), sopro seu pênis ereto e nem assim viril, embebido na feminilidade que a envolve” (LINS, 2005, p. 266-267). Trata-se do pênis de Ceçília, o qual, em estando intumescido, mas não apresentando virilidade, nega a própria acepção comum de masculinidade, de modo que, Abel, ao soprá-lo, estimula não o órgão sexual, mas a negação ontológica de masculinidade como virilidade, negação tal que Ceçília impõe, a qual enseja a atração entre ambos. Assim,

Chamam-me, na sua boca, duas vozes simultâneas? Duas vozes, grave uma e outra aguda, gemem: ‘Vem!’. Com extremo cuidado, trespasso-a, da cabeça aos pés ela estremece, eu estremeço e por três vezes, sentindo no dorso, insofridas, as unhas de Cecília, sou admitido ao mundo do seu corpo – onde

<sup>108</sup> O escritor-filósofo pode ser entendido como um escritor-cartógrafo. Nesse sentido, ver: SILVA & MENDONÇA, 2017, p. 106-109.

três vezes, com diverso grau de intensidade, eu a encontro (LINS, 2005, p. 267).

Isto é, penetrar Ceçília é ser admitido ao mundo do seu corpo, admissão essa que implica fazer parte de uma feminilidade como negação da masculinidade como virilidade. O pênis ereto de Ceçília diz mais: “ereção” sugere criação. Nesse sentido, o corpo de Ceçília inaugura algo: “Ela, segurando uma orquídea contra o peito raso, ostenta o membro sedoso e desejável; sinto, eu, com o peso dos seios, o peso de ser fêmea e espero que Ceçília me penetre” (LINS, 2005, p. 267), isto é, ela instaura o desejo por uma dessubstancialização da virilidade opressora, outrora escopo moral da violência de Abel sobre sua esposa. Abel nega o assentimento às práticas de masculinidade virilmente opressivas, cujas consequências iam além do que ele próprio mostrava saber sobre elas. Dessa forma, Ceçília conduz Abel à destruição da “doxa” machista na qual ele se enleara.

A continuar essa destruição, em o pênis de Ceçília penetrando Abel, ele opera uma supressão de tal “doxa”, mediante a admissão da penetração do mundo dela em seu mundo de escritor-filósofo; “penetrar” é também anuir, o que parece equacionar ambos, uma vez que Abel, mediante a penetração que Ceçília realiza, admite, em si, a ontologia desta, ou seja, Abel é penetrado pelos homens e pelas mulheres socialmente vulneráveis, “Acompanham-nos (e da sua presença estamos penetrados) homens e mulheres do povo [...]” (LINS, 2005, p. 267), o que, implicando uma subversão da identidade de Abel que se reflete na subversão ontológica da suposta fixidez das identidades por meio da dicotomia masculino versus feminino, isto é, subverte-se o gênero nas coisas, assim, “Planam, acima de nós, como se fossem alados, bichos do chão e da água: rãos, lontros, peixes-vacas, emos, búzias, tartarugos, camarãs, arraios, lesmos, calangas, suçuaranos” (LINS, 2005, p. 267-268). Dessa forma, a dessubstancialização da masculinidade de Abel representa a dessubstancialização das relações de opressão, subvertendo a identidade das coisas, sendo, porém, tal extremo representação do estado de coisas sociais a serem dessubstancializadas.

Se a feminilidade de Ceçília inaugura uma mundanidade socialmente crítica, pois confere aos injustiçados uma existibilidade que os permite conviverem entre si, mas denunciando a mudez social de que partem, mundanidade esta que, consentida por Abel, condu-lo à dessubstancialização da sua masculinidade, processo esse que se erige como sensibilidade que consente intimidade profunda com os vulnerabilizados (LINS, 2005, p. 270), Abel suprassume traços seus machistas, colocando-se, também, como um corpo outrora vitimado

que, porém, adquire voz no corpo de Cerculía para a superação da sua – de Abel – vulnerabilidade como agente de violência de gênero, traço esse subvertido pela mútua inclusão de ambos os amantes, signo de uma subversão de gênero generalizada para o campo social. Desse modo, o escritor-filósofo é levado a subverter sua própria identidade gênero e a petrificação de viés masculinizante desta no mundo, sendo que tal identidade subvertida reconhece-se, e se deixa imiscuir, na masculinidade sem virilidade opressora em que Cerculía o educa politicamente.

Os marginalizados permanecem, contudo, acompanhados por certa violência que coloca Abel ante a possibilidade de negarem em si a dessubstancialização que Cerculía lhe ensinou. Com efeito, embora Abel reflita “Breve estação de um amor sem perguntas e indiferente a toda espécie de projetos” (LINS, 2005, p. 268), o corpo político de Cerculía abre-se, também, para Abel, como escritor, assim, “Na carne de Cecília, comparável à memória e à imaginação, espaço franqueado ao meu testemunho apaixonado [...]” (LINS, 2005, p. 269), mas os seres da carne de Cerculía mostram-se vigiados por seres de outra espécie,

[...] surgem e desaparecem com a mesma rapidez – o tempo de um disparo – em meio aos outros homens e mulheres, seres de outra espécie, cheios de força e como iluminados de dentro. Não posso vê-los bem, tão depressa se esbatem. Despidos, vestem-nos apenas os anéis com pedras preciosas e os chapéus em forma de chavelhos, mas sente-se que estão armados e seu olhar tem um peso de aço. Trazem, na testa, números negros ou brancos (LINS, 2005, p. 269).

Trata-se de uma alteridade ameaçadora, que se apresenta no corpo e na família de Cerculía. Nesse sentido, uma alteridade assim análoga parece chegar a um ápice, quando os irmãos dela, ao saberem que ela está grávida de Abel, passam exigir que ele a induza ou obrigue-a a fazer um aborto, ameaçando-o, primeiramente, ao telefone (LINS, 2005, p. 272), mas, depois, pessoalmente, estendendo a ameaça a Abel e a Cerculía:

São nove da manhã. Abre-se a porta e os dois irmãos de Cecília invadem o quarto. O mais alto, segurando-me o braço, fala-me com a boca junto à minha cara; o outro, mais afastado, aponta-me o cano da automática. Cheiram a couro e a alho amassado.

– Damos vinte e quatro horas para você fazer Cecília decidir-se. (O desastre, existente na vastidão do tempo, não é algo a suceder. Forma vazia, suga-nos. Cecília e eu: polpa desse invólucro oco e de força irradiante.) Você não vai

querer que a gente mesmo resolva essa parada com um pontapé na barriga. Vai? Damos vinte e quatro horas (LINS, 2005, p. 273).

Os irmãos de Ceçília encarnam a repressão do Estado de acordo com a qual os problemas da sociedade deveriam ser resolvidos na relação ordem-obediência, no sentido de que a violência é autoridade na medida em que a violência faz as pessoas obedecerem (ARAÚJO, 2015, p. 198-199). Nesse sentido, os irmãos de Ceçília, agentes repressivos que ameaçam matar Abel e espancá-la até que ela aborte, se Abel não a obrigar a fazer o aborto do descendente de vulnerabilizados, performam a violência como código da ação humana (ARAÚJO, 2015, p. 199) e figuram-se como potenciais assassinos dos excluídos. Dessa forma, eles não apenas são rudemente cruéis, mas querem que essa rudeza seja consentida, na prática, por Abel.

Tal consentimento forçado, imagem oposta da socialização entre Abel e Ceçília mediante os seres que habitam nela, pode trazer consequências antiéticas: para Abel, seria uma negação da dessubstancialização da masculinidade por que já deviera; para Ceçília, a negação do seu próprio direito à sua livre vontade; para ambos, uma contradição performativa. Abel já deveio para fora da sua antes masculinidade virilmente agressiva, o que se deu, sendo o seu corpo mediado por Ceçília, inclusas as vozes dos vulnerabilizados que ela faculta.

Tem-se, aí, um ensejo ético, político e social, porquanto se tem uma possibilidade de burilar a própria capacidade e a práxis intersubjetiva para o consentimento dos marginalizados contra a injustiça em que vivem mediante a livre determinação deles vivenciada em Ceçília e em Abel, metáfora da autodeterminação. Interessante lembrar que o nome “Cecília” deriva de *caecus*, que significa “cega”, mas, também, era expressão associada à capacidade de “enxergar” mais profundamente o mundo e as pessoas (FERREIRA, 2014, p. 312). Com isso, o deslindamento político-social da crítica de Ceçília parece refletir uma inversão da cegueira de que provém o seu nome, ou um destaque sobre o aprofundamento da sua visão de mundo crítica das injustiças. Dessa forma, ocorre um aprendizado deveras profundo, pois se dá contra a recusa do consentimento à perda de direitos, uma prática da autoafirmação imanente dos direitos dos excluídos, uma pedagogia contra o assentimento à opressão,<sup>109</sup> o que é, claramente, observado

---

<sup>109</sup> Impende a suposição de um cotejo propedêutico entre duas obras de campos distintos do saber que, porém, abordam, sob prismas diferentes, um fenômeno semelhante: a *Pedagogia do oprimido*, de Paulo Freire, publicada, pela primeira vez, em 1968, no Chile, mas, no Brasil, em 1974, e o *Avalovara*, de Osman Lins, publicado pela primeira vez em 1973 no Brasil. Essas obras mestras que exalçam a crítica social demandam um diálogo hermenêutico e crítico, porquanto ambas tratam, criticamente, do fenômeno da internalização da opressão pelo oprimido, o que se dá, na primeira, no âmbito da pedagogia, e, na segunda, no âmbito da literatura, ambas, porém formas de crítica da opressão, respeitadas suas respectivas diferenças argumentativas e formais, implicando tal

por Abel, e mostra, a propósito, como ele entende a profundidade do pleito político do trabalho de Ceçília:

Corredores noturnos do Hospital Pedro II. Apoiada a um bastão, uma freira reza em altas vozes frente às portas dos quartos. Este o lugar onde Cecília, ardorosa e cândida, vive parte dos seus dias, açulando a virtude de exigir nos que aceitam por norma não ter direitos no mundo (LINS, 2005, p. 284).

Abel, de fato, não retroverte esta pedagogia crítico-ético-jurídico-moral-sócio-política por que ele mesmo foi, dialeticamente, reeducado por Ceçília. A criança está crescendo, e ele, seguindo uma sugestão da “Gorda”, sua mãe, no mesmo escopo dessa pedagogia, vai buscar Ceçília no Hospital e leva-a para morar com eles no chalé (LINS, 2005, p. 284). Assim como indica o nome da orquestra que entra, com eles, no chalé, alegrando a Gorda, “Deixa Falar”, a decisão de Abel é uma rejeição à opressão representada pelos irmãos de Ceçília, como se viu no evento da praia, que, embora tenha custado o espancamento físico do casal, não os emudeceu, agressão esta que procurou espancar os amantes, também, eticamente, mas, nesse caso, sem lograr êxito. Dessa forma, parece assegurada a gestação do(a) descendente da pedagoga social com o escritor-filósofo, da política com a literatura, da crítica social com a filosofia, à revelia do matrimônio em que Abel, ainda, objetivamente, está vinculado à virilidade machista que, porém, superou em si, mediante Ceçília.

Esta virilidade ainda receberá um último golpe. Nesse sentido, a esposa de Abel mata-se com um tiro no ouvido, aparentemente em virtude da decisão de Abel de ficar com Ceçília e por pensar/sentir que Abel deseja-a (sua esposa) morta, suicídio tal que, por um lado, acomoda os irmãos de Ceçília (LINS, 2005, p. 285), mas, por outro, cria, em Abel, uma consciência de corresponsabilidade pelo suicídio, pois “A quem atinge, na verdade, o tiro? No fundo, Abel, desejás que eu morra. Pois bem, assim seja” (LINS, 2005, p. 285): Abel enleia sua esposa numa situação que a leva a desferir um tiro em si mesma, como se sua morte fosse um desejo de Abel, mas, tal como o suicídio de Vargas, no qual o tiro que este dá em si mesmo atinge, politicamente, seus opositores, o disparo da esposa de Abel contra si mesma atinge Abel na “doxa” opressora que ele performa(ra) em relação a ela, sendo que esse tiro atinge, mortalmente, o assentimento à instituição que (des)unia Abel e sua esposa,<sup>110</sup> de forma que o

---

crítica num deslindamento de processos de subjetivação e intersubjetivação que neguem a anuência à opressão pelos oprimidos.

<sup>110</sup> Para uma crítica do fracasso da moral da instituição do casamento forçado, ver: REICH, 1988.

tiro atinge o narcisismo da virilidade opressora de Abel, substância esta em processo de esgotamento. Desse modo, a partir do suicídio da sua esposa, Abel, desmasculinizado, recusa, paticamente, desposar Cerculía (LINS, 2005, p. 286), recusando, assim, uma socialização mediante uma instituição falida para o que se conjuga entre ambos, o que, a despeito de traços de culpa, reafirma conquistas subjetivas, éticas e políticas que tem com Cerculía, sublevando o autoritarismo, incluso o matrimonial.<sup>111</sup>

Esta reafirmação pode ser, contudo, infensa ao risco do viver, quer por indiferença quanto aos riscos da autoafirmação bem lograda, quer pela ilusão de que a felicidade é sempiterna. Nesse sentido, cresce, envolvendo Abel e Cerculía, um embrião da plenitude, que “[...] nos faz luminosos, mais leves, ferozes, desdenhosos [...]” (LINS, 2005, p. 286), no qual Abel goza “[...] em poucas semanas, sem medida e sem pausa, a plenitude que o homem só recebe em parcelas e, mesmo quando pouco castigado, diluída ao longo da existência” (LINS, 2005, p. 287), mas no qual, também, subsiste a ilusão da indestrutibilidade, a indiferença acerca da fragilidade da vida:

Sim, o embrião que a ambos nos envolve está maduro e eu sigo ao lado de Cerculía na certeza de que somos mais fortes do que tudo, protegidos – pelo amor, pelo júbilo – contra toda espécie de engano, imprevisto, emboscada, armadilha, queda (tão errados lemos, instruídos que somos por letras enganosas) (LINS, 2005, p. 288).

Abel mostra sua convicção de imunidade e seu desdém pela Morte, nos eventos que seguem à subida dele e de Cerculía no cabriolé (LINS, 2005, p. 289). Tal desconhecimento abissal, semelhante ao edipiano,<sup>112</sup> ensejará, porém, pungente e sinistramente, uma increpação consolada, apenas, pelo ato de escrever. Quando Abel tenta fazer o cavalo recuar em direção ao aclave de pedras postas à margem para deter as águas; Abel tenta instigá-lo a avançar, Cerculía assusta-se, e o cavalo, andando para trás, empurra o carro em direção ao precipício: o corpo de

---

<sup>111</sup> A sexualidade com procriação, numa relação afetuosa, sem a instituição do casamento forçado é oposta à ideologia da instituição matrimonial autoritária. Nesse sentido, ver: REICH, 1988, p. 67-71.

<sup>112</sup> Ressalvas feitas ante várias diferenças, podemos dizer que, tal como Édipo, personagem este que, procurando o assassino de Laio, não sabia que procurava a si mesmo, Abel está, também, numa cegueira trágica quanto ao que sobrevirá, o qual está mais próximo do que Abel e Cerculía poderiam imaginar ou suspeitar, de modo que, em ambos os casos, um evento trágico está nas proximidades invisibilizadas pelos olhares dos protagonistas. Ver: SÓFOCLES, 1998.

Abel salta e insere-se nas pedras; Cercília está imóvel sob o cavalo que se debate (LINS, 2005, p. 289-290).

O cavalo agonizante, que alude à, e recompõe a, figura do cavalo pintado por Picasso, em *Guernica* (REZENDE, 2017, p. 80-81), traduz o sentido apocalíptico de uma ferida mortal que pode confrangir o próprio humano. Abel consegue soerguer o corpo de Cercília, mas ela está morta, “O corpo de Cecília libera os seus entes: enfermos e famintos, gente sem vez, que a sua compaixão – também morta – procura resgatar” (LINS, 2005, p. 290), e mais destes entes, liberados, saem do corpo de Cercília sem destino certo, “Esfarrapados, doentes, trôpegos (surgem de onde?), deixam o corpo de Cecília como quem deixa uma cidade emprestada” (LINS, 2005, p. 290-291).

A reação imediata de Abel, contra o “destino puto e amargo” (LINS, 2005, p. 291), é um rebaixamento da hermenêutica de si de Abel como desconhecimento das suas próprias palavras, embora elas expressem o patos do ódio ante a perda irreparável, o que o transtorna, mas, embora isto pudesse colocar em xeque sua identidade tal como esta se reconhecia na relação com Cercília, realiza-se uma reflexão paticamente literária, consoante ao ato de escrever, ante o aparente deserto do desejo de Abel. Assim,

Levanto-me, olho em redor, vejo-me só. Então, fico de quatro pés, ponho a testa no chão, enfio os dedos nas beiradas do sedenho, e brado, cago, brado, clamo para o mundo, puto, soluçando, puta da vida, falo pelo rabo, blasfemo pelo rabo, entre os dentes do cu que a terra come, cago no chão com a boca, todo eu me transformo no esgoto do verbo, cagando palavras mortas, cascas de palavras, dentro da morta, nem eu próprio as reconheço, estranhas, falar é nada e ninguém mais me ouve, eu não me ouço, ninguém mais, ninguém. O mar bate nas pedras” (LINS, 2005, p. 291).

O destino, pela mão de Abel, a mesma que segura a rede no fundo da cisterna (LINS, 2005, p. 289), mata Cercília, de modo que a vida se transforma em “merda e breu” (LINS, 2005, p. 290), o que confirma uma faceta do R cortado na identidade de “Cercília”, pois este significante nega o nome “Ercília” no sentido da desdita à revelia de Abel, dado que se o tio deste morre enquanto está casado com Ercília, é Abel que se mantém vivo, enquanto Cercília expira, negação esta já marcada desde o princípio desta linha narrativa.

Tais mãos são, porém, o veículo do carreamento do “eros” social que Abel aprendeu com Cercília. Nesse sentido, o que está em jogo é mais abrangente do que a perda empírica de

Cerçília. Se, por um lado, ela trazia, em si mesma, em seu corpo socialmente ontológico, povoado por entes vulnerabilizados, injustiçados, um abrigo político, partilhado, também por Abel, além de ela mesma realizar uma pedagogia do desejo contra o assentimento à opressão, mas ela morre pelas mãos trágicas de Abel, cegueira tal no âmbito de uma falsa convicção de proteção absoluta ante a fragilidade do viver, a morte de Cerçília é, por outro lado, deveras profícua, pois se trata de uma crítica a como o escritor-filósofo conduz a luta contra a injustiça social, luta esta que, em desprezando ameaças sutis, e em desconsiderando a contingência radical sempre possível dos acontecimentos, corre o risco de fazer sucumbir a própria autoafirmação crítico-social como acolhimento crítico dos vulnerabilizados no qual o escritor-filósofo tornou-se imanente.

Essa morte não obnubila Cerçília, com sua crítica ético-jurídico-moral-político-social, ao contrário, destaca sua pedagogia, pois ela ensinara a Abel uma forma muito especial de relação entre indivíduo e sociedade, qual seja, uma relação em que as demandas sociais dos vulnerabilizados penetram o indivíduo e sua intersubjetividade, uma relação consigo mesmo e com o outro na qual tais demandas são admitidas, na qual estas habitam para não consentirem com a injustiça, que coisifica a socialização como perda e ausência de direitos sociais, inclusa a subversão do autoritarismo no próprio escritor-filósofo. Dessa forma, os entes sociais liberados do corpo de Cerçília são um ensejo para a compreensão e para a prática do escritor-filósofo.

Nesse sentido, a relevância indelével da pedagogia crítica fica sugerida no erotismo anal de Abel, com os dedos enfiados nas beiradas do sedenho a bradar e cagar pela boca (LINS, 2005, p. 291). Esse erotismo é catártico para Abel assacar insultos à vida em vista da tragédia que vivencia, mas, além disso, tal erotismo é político, no sentido de reforçar a vinculação da penetração das demandas sociais no corpo de Abel pelas próprias mãos do escritor-filósofo, sendo que a morte de Cerçília deixa Abel no “esgoto do verbo” (LINS, 2005, p. 291), isto é, na palavra que esgote a injustiça, sob o imperativo de trazer os marginalizados à visibilidade social a que devem, criticamente, pertencer, carentes estes de quem esgote as injustiças de que padecem, de modo que o brado de Abel é, também, o brado dos vulnerabilizados da sociedade. Enfatiza-se o papel do escritor, uma vez que, para este, impende se deixar conduzir pelas demandas dos injustiçados, incorporados nele, que, por um lado, mimetiza, na perda de Cerçília, o desespero reprimido da perda social dos marginalizados, mas, por outro, mostra-se na possibilidade de enformar tal brado na palavra que não fetichize as diferenças sociais que (re)produzem a opressão sobre os vulnerabilizados, incluso nestes o próprio escritor-filósofo.

Dessa forma, se, por um lado, em seu brado, Abel mostra o quão abissal é o desamparo em que se encontra ante a perda de Cercília, a pedagogia desta, por outro, pode mediar o luto do personagem,<sup>113</sup> ou intensificar a demanda filosófico-social no escritor.<sup>114</sup>

## 2.2 IMPRONUNCIÁVEL E ABEL: IMANÊNCIAS CRÍTICAS

A relação entre Impronunciável e Abel pode ser considerada o zênite da criticidade social no escopo de uma noção de intersubjetividade crítica e de um devir lítero-filosófico do escritor, porquanto Impronunciável, como palavra que medeia uma negação da opressão, e Abel, como escritor que se deixa determinar por, e, também, determina, tal palavra crítica formam um paradigma lancinante, objetiva e subjetivamente, contra uma sociedade que assente o peso da opressão. Logo, Impronunciável ensina a volição do desinvestimento da opressão como objeto da demanda por escrever capaz de negar a violência do autoritarismo e do Capital no escritor bem como na literatura.

### 2.2.1 Impronunciável: a negação da opressão como imanência da palavra

O início da linha narrativa de *O: História de* , nascida e nascida chama a atenção, especialmente, por ela afirmar que:

Articulado na ausência e por mim mesma descrito, de maneira caótica, incompleta e até certo ponto enigmática, nos dias febris e de número impreciso em que a minha boca parece saber mais do que sei, o nosso encontro alcança agora a plenitude e o final. Abel! (LINS,2005, p. 26).

---

<sup>113</sup> Isso poderia se ligar a certa demanda por uma ética de resiliência, entendida como reconstruir-se, a partir de uma situação traumática. Sobre essa ética no atinente a relação de Abel com Roos, Cercília e Impronunciável, ver: AMANCIO, 2015.

<sup>114</sup> O final da linha narrativa T e o início da linha narrativa E são, intimamente, conectados, pois, em se fazendo a leitura do primeiro fragmento da linha narrativa E, imediatamente após o término da linha narrativa T, percebe-se o sintagma que inicia o primeiro fragmento da linha narrativa E como indicador da figura conceitual da reversibilidade (HAZIN, 2014, p. 109-110).

Aí, a personagem Impronunciável revela que seu encontro com Abel foi por ela descrito sem que ela tivesse domínio consciente sobre tal descrição. Nesta, sugere-se haver um saber que ultrapassa o saber da personagem, ou o saber do eu, sendo que a boca sabe mais do que o sujeito. Nesse sentido, existe um saber incôncio nos significantes de Impronunciável acerca do encontro dela com Abel, além daquilo que ela mesma sabe. Dessa forma, o que o relato da personagem descreve e articula está numa dimensão de incompletude inteligível.

Isso não quer dizer que esse relato não seja nodal, pois se trata de uma incompletude consistente e não excludente. Nesse sentido, a personagem enuncia uma proposição conclusiva, “Toda a minha vida, pois, está aqui neste instante [...]” (LINS, 2005, p. 28), sendo que o uso da palavra “instante” é retificado pela personagem para o sentido de “[...] poliedro de inumeráveis faces transparentes, estas, as faces, são o que instantes nos parecem, um destes contemplai, uma destas faces, e vereis ser impossível ignorar as outras” (LINS, 2005, p. 28), o que, então, leva à conclusão de que há uma consistência na vida, na medida em que esta dispõe uma pluralidade de faces.

Nesse sentido, ressignifica-se a noção de “instante”. Interessante observar que o substantivo “instante” pode ser compreendido como “espaço de tempo indeterminado” e “ponto determinado do tempo”. De fato, Impronunciável não pode representar o relato que ela empreende como um instante, pois ele não se reduz a uma determinação ou indeterminação temporal, dado que este relato, como os demais do Romance, encontram-se submetidos à topografia temporalizada, ou ao tempo topografado, da Obra como um todo, ou seja, as linhas narrativas estão localizadas, considerando-se a progressão delas, numa organização de enquadramento geométrico no sentido imanentemente espiralado. Nessa seara, sugere Impronunciável que seu relato é atravessado por outros relatos, pois “[...] as faces do poliedro se trespassam” (LINS, 2005, p. 28). Especialmente, essa proposição é premissa coerente para a afirmação de que toda a vida da personagem encontra-se no relato que enuncia na medida em que o realiza, em incompletude inteligível, pois tal relato é incompleto, mas é atravessado por outros relatos. Dessa forma, a incompletude do relato de Impronunciável alude a uma dimensão que congloba o Romance, qual seja, os saberes das linhas narrativas, pois o que elas descrevem e articulam são facetadas entremeadas entre si.

Dada essa alusão à imbricação das narrativas entre si, vejamos algo do escopo dos ditos de Impronunciável sobre ela mesma. A personagem descreve a violência que seu marido imprime sobre ela, mostrando, contudo, que não ficava passiva ante essa brutalidade. Com efeito, ela diz “Meu marido, inclinando-se, olha-me no fundo das pupilas, com atenção, volta

brutalmente meu rosto para a lâmpada. Exclama, trêmulo: ‘Você tem quatro olhos, uns por dentro dos outros. Que olhos são esses? Como não vi isto nunca?’” (LINS, 2005, p. 30-31). Narra Impronunciável o momento em que seu marido percebe a profundidade ontológica da personagem, isto é, sua duplicidade ontológica,<sup>115</sup> sendo que ele a vê na duplicidade de seres que a constituem.

Mas o modo brutal por que ele vê essa verdade profunda de Impronunciável é, também, revelador de uma violência fetichizadora que ele exerce sobre ela, pois esta se decide a subtrair da visibilidade intersubjetiva sua própria verdade ontológica ante o enjeitamento à brutalidade que seu marido faz em relação à duplicidade, de modo que, tal qual a diferença sexual do outro que é negada pelo olhar fetichista, a diferença que encerra a duplicidade ontológica da personagem é negada pelo olhar do seu marido, como se, espelhando-se nessa diferença, ele se visse em risco, o risco de se tornar como sua esposa, ou seja, de se desdobrar, risco de o regime militar parir de si mesmo um outro ser que se torna, assim, outro do primeiro ao qual, porém, permanece unido para, todavia, afirmar uma anuência de contrários.

Essa afirmação alude ao corpo social, pois se trata de uma imagem de pluralidade de convivência crítica e de espaço subjetivo para um acolhimento intersubjetivamente antitético de si mesmo. A possibilidade de um convívio assim causa pânico no marido de Impronunciável, e no regime militar que ele representa, pois este se quedaria “castrado” se abrigasse uma pluralidade ontológica, sugerindo-se que o regime militar não tem condições para reconhecer a pluralidade do outro, que o regime não pode deixar de colonizar essa pluralidade que faz esvair a suposta potência da mera identidade opressora:

Apaga a lâmpada que pende do estuque áspero e deita-se. O mar percute nos lajedos. Não lhe falarei – agora, nunca – dos meus dois nascimentos, dos meus dois corpos. À luz da lamparina continuam visíveis – e distantes – as paredes, os três espelhos ovais do psychê, a grinalda no cabide alto (LINS, 2005, p. 31).

Impronunciável configura elementos de oposição dela mesma contra tal atitude de seu marido. Nesse sentido, se, por um lado, ele, à luz da lâmpada, exerce sua violência contra a

---

<sup>115</sup> Esta duplicidade ontológica diz respeito ao corpo de Impronunciável comportar dois seres, não à diferença entre “ôntico” e “ontológico” como crítica ao primado ôntico-ontológico da questão do ser. Para esta, ver: HEIDEGGER, 2008.

duplicidade da personagem, e ele mesmo obscurece a visão desta ao apagar a lâmpada,<sup>116</sup> ocorre, por outro, nessas ações, um apagar e um ascender para Impronunciável, pois apaga-se a possibilidade de intimidade ontológica entre o casal e ilumina-se a impossibilidade da instituição do casamento e de outras formas de socialização da intimidade de ambos entre si. Dessa forma, expressa-se, na recusa de Impronunciável, uma oposição à anuência à brutalidade opressora.

Em oposição ao enjeitamento violento fetichizador que seu marido exerce sobre o seu duplo ser, Impronunciável oferece-se a Abel para uma relação de superação dessa violência que elide a diferença ontológico-impronunciável, ou seja, a pluralidade ontológica constitutiva da personagem, que é mimese da pluralidade social cuja tensão o regime militar procura ocultar, desmobilizar, destruir. Com o escritor, porém, não se trata de oprimir a tensão ontológica:

Vem, Abel. Penetra-me e acrescenta-me. Obsedam-me as esponjas, seres de vida estreita, sempre a trocarem de sexo, ora expelindo óvulos, ora fecundando-os, obsedam-me as esponjas, há quinhentos milhões de anos já existiam, hesitavam entre um sexo e outro, é tudo o que faziam e fazem, assim continuam, essa conformação imota me apavora (LINS, 2005, p. 31).

Impronunciável convida Abel para algo que é irreduzível ao intercuro sexual como meio de reprodução, porquanto o pavor da personagem se dá em relação à redutibilidade de si mesma como um ser determinado a, meramente, viver em estado de petrificação das possibilidades de si.

Diferentemente disso, Impronunciável deseja um salto, o qual se mostra como o supedâneo de certa mobilidade contra a imobilidade cerrada nas circunstâncias do imediato aparente:

Não viverei sequer mil anos, minha vida é rápida, risco no tempo, tal como um peixe salta um dia acima da vastidão do mar e vê o Sol e um arquipélago onde se movem cabras entre as rochas, assim eu salto da eternidade, como todos, eis-me no ar, vejo o mundo dos homens, logo voltarei aos abismos marinhos (LINS, 2005, p. 31).

---

<sup>116</sup> As luzes iluminam e mostram, também, as sombras da violência, tal como as luzes do iluminismo sobre as mulheres. Nesse sentido, ver: CASNABET-CRAMPE, 1994, p. 373-380.

A personagem não deseja uma vida esponjosa. Nesse sentido, ela repudia, para si, a redutibilidade da vida como redução da reprodução de sua própria espécie, questionando, assim, a própria ideia de civilização. Dessa forma, Impronunciável repudia para si uma vida na qual os acontecimentos que a envolvem sejam vistos, apenas, aquém da superação do imediato que aparenta ser.

É mister considerar que há uma oposição entre peixes e espongiários (COLLAÇO, 2014, p. 197-199): a conformação imota representa uma mudança que significa permanência, assim, trata-se de uma reprodução estéril, mera continuidade, o que alude à manutenção de privilégios na sociedade brasileira sob o regime ditatorial instaurado em 1964. Tal como o peixe que, ao contrário dos espongiários, enxerga, pelo salto, o que ele não veria se limitado detivesse-se à aparente eternidade/continuidade do contexto imediato em que se encontra, Impronunciável pode agir de modo a considerar coisas, razões e situações não apreensíveis pelas relações que enformam o seu contexto de vida imediato, que é a opressão. Nesse sentido, podemos dizer que Impronunciável posiciona a imediatez desse seu contexto opressor como objeto de pensamento a ser superado pela prática, desvelando o que tal imediato não mostra. Com isso, trata-se do posicionamento de um contexto vivido como objeto de indagação que não se reduz ao imediato opressor imediatamente dado, isto é, uma superação desse imediato como gesto crítico de mediá-lo por aquilo que se oculta ou se obstrui no imediato aparente que oprime, isto é, por meio do que é objeto reprimido pela opressão. Além disso:

Este breve salto, esta aspiração ao ato de voar é tudo que me foi concedido para ir da grafita ao grafito, para consumir o que os espongiários, em meio bilhão de anos, nem sequer esboçam, limitando-se a passar, continuamente, de um sexo a outro, de um sexo a outro. Vens? (LINS, 2005, p. 31).

Nesse recorte, explicita Impronunciável o salto como aspiração, sendo que essa volição enseja a escrita. Podemos dizer, nesse comenos, que há uma política p(r)ático-crítica do salto, pois este é uma mediação volitiva do imediato a qual o rasga, prática e epistemologicamente, para um atravessamento<sup>117</sup> que se direciona além, e por meio do, salto. Dessa forma, essa travessia

---

<sup>117</sup> Sendo que há costuras textuais que asselam a figuração de arquétipos atravessadores no Romance (BONFIM, 2014), o atravessamento acima parece uma instância destes, pois, em sentido político, trata do atravessar um limiar de opressão.

é, especialmente, mediada, porquanto o conhecer e o agir em salto, no sentido de atravessar a opressão, tornam-se, eles mesmos, objetos que são aportados para a possibilidade da escrita.

É importante ressaltar que a vida em salto de Impronunciável não possui, apenas, uma característica epistemológica, ligada ao que se pode conhecer acerca do que permanece invisibilizado pelo contexto imediatamente vivido, tampouco se reduz a uma característica, meramente, prática, ligada ao agir como movimento de si no sentido de ir além desse imediato, pois tal vida está, volitivamente, motivada para este saltar, sendo o salto caudatário do desejo que tem como objeto o deixar-se afetar por meio da realidade opressora que chega a Impronunciável, além, contudo, do visível imediato desta realidade bem como do agir que medeia a superação dessa realidade. Dessa forma, o salto do peixe representa a vida da personagem como uma forma de agir, sentir e pensar críticos, uma vez que estes posicionam o imediato vivido como objeto de pensamento, de prática e de volição para mediações que o suprassumam.

Dito isso, podemos enxergar uma dimensão política do convite que Impronunciável faz a Abel, quando ela lhe convida para penetrá-la e acrescentá-la. Trata-se do ato de penetrar nas acepções de “perquirir” e do ato de acrescentar na acepção de “somar-se”, sentidos estes que envolvem certo agir, certo conhecer e certo desejar, politicamente orientados. Nessa seara, Impronunciável chama Abel para um ato de escrever, ou seja, se as esponjas se limitam a se reproduzir, o humano, por sua vez, diferencia-se dessa conformação mediante o ato de representar por meio do ato de escrever; esse ato, porém, não é suficiente por si mesmo, pois ele não se realiza sem a mediação do imediato opressor; esta mediação, por sua vez, implica o desejo que visa atravessar esse imediato, indagando a aparência deste, tendo em vista aquilo que esta não se oferece à visão, de modo que Impronunciável e Abel ensejam uma intersubjetividade crítica, pois se carrega, para a práxis dos personagens, o desejo da crítica do mundo vivido e o da realização literária dessa crítica. Dessa forma, antipodal de uma mera relação sexual, a personagem convida Abel para o ato de escrever, criticamente, matizado.<sup>118</sup>

Essa vivência da política da vida em salto é a vida experimentada pela volição para agir e conhecer a partir, e além, das realidades imediatas de si e do mundo, por meio e além dos elementos circunstanciais dados imediatamente bem como pela visão, mediante tal agir, tal conhecer e tal desejar, das circunstâncias mostradas como dados imediatos a partir, contudo, do

---

<sup>118</sup> Escrita, que, em sendo crítica, não se separa da socialização do sujeito que a realiza, o que se furta ao afastamento entre crítica e críticos ou entre a crítica e o objeto desta, distância esta criticada pelos autores d’ *A ideologia alemã* (MARX e ENGELS, 2007, p. 108-114).

que se furta a estes, do que fica obscurecido nas visibilidades imediatas opressoras oferecidas pelos contextos imediatos vividos. Nesse sentido, o chamado aparentemente sexual de Impronunciável singulariza os personagens numa demanda de amor constituída para a politização da vida, sendo que o contato erógeno dos amantes entre si é determinado pela complementariedade entre eles na intersubjetividade que se dá mediante palavras que geram o agir, o conhecer e o desejar, consoantes a si e ao mundo, criticamente interpenetrados, em prol da supressão do vivido para além das aparentes petrificações imediatizadas que mostram este. Dessa forma, Impronunciável convida Abel a desejar perquirir por meio, e além, do que é imediato e, em o fazendo, tornar-se não apenas um crítico dos pressupostos ou implícitos da realidade que lhe chega, mas, especialmente, alguém que possa fazer, na prática da escrita, uma mediação desses movimentos, isto é, erigir uma representação literária que é mediação do agir, do conhecer e do desejar críticos sobre o dado opressor, mediação tal condicionada pelo desejo de fazer essa travessia que o salto perfaz – Impronunciável não se afigura à mulher que é “outra metade da República”, mulher tal cuja sabedoria serviria, meramente, para manter a República na paz e nos bons costumes do *status quo*.<sup>119</sup>

Se se deve indagar o imediato opressor, perquirindo o que lhe subjaz e se desagrilhoando de sua aparente petrificação limítrofe do que se pode ou não fazer, essa indagação é signo de renascimento. Nesse sentido, o perquirir abre um espaço radical de questionamentos intrassubjetivos que já acompanhavam Impronunciável:

Quem fez meu corpo? Observo meus pais, comparo-os comigo e vejo: não foram eles [...] E de falar, quem foi meu mestre? Ouço meus pais, falam entre si com surda, amável, clara violência e sei que não eles não me ensinaram a falar [...] tudo ouço, mas não me aventuro a repetir esses sons e tudo para mim é indecifrado [...] Sei que haverá um código, um sinal para chamar-me. Procuro descobri-lo do confuso ir-e-vir das coisas que me cercam [...] Assim vivo, nesta comunhão que me multiplica e atormenta, assim vivo, até precipitar-me para baixo no meu velocípede, eu e o mundo, eu e as três rodas que giram em derredor de mim, e tudo escurece e nessa escuridão eu sou novamente formulada, eu, novamente parida, sim, nasço outra vez (LINS, 2005, p. 33-34).

---

<sup>119</sup> Para uma crítica a essa imagem de mulher no coração da Ilustração, ver: CASNABET-CRAMPE, 1994, p. 372-372. Essa crítica pode ser compreendida, de maneira dialética, dentro do escopo maior do “Iluminismo”, entendido como uma tendência trans-epocal de combate ao mito e ao poder por meio da razão, diferentemente da “Ilustração”, entendida como uma realização histórica do “Iluminismo”, a qual se refere ao movimento de ideias que floresceu no século XVIII. Nesse sentido, ver: ROUANET, 2004, p. 300-303.

O sujeito político da indagação crítica sobre os pressupostos do que lhe é imediato deve, no movimento de agir, de conhecer e de desejar o que não lhe está imediatamente dado e o que está além dos dados que lhe chegam, “morrer”, em certo sentido. Essa “morte” não é a interrupção definitiva do organismo, mas uma reformulação de si, uma espécie de subversão da maiêutica socrática, isto é, uma maiêutica de si<sup>120</sup> na qual se engendra outra subjetividade que, na duplicidade ontológica, plurivociza o imediato que o contextualiza. Dessa forma, metaforiza-se, no renascimento de Impronunciável, a consequência da crítica política que ela propõe, qual seja, uma nova intersubjetividade impassível de se reduzir ao dado imediatamente opressor do contexto no qual vem a ser.

O sujeito assim duplicado demanda o reconhecimento da radicalidade do seu movimento numa relação intersubjetiva. Com efeito, Impronunciável diz:

Cada vez, Abel, que me beijas os joelhos, duas vezes o fazes. Serás capaz de ver as letras, as palavras que, em certas horas, vejo ainda rastejarem sob a minha pele e que, decerto, nunca silenciam? Ouço-as dentro do meu corpo, ouço-as, vozerio distante, multidão agrupada numa praça, não como se eu na praça estivesse, e sim como se fosse a praça, o murmúrio das palavras ecoa em minhas coxas, nos meus peitos, no ventre, fui e reflui, continuando, não sei se alegre, não sei se feroz, flui, como se os limites do meu corpo fossem os limites da praça, e meus ombros e axilas fossem abóbadas onde chegassem os últimos ecos das vozes, e os meus braços – que estendo – fossem extensões da praça, avenidas também cheias de vozes (LINS, 2005, p. 38-39).

A política da vida em salto radicaliza o conhecimento mediado de tal modo que se, inicialmente, a realidade que circunda o sujeito aparenta-se limítrofe do seu agir, do seu desejar e do seu conhecer, as palavras, por sua vez, expressam o que lhe dista no espaço mais amplo além do que o corpo de Impronunciável e o de Abel imediatamente ocupam e mostram. Trata-se de uma radicalidade, porquanto, do extremo próximo, amplia-se a intersubjetividade da personagem para o extremo distante, mediante a apropriação pela linguagem dos fluxos sociais que aí ocorrem. Desse modo, o movimento de tal intersubjetividade deve levar à travessia do nadir ao zênite do supostamente imoto, mediando-o socialmente.

Essa apropriação não pode ser monológica nem soliloquiada, uma vez que a demanda de Impronunciável é que Abel veja e leia os fluxos a serem apropriados. Nesse fator, dado que

---

<sup>120</sup> Um parto de si realizado, contudo, pelo mesmo sujeito. Para o contexto propriamente socrático da maiêutica, ver: PLATÃO, 2010.

Impronunciável pede a Abel que veja as letras que ela vê em si as quais veem o mundo através de mediações que a personagem opera, ela apresenta uma demanda para que Abel leia a linguagem privada e pública desse movimento e leia, também, as mediações, de modo que Impronunciável pede a Abel uma comunicação intersubjetiva de mediações, ou seja, um movimento no qual um dos sujeitos demanda a leitura do outro sobre, e a partir do, si do primeiro, perpassando as mediações que este realizou e as mediações sociais do aparecer deste. Dessa forma, além do agir, do conhecer e do desejar em mediação dos dados imediatamente opressores da experiência, a vida política da personagem demanda uma relação de intersubjetividade na qual o reconhecimento dessa mediação seja realizado pelo escritor.

Há um evento especial, que performa tal mediação, o qual Impronunciável menciona, ocorrido quando ainda era pequena, no qual tal demanda política se expressa. Com efeito:

Com os lábios, de leve, Abel aflora meu rosto, a penugem do meu rosto, contorna a linha das fontes, desliza pela face, busca-me a curva do queixo, sua respiração dobra-me os ossos, movo rápida a cabeça, mordo a sua boca. A ave solitária cresce e cada vez perco-a de vista. Custo a perceber que as suas evoluções são rigorosas. Voa com disciplina, traça uma espiral descendente, que se reduz em direção a um vértice. Esse vértice funde-se com o ponto em que estou deitada, vejo isto com clareza, como se a noção de cone me fosse familiar, funde-se comigo o vértice do cone, o fundo da espiral e pela primeira vez sinto a distância entre mim e as coisas. Ao mesmo tempo, contenho um sobressalto: aquele vôo talvez seja o meu nome. A ave ainda está longe, posso ver que é negra, a cabeça vermelha, mas não ouço baterem as suas asas e ainda está longe quando sinto no centro do meu corpo, o ponto. Na cicatriz do ventre. Não é uma dor. É um ponto, sim, um ponto, o início de um ruído, como se ali um pequeno cálice vibrasse (LINS, 2005, p. 42).

Impronunciável, em agitação, vê seu nome no voo da ave. Ela não o escuta, mas o sente no ventre. Impronunciável sugere estar, de alguma forma, nascendo, também, aí, uma vez que seu nome é sugerido no voo da ave. Tal processo indica a proximidade pela distância e a distância pela proximidade, entre a ave, que voa formando uma espiral, e Impronunciável, o vértice desta. Nesse sentido, a ave e Impronunciável são os extremos desta figura e participam de um mesmo movimento que implica antíteses, ir e vir, ascendente e descendente, que a ave realiza, performando uma espiral. Impronunciável sente, porém, que o ponto que ela ocupa nesse processo é de tal forma radical que o que lhe dista implica uma distância que é constituída pelos movimentos em mediações de ir e vir que localizam a posição da personagem e constroem a perspectiva desta, de modo que as evoluções da ave, criadoras do processo, são mediações da

distância e da proximidade entre ela e Impronunciável, as quais a ave comunica a esta. Dessa forma, ocorre um antibatismo político, pois, dado que não se nomeia a personagem, não se faz uso de um designador rígido para ela, mas se faz o que poderíamos chamar de batismo performativo da constituição da sua subjetividade da personagem, mostrando uma ação que mimetiza o processo de mediações desta, Impronunciável recebe, como designador rígido, não um substantivo próprio, mas um movimento espiralado, isto é, o designador rígido da personagem é um ato, não uma substância, um agir tal que se opera por meio de contrários que ultrapassam a realidade imediatamente circundante.

A ave fundiu a personagem com a realidade entendida como processo. Nesse sentido:

O pequeno cálice, o som em meu umbigo, o som, o cálice vibrante continua a soar por muitos dias. Quando afinal as vibrações esmaecem, há uma presença em mim, uma presença. Algo semelhante a um besouro, não, a uma aranha de movimentos lentos. Logo, não é mais uma aranha e sim um pássaro de asas curtas, sem bico, os pés cortados, um pássaro cinzento, mais tarde um peixe quadrúpede, aflito e inquieto, nadando com esforço em meu útero verde. Abro a janela e os olhos do peixe se iluminam, choro e o peixe entristece, tenho sono?, adormece, corro e suas pernas se agitam, assusto-me e ele se encolhe, alegre-me e as suas escamas resplandecem. Sem que eu saiba, há em mim uma cisão, de mim mesma estou nascendo, invado-me. Já não é um peixe, mas um cão, um cão ornado em plumas, com grandes barbatanas, que me ocupa. Tem pés e mãos. Às vezes estende a perna, com o pé fura-me o ventre, o baço, eu me contorço de dor. Ergue o punho e me oferece o coração, atravessa-o: surgem manchas roxas no meu corpo. Lambe-me a garganta e eu vomito. Ligo tudo isso, aturdida, à ave que desce sobre meu ventre e, muitas vezes, muitas, sondo nuvens. Mas a ave não volta, nunca mais, nunca, não reaparece (LINS, 2005, p. 48-49).

Ou seja, em seu útero, há uma transmutação constante, um besouro numa aranha de movimentos lentos, desta aranha um pássaro cinzento sem bico e de pés cortados, desse pássaro um peixe quadrúpede aflito e inquieto, que mimetiza os gestos de Impronunciável. Essas transmutações que ocorrem no útero da personagem ligam-se à ave, porquanto as transformações são mediações expressas em formas que se transformam, além disso, as mediações são, precisamente, os tipos de relações encetadas pela ave, processo que reúne contrários, as quais conglobam, e caracterizam, Impronunciável. Dessa forma, a personagem apropria-se da realidade, reproduzindo, dentro de si, relações dialéticas que se estabelecem fora de si: a realidade das mediações engravidou a personagem de mediações, de modo que esta implica a performatividade de processos que reúnem em si mesmos contrários que medeiam o que é

aparente ou dado, seja este a realidade das circunstâncias do sujeito, seja o dado como a presença do próprio sujeito.

Impronunciável é, assim, um ser constituído por mediações. Mas estas não são intersubjetivadas indiscriminadamente. Nesse sentido, leiamos uma de suas confissões a Abel:

Sei o que são outros homens, deito-me por cólera com eles, abro as coxas de raiva, dão-me prazer e nada arrancam de mim, dão-me prazer, o prazer que se tem quando se mata um cão raivoso a tiros, um gozo mudo e dilacerador, mas a ti eu quero dar-me, Abel, de um modo novo e único, dar-me com alegria, hei de franquear à tua intromissão minhas identidades, meus sexos, meus corpos, hei de receber-te nos âmagos de mim e de dois modos te amar, com duplo desejo, ânsia dupla, duplo assentimento, e não serás um intruso, um inimigo – e sim o hóspede, o invocado, o aceito [...] (LINS, 2005, p. 49-50).

A finalidade do desejo de Impronunciável não é uma satisfação erógena-sexual. O sexo é uma maneira de se obter prazer. Mas esse prazer pode ser mudo, ou seja, silenciador das identidades que constituem a personagem e que revelam a incorporação do processo como realidade de si, prazer opressor, cujo efeito é o mesmo do olhar fetichizador do seu marido.<sup>121</sup> Nesse caso, sendo tais identidades signos de mediações, o prazer pode ser obtido em desconsideração acerca das personalidades que performam as identidades da personagem e acerca das mediações que perfizeram a constituição ontológica dessas identidades, o que torna o prazer assim obtido uma satisfação muda, política e eticamente obliteradora da singularidade de Impronunciável, prazer fetichizado.

Ao contrário da opressão dessa mudez ético-política, a personagem oferece-se a Abel, de modo que as identidades dela, a dialética imanente das subjetividades desta, mostrem-se ineludíveis a ele, resultantes de processos de produção de subjetividades não atomizadas nem autonomizadas. Nesse sentido, Abel torna-se hóspede das identidades de Impronunciável, ou seja, aquele escolhido para acomodar-se nas identidades da personagem, ou seja, conciliar-se nas mediações que se enredam na duplicidade ontológica: trata-se de um convite para uma intimidade intersubjetiva política, posto que Impronunciável chama Abel não para acomodar-se, passivamente, em tais mediações, mas, como um hóspede de mediações, deixar-se afetar por estas, ou seja, Abel é convidado a tomar para si o que lhe é oferecido, para fazer mediações

---

<sup>121</sup> Nesse sentido, em especial, como Hayano implica um tipo de violação como degradação do outro, o que priva o sujeito degradado de certas pretensões de identidade, ver: ARAÚJO, 2015, p. 206-207.

das mediações, para tomar para si a política da vida em salto. Dessa forma, o desejo de Impronunciável por Abel resulta numa demanda para a politização do escritor, convidado que é a ser objeto e sujeito das mediações do imediato que o circunda.

Esta vida, contudo, não é pacífica e leva a mediações que radicalizam sua própria perspectiva. Nesse sentido:

Salta o peixe das vastidões do mar, salta o peixe e este salto nem sempre ocorre no momento propício, nem sempre advém próximo à terra, às ilhas, aos arrecifes, nem sempre há luz nessa hora, pode o peixe encontrar um céu negro e sem ventos, ou uma tempestade noturna sem relâmpagos, assim o salto, o instante do salto, esse rápido instante pode coincidir com o mundo ensolarado, enluarado, o peixe no seu salto pode nada ver, pode ver muito, pode ser visto no seu brilho de escamas e de barbatanas, pode não ser visto, pode ser cego e também pode no salto, no salto, no salto, encontrar no salto, exatamente no salto, uma nuvem de pássaros vorazes, ter os olhos vazados no momento de ver, ser estraçalhado, convertido em nada, devorado, e o espantoso é que esses pássaros famintos representam a única e remota possibilidade, a única, concedida ao peixe, de prolongar o salto, de não voltar às guelras negras do mar. Mas não serão essa aves, seus bicos de espada, uma outra espécie de mar, sem nome de mar? (LINS, 2005, p. 52).

O salto do peixe, que é metáfora da liberdade ontológico-fenomenológica dentro da messe de possibilidades e riscos que ela implica (REZENDE, 2017, p. 58), não se dá, necessariamente, quando fosse conveniente, ou num espaço cujo conhecimento está, previamente, estabelecido, tampouco quando, necessariamente, houvesse proteção para a execução do salto de modo que o peixe retornasse, necessariamente, para o lugar de onde partiu. O peixe que salta pode, inclusive, não ver nada, pode ser ou não visto, pode ter sua vida em jogo, risco tal que é constitutivo do próprio salto. Dessa forma, o salto opera mediações nas quais aquele que salta enleia-se como sujeito e objeto de outros numa tessitura de mediações diferentemente intersubjetivadas em contiguidade relativamente consistente.

De certa forma, essa tessitura aparece nas mediações internalizadas por Impronunciável. Nesse sentido, ela diz: “Transmutado o cão com barbatanas, o cão vestido de plumas. Tem orelhas humanas, dissolve-se o focinho e revela-se um rosto de criança, porém de olhos fechados. As barbatanas recolhidas ao seu corpo como se fossem costelas adejantes [...]”. (LINS, 2005, p. 61). O ser duplicado em Impronunciável revela-se como uma mediação de transformações do que é próprio da personagem. Ainda, Impronunciável marca o quão tensa é

tal presença: “O cão com barbatanas e de mãos arredondadas está em mim, sim, está em mim, contudo é um estranho [...] Esse corpo no meu é intolerável [...]”. (LINS, 2005, p. 62).

Está em curso um processo que podemos chamar de sublevação ontopática, no qual se brota uma nova subjetividade a partir das mediações inaugurando a união entre diferentes perspectivas de se ser afetada pela realidade que circunda a nova intersubjetividade. Nesse sentido, Impronunciável afirma:

Estou no quarto do meu pai, quando o leque se abre dentro de mim [...] são asas, os braços da criatura-em-mim abertos continuam, as mãos quase tocando meus ombros, mas agora revestem-na, cobrem a sua nudez, uma espécie de manto [...]. Nada mais vejo, nada mais percebo, senão as asas que escondo. Duram apenas segundos essas asas ornamentais e que nunca voarão [...]. Cerram-se os cem olhos das asas, elas se desprendem, desfazem-se como se fossem pó e um vento as levasse, desfazem-se e o ser que antes circundam surge nu [...] (LINS, 2005, p. 63).

Após os seres se precipitarem, nascem como identidades ontológica e psiquicamente distintas, a mais nova revelando-se balizada por certo princípio de prazer, a mais velha, por certo princípio de realidade. Dessa forma, Impronunciável duplica-se como um lócus de subjetividades mediadas e mediadoras onde coexistem duas, uma das quais é sujeito das mediações que gera, a outra, por sua vez, é, também, sujeito que passa a mediar a primeira.

Essa coexistência de subjetividades ratifica-se como ontopatia do real. Nesse sentido, a transmutação gera a duplicidade ontológica que se ratifica no intercâmbio de incorporações engendradas. Com efeito:

Já não contemplo no meu corpo a criatura-em-mim, já não existem escamas, plumas ou asas temporárias: pés, tronco, mãos e rosto, inseridos nos meus, pertencem-me; tenho nos meus olhos os seus olhos, aos meus incorporados. Vejo sabendo e vejo sem saber, vejo tendo visto e vejo sem ter visto nunca: inauguro este dúplice olhar nunca fundido num só (LINS, 2005, p. 78-79).

Este olhar dúplice busca uma linguagem, sendo que a personagem continua atrás do seu nome, mas, nisso, encontra a linguagem como um mecanismo de defesa. Assim:

Ainda muda, evoco dia e noite o meu nome, intuído e buscado por tanto tempo. Pronuncio-o em mim [...] Dois termos permanecem magicamente iluminados em meu novo mundo de limites, impossível que é elucidar se designam uma fração do mundo ou o mundo inteiro: *aqui; lugar*. Aposso-me da aditiva e, com seu dúplice poder de unir e separar, e então me divirto em encontrar e confrontar noções afins: *ir e voar, veia e impulso, cão e látego, centro e espera, eu e vós, eu e eu* [...]. Conquanto ainda não fale, vou armando em mim palavras que ainda não existem [...] *Lanstoso*: o ar da pessoa que deseja agredir-nos e não o faz por temor. *Emarame*: ato de ir e vir ao mesmo tempo, e também o duplo [...] (LINS, 2005, p. 80-81).

Nesse sentido, a experiência da linguagem em *Impronunciável* não é abstrata, pois a personagem arma palavras para nomear tanto certa forma possível de agressividade quanto a reunião de contrários, à revelia da reconhecimento linguística socialmente dada acerca desses nomes. A linguagem reflete, precisamente, a dinâmica de mediações por que passou a personagem, tanto pela força dialética da conjunção que une duas subjetividades num “aqui” inter e intrapessoal quanto pelo lócus duplicadamente ontológico como lugar de enunciações subjetivas distintas. Dessa forma, a linguagem se apresenta como mediadora de diferenças numa intelecção pática e política que a personagem opera.

Isso problematiza mais ainda a transcendência política do sexo por meio do desejo. Quando *Impronunciável* se erotiza mais visivelmente com Abel, ele, antes, deixa claro que tem uma relação textual com o corpo da personagem. Com efeito, ele afirma que “Como em um texto onde ecoem as penúrias do mundo, mas denso e rítmico, e escrito amanhã. És bela” (LINS, 2005, p. 84). Abel enxerga o belo em *Impronunciável*, sendo a beleza um texto politicamente constituído, pois, além de performar mediações do imediato opressor, o texto repercute a pobreza, a miséria, a vulnerabilidade mundana. *Impronunciável* é, para o escritor, um porvir textual crítico. Nesse sentido, ele pondera que

Perfeita em sua nudez é a folha de papel ainda não escrita. As palavras com que as escureço não restringem ou diminuem a sua perfeição. Assim, também, os adereços que trazes em teu colo, em tuas orelhas, em teus dedos, em teus pulsos: nuvens na altura, palavras na alvura (LINS, 2005, p. 85).

*Impronunciável* se aparenta, a Abel, como um ensejo para o ato de escrever: os adereços, palavras; o corpo, a folha. Dessa forma, o corpo da personagem é um objeto de trabalho de escritura e de leitura, de modo que *Impronunciável*, como linguagem crítica, recebe Abel, leitor e escritor.

Nessa relação, a linguagem crítica que Impronunciável representa é ativa, numa relação íntima com o escritor:

Tomo em minha mão seu sexo alteado, sinto pulsarem a glândula acetinada e as veias. O sangue pulsa, pulsa no seu sexo, no coração do sexo – esse pássaro. Um frêmito: é como se tentasse fugir, escapar à pressão das minhas unhas. Um marco, o centro do corpo. Afago-o, afago docemente este obelisco, este arpão ereto e elástico, com seu focinho de lobo. Sondo, com as pontas dos dedos, dentro da carne, o seu começo ou seu fim e não o encontro, por mais que eu cave com os dedos não o perco, ele continua (onde começa? onde?), impressão de que prossegue pelo corpo adentro [...] (LINS, 2005, p. 85).

A receptividade de Impronunciável dá-se como um texto que se apropria do desejo do leitor/escritor, de tal modo que este é conduzido pelo próprio texto, condução essa que depende de o escritor/leitor ter desejo pela linguagem, o que enseja o escritor/leitor e a linguagem estabelecerem uma relação de reciprocidade. Com efeito, os desejos de Abel e Impronunciável dialogam entre si:

Meu amor! Teu ventre é cálido. Pedra ao Sol. Teu ventre é fresco. Pedra sob a água. Como deslizam em teu sexo meus dedos! Escondido, sob impalpável penugem, entre as nádegas boleadas e ondulantes, teu ânus. Violeta ausente. A maciez das tuas ancas é silenciosa. O mel do teu deleite umedece-me a palma e cheira rosas. [...] Teu sexo me chama e proclama seus dons [...] “Sou feito de bocas, de lodo na sombra, de mãos, de flores, de peixes ávidos, de tardes estivais, de lagartas-de-fogo. Verás como hei de com dez bocas sugar tua virilidade, verás como deslizas entre ladrilhos úmidos, limosos, verás como hei de com inúmeros e ajuizados dedos esmagar teu pênis (como quem esmaga uvas, mas teu pênis será um racimo esmagado e sempre renovado) e como tentarei com os mesmos dedos fazer com que a tua bolsa viril, mais valiosa que uma bolsa de pérolas, mais valiosa que todos os alforjes de ouro e diamantes, com que a tua bolsa, esse tesouro zelosamente escondido, inunde-me [...] verás como nada haverá de magoá-lo, como o cingirei com flores amarelas e vermelhas, como choverão, sobre o hóspede, botões-de-ouro, azáleas, brinco-de-princesa e digitális, como morderei a tua isca e como, para não vir à tona, arrastarei com ânsia, para o fundo, cada vez mais, a isca, o anzol, a linha, a vara, o pescador e a tarde, verás o brando calor com que o cingirei, um calor de chão ensolarado, de mormaço, verás como apesar de tudo haverei de em minhas preguiçadas sedas envolver teu sexo e queimá-lo, fazê-lo arder no meu fogo, no meu fogo, sem jamais o consumir”. Amada, teu sexo me chama e articula, com doce veemência, todas as letras do meu nome. És linda. Amo os teus cabelos, teu semblante, os caracóis do teu púbis, tuas coxas opulentas, amo a formosura que ostentas. Mais do que tudo, porém, amo teus pés delicados: eles trouxeram-te a mim (LINS, 2005, p. 86).

Interessante é o fato de o sexo da personagem falar, pois, assim, este se mostra como uma linguagem política. A fala do seu sexo indica sua intenção de mostrar a Abel a condução à que este será exposto. Inicialmente, pode parecer que o pênis de Abel será entesado e afrouxado pelo sexo de Impronunciável, a fim de que Abel atinja, renovadamente, o gozo, sendo o órgão dele adornado por ela, finalidade à qual Abel aquiesce. Trata-se, porém, da relação entre o desejo da linguagem, figurado no sexo de Impronunciável, e o desejo do escritor/leitor, figurado no pênis de Abel, isto é, uma relação entre a palavra crítica, constituída de mediações, que deseja o escritor/leitor o qual sinta desejo por ela, e o desejo do escritor/leitor que se deixa afetar pelas mediações da palavra. Dessa forma, a linguagem crítica deseja fundir-se com o engate criativo de o escritor/leitor originar existências, o que será realizado mediante a disposição deste para deixar a linguagem crítica fazer dele o que aprouver a ela, sendo que o desejo do leitor/escritor é recíproco a esse desejo, na medida em que o escritor/leitor deseja a palavra crítica, deixando-se levar por ela.<sup>122</sup>

À luz dessa reciprocidade, podemos ler uma acepção para o termo “desejo” importante, quando Abel se refere à voz de Impronunciável, dizendo que “A voz que me fala [...] tudo nasce aí [...] não apenas o desejo, a força que elabora as palavras e as destila, mas também o timbre dessa voz, sua sonoridade, a voz, essa voz de bordões” (LINS 2005, p. 87). Destacando-se o timbre da voz, sobeja-se o desejo, que pode ser, aí, conceituado como demanda de originar palavras, organizá-las, manifestá-las e subtendê-las. Esse desejo é, em especial, critério de reconhecimento, uma vez que a capacidade de originar existências dá-se no âmbito de tal desejo, sendo este predicado de originar existências relacionado tanto à linguagem crítica, Impronunciável, quanto ao escritor/leitor, Abel. Dessa forma, sob o trabalho de tal desejo, a linguagem crítica incorpora o escritor/leitor, este, igualmente, incorpora a linguagem crítica, de modo que o desejo oferece espaço para que ambos fecundem um ao outro, espelhados na efetividade de tal demanda, metáfora do ato de escrever.<sup>123</sup>

Essa mediação interpessoal por meio da demanda do desejo revela-se como antítese da relação entre o pai e a mãe de Impronunciável, mediados por outro desejo que os levou a uma

---

<sup>122</sup> Note-se, porém, que, em sendo leitor é um agente no qual o fazimento do texto é engendrado, isto já está sugerido nos motivos da escolha de Loreius pela palavra *tenet* (RODRIGUES, 2014, p. 229-230).

<sup>123</sup> Um pensamento sobre o termo “desejo” é impactante, numa reflexão lacaniana, uma vez que, para Lacan, o *Avalokiteshvara* era uma figura que, dominada pela ambiguidade e de sexo indeterminável, serviria para designar alguma dimensão do desejo, o que pode ser entendido como paradigma do espaço indiferenciado, que, no Romance, mostra-se como redução do corpo dos personagens à carne. Nesse sentido, ver: “A Fissura no Espaço”. In: MATIAS, 2013. Com isso, poderíamos dizer que o desejo, entendido como força que elabora as palavras, tendo em vista que o Avalovara é uma alegoria da escrita poética, destaca o entremeamento entre Impronunciável e Abel, sugerindo ser essa união caudatária do inconsciente.

rebaixamento psicossocial que implica o pai e a mãe da personagem estabelecerem entre si uma interação despersonalizada, na medida em que foram vitimados como casal. Inicialmente, quando o pai de Impronunciável ministrava aulas de piano para sua mãe, a adolescente erigiu o professor como objeto de desejo, o desejo trivial, mas não inessencial, de satisfação sexual. Assim, “Aí está ele, em algum ponto do tempo, corrigindo, talvez com excessiva complacência, talvez com excessivo rigor, a posição dos dedos dessa adolescente viçosa e arrebatada, com as asas do nariz sempre vibrando e que o olha com insondáveis desígnios [...]” (LINS, 2005, p. 101).

Tendo sido arrebatada por ele, ela, certa vez, pousou a face sobre os dedos do professor, o que se tornou um sismo familiar, porém, isto marca a união que, embora, em certo sentido, voluntária inicialmente, revela o conservadorismo familiar que vitimou a adolescente e seu professor, uma vez que ela, como mulher, padece devido a consequências sociais e psicológicas de uma escolha erótica, no contexto de uma educação sexual inexistente e de uma formação para as autonomias intelectual e laboral igualmente inexistentes, sendo, assim, despreparada para as agressividades psicossociais de que seria objeto numa sociedade conservadora:

Com esse gesto, traz para a família horas de desassossego e precipita-se, podendo escolher dez outros caminhos, pois oportunidades não lhe faltam, precipita-se em um labirinto de reflexos, onde, sempre na esperança de dias favoráveis, vai morando em lugares cada vez piores e abrindo mão de tudo, nesse mundo de sombras, de sonoros nomes fugidios (LINS, 2005, p. 101).

Tal gesto é o prelúdio do precipício para onde se direciona e é direcionada a mãe de Impronunciável, pois aquela, ao decidir juntar-se ao seu professor, podemos dizê-lo, “[...] parte para uma expedição polar com trajes de verão e mapas dos lagos italianos” (FREUD, 1996j, p. 137). Nesse sentido, ela e o seu professor engatam-se entre si, compelidos a uma relação para a qual não houve antecena pedagógica nenhuma, resultando numa relação na qual suas identidades são obscurecidas, e eles se invisibilizam, abismo encetado por suas escolhas eróticas, mediado, porém, pelo conservadorismo que os vitima, uma vez que, como pondera o criador da psicanálise, a educação dos jovens trazia dois pecados, ocultava o papel que a sexualidade desempenhava nas vidas dos jovens e não os preparava para a agressividade da qual se achavam destinados a se tornarem objetos, o que alça uma dimensão política fundamental, pois “Para a elite que visa apenas a manter seus privilégios, qualquer movimento

que ameace a estabilidade construída ao longo de gerações deve ser punido com o degredo” (COLLAÇO, 2014, p. 199).

Com efeito, impende a derrocada subjetiva e intersubjetiva de ambos, sendo que o pai de Impronunciável deixa de ser músico de orquestra, de ser professor, para tornar-se cobrador de uma casa bancária e

Sem mais acesso a atrizes e cantores que se apresentem no Municipal e não podendo abdicar por completo desse mundo, não se desfaz do piano, instrumento que jamais chega a tocar em público [...] e mantém um álbum de celebridades, com retratos cortados de jornais (LINS, 2005, p. 107).

Ao passo que a mãe de Impronunciável se reduz a uma feitora de chapéus, ornamento que contrasta com a condição social da sua família e com a imagem que a personagem tem de si, pois “Frieza e orgulho, mais que sofrimento, também um pouco de tédio, lê-se nos seus olhos” (LINS, 2005, p. 102). Associa-se a decadência do pai de Impronunciável à degradação da arte sob um regime ditatorial (RIOS, 2018, p. 15),<sup>124</sup> o que se torna quase uma imagem hiperbólica da decadência, tendo em vista morarem, ademais, no edifício Martinelli, uma favela de concreto no centro de São Paulo (CARUCCIO, 2014, p. 253).<sup>125</sup> Dessa forma, o pai de Impronunciável perde sua própria identidade laboral e psicológica, e sua mãe perde sua própria identidade familiar, ambos se tornando vulnerabilizados.

Esta destruição de identidades subjetivas a partir do encontro com objetos de desejo, premidas e vulnerabilizadas pela repressão social, marca a conjugalidade do pai e da mãe de Impronunciável, além de ser, de certa forma, transferida para esta, tomando esta personagem consciência crítica sobre esse carreamento. Com efeito, Impronunciável desconfia de certa indiferença contra si mesma vinda do seu pai e da sua mãe, levando Impronunciável a uma indagação abissal: “Vou até o elevador, o mesmo elevador em que me precipito com o velocípede, chamo-o; não o utilizo; volto, fecho a porta e retomo meu lugar no sofá. Ambos de olhos baixos [...] São meus pais? Ou são meus assassinos?” (LINS, 2005, p. 107).

<sup>124</sup> Tal decadência tem forte representação no Romance, incluindo, também, a mãe de Impronunciável, uma vez que aquela aceita a condição de morta e acaba por se ver realizando um trabalho artesanal, assim, o pai e a mãe de Impronunciável seriam figurações da degradação da arte.

<sup>125</sup> Há motivos benjaminianos na representação do Martinelli. Nesse sentido, ver: REZENDE, 2017, p. 234-237.

Impronunciável, colhendo os indícios das semanas anteriores, nota que o afeto do seu pai e da sua mãe para com ela mostra-se negligente:

[...] voltando de um passeio nos outros pavimentos do edifício, encontro a porta fechada [...] a porta custa a abrir-se, enfim abre-se, e minha mãe quando abre não olha na altura dos meus olhos. Por quê? Sou injusta em supor que adivinho? Espera que venham trazer a notícia da minha morte. Os indícios coincidem, as negligências: chaves nas portas e telas de aço que um pardal esburaca” (LINS, 2005, p. 107).

Impronunciável colhe contradições nos gestos da sua mãe e do seu pai e, assim, infere implicações não ditas ou não manifestas deles em relação a ela. Essa tomada de consciência não é, meramente, intelectual, pois se agrega a ela um afeto e uma decisão política. Com efeito:

Levo a mão à boca e mordo esta certeza, este espanto, esta amargura, este ódio, esta ira, levanto-me e decido-me, não guardarei silêncio, porei termo ao silêncio, vou falar, abro a boca, mas não é fácil falar, tenho a língua e a laringe cheias de teias de aranha, aspiro o ar e expiro-o, pela boca, com dificuldade, eles me olham, meu pai leva a corneta aos lábios, crispam-se no chapéu os dedos de minha mãe e eu grito, cuspo, vomito em suas caras: “Inrerno, Inrerno”. O nome não é este, mas tenho de dizê-lo, o esforço me exaure [...] e eu tento outra vez como quem tenta um salto, um mergulho, um passe acrobático, tento outra vez, agora com mais força, com mais ódio, e grito: “Inferno!” (LINS, 2005, p. 108).

Impronunciável, após conseguir pronunciar tal palavra, cai em pranto. Trata-se da primeira palavra que ela pronuncia, mostrando a consciência crítica da personagem. Nesse sentido, os afetos de ódio e de desamparo, socialmente ensejados pelas circunstâncias conservadoras que abismam a vida dos seus genitores, circulam em seu núcleo familiar. Dessa forma, a negligência que ela vivencia e sente é reprodução do desamparo do qual sua mãe e seu pai são vítimas.

Impronunciável não apenas está imiscuída nesse circuito de desamparo emotivo e social que a apreende, pois, também, encontra uma palavra catártica que representa e purga o que ela sente acerca da sua vida embrutecida pelos afetos que circulam na sua socialização familiar, mediante o desejo, isto é, o impulso de criar palavras, organizá-las, manifestá-las e subtendê-las é posto em circulação contra o desamparo psicossocial. A palavra catártica é política, isto é, a fala de Impronunciável, ao vomitar “Inrerno, Inrerno” e a gritar “Inferno” tanto veicula a

representação da denúncia de uma situação de vulnerabilidade por que passa a personagem-criança, situação que reproduz a vulnerabilidade que sobreveio à sua mãe e ao seu pai, quanto é expressão de uma tomada de consciência de si no sentido de um repúdio ao escalonamento das vulnerabilidades que desaguam sobre o núcleo familiar infernal em que vive. Dessa forma, o desejo carregado para a criação de palavras tem por objeto a denúncia da condição de vulnerabilidade que lancina Impronunciável.

A compreensão do circuito de tensões que apreendem Impronunciável alcança um nível radical quanto à subjetividade da personagem. Nesse sentido, uma máquina é descrita com objetividade forte, posto que ela tem realidade fora da consciência de Impronunciável: “[...] sua existência é anterior à consciência que eu tenho da sua presença e de sua própria fabricação” (LINS, 2005, p. 129), assim, a presença da máquina, em certo nível consciente, indica sua existência e sua formação em certo nível não-consciente. Além disso, a máquina, quase uma ferida narcísica para o humano, capta e mói os fastos, girando sobre Impronunciável, que ocupa seu vértice, de modo que

[...] processa-se em mim uma mudança de estágio, uma sagração. Sou, nessa hora, a partir dessa hora, a foz terrível das coisas, o ponto ou o ser para onde converge, com suas múltiplas faces, o que o homem conhece, o que julga conhecer, o de que suspeita, o que imagina e o que nem sequer lhe ocorre que exista (LINS, 2005, p. 129).

A sagração de Impronunciável não elide o vir a ser das coisas, ao contrário, pois a personagem reúne tudo, epistemológica e ontologicamente, como ponto de união. Trata-se de uma representação que, sendo antítese da opressão (BAPTISTA, 2013, p. 50), não é afim com a ideia de uma pluralidade que seja uma unidade, mas de uma unidade constituída de pluralidade, subjetividade que se mostra como um lugar no qual todas as coisas desaguam. Dessa forma, Impronunciável revela-se como uma intersubjetividade que performa uma transformação do curso do mundo.

Nesse sentido, rejeitando a tese dos anciões da música de Orff, Impronunciável exprime:

Adverte a música de Orff, pela voz dos anciões, que nada perdura indefinidamente... Como se importasse o tempo nesta hora. Os hipopótamos da eternidade bafejam-me com seu hálito ardente. Onde os meus seios? Onde o meu colo? Braço. Dorso? Torso... Estas palavras – e outras escorregam,

começam a deslocar-se das partes do meu corpo por elas nomeadas. Já não penso no meu braço como sendo braço, mas como pés ou boca; a boca chama-se umbigo ou calcanhar; o sexo chama-se olhos, depois peito, depois ombro. Entre a minha mente e o meu corpo desmembrado flutua um pequeno léxico arbitrário. Surpreendo-me que essas designações não tenham perdido por completo as ligações com as partes do corpo a que por norma estão associadas: que a palavra *boca*, significando “braço”, surpreenda-me, guardando um halo do que ordinariamente exprime, de modo que não sei, ao pensar no braço como boca, que câmbios houve ao certo, que transmigrações [...] Se eu não abraço com a minha boca, ou então com os meus pés, o tronco de Abel.

Ó, meu amor (ouvir-me-á, se, por exemplo, são as minhas têmeoras que falam?), morde-me os dentes, as unhas, as pupilas, morde-me o ombro, as coxas, prende-me cada lugar seu nome verdadeiro. Os nomes, porém, continuam a deslocar-se. Suas mãos deslizam nos meus cílios, nas asas do meu ânus, no cotovelo, na coluna espinal? [...] Ritmicamente, Abel suga-me as pontas da cintura, suas mãos afagam-me a cintura, ele suga-me as falanges, suga-me os punhos, sua respiração me queima, eu cerro os flancos, eu abro as sobranceiras, penetra-me a nuca sua língua macia, eu dou um grito surdo, um grito: “Vem”. Tudo escurece (LINS, 2005, p. 130).

Se, por um lado, aquela tese é a de que nada perdura, Impronunciável, por outro, demonstra, na relação com Abel, uma experiência que radicaliza uma oposição a essa tese, relação tal de deslocamento de nomes, na qual estes e o corpo da personagem são includentemente recompostos. Trata-se de um contínuo deslize dos nomes que identificam a personagem, no qual, por um lado, Abel aparece como designador rígido, e, por outro, Impronunciável tem sua subjetividade desconstituída, de modo que ela se mostra identificada, radicalmente, como palavra, como um continente de signos arbitrários, ou pela arbitrariedade desses signos como transformadores do mundo dado, e Abel convocado para transpor, de maneira igualmente radical, a presença dada das palavras, acrescentando-se a elas e perquirindo-as. O escritor/leitor e a linguagem crítica estabelecem uma nova relação de indeterminação de significantes na qual o léxico da identidade dos personagens transmigra, as palavras deslizam das suas referências triviais supostamente pétreas, sendo o escritor/leitor o agente de afirmação da contingência do estado de coisas imediatamente dado. Dessa forma, o ser epistêmico-ontológico de Impronunciável reforça a política do salto.

Impronunciável chama Abel para um salto que se direcione para além do imediato, um salto para as mediações do imediato opressor, o qual é, socialmente, constituído. Nesse sentido, a personagem reflete sobre uma atitude da sua mãe de levá-la à igreja, expondo-a como uma pedinte, a fim de alçá-la ao nível do qual foi privada pelo casamento, assim, sua mãe:

[...] começa a lançar-me em direção ao íolipo e à bala calibre 38 que alojo em meu peito. Esse momento, portanto, é grave, muito mais grave do que pode supor: parte do meu salto neste mundo dele irá pender, dele irá pender, como um relógio de algibeira, preso à corrente, pende de um prego enfiado na parede (LINS, 2005, p. 132).

A vida de Impronunciável é tecida com circunstâncias que fogem à sua escolha. Em relação ao Íolipo, ela já o notara, ainda que vagamente, ao conhecer Olavo Hayano, pois, neste momento, ela está convicta de que há uma distância entre este nome e o seu portador, como se a personalidade desse nome e a suposta humanidade do seu portador não o designassem em realidade (LINS, 2005, p. 159).

Nesse sentido, Impronunciável percebe o desumano em Olavo Hayano, ou o desumano camuflado no poder militar dado, sendo que essa desumanização é parte da representação opressora do Íolipo, cuja infertilidade representa a inxequibilidade da sociedade, na medida em que alude à impossibilidade do engendramento contínuo da humanidade, o que se representa tanto no Íolipo em si quanto na sua mãe, articulando-se uma forma de apagamento da história (RIOS, 2018, p. 26-28).<sup>126</sup> O acarretamento desse encontro com Olavo Hayano é consciente, informando a narradora que: “Por trás dele se esconde o meu destino, do mesmo modo que ele próprio se oculta sob a opacidade do seu nome” (LINS, 2005, p. 159-160), o que não implica passividade, ao contrário, pois, como Impronunciável mesma reflete, em conjunção com sua dúplici ontológica, reconciliando-se ambas após uma discussão: ““Nada de separação. Para o que der e vier, seja uma vida só’. ‘E o Íolipo? Ele vem. Ele já veio.’ ‘Que venha. Veremos quem vence.’” (LINS, 2005, p. 161). Desse modo, o contexto de Impronunciável é caudatário de circunstâncias por ela não escolhidas que, porém, não fogem à determinação da personagem, o que figura o salto como sublevador do destino no sentido do desejo político que tem como objeto a aceitação, a denúncia e a superação da opressão, isto é, desejo pela suprassunção desta.

Neste comenos de porvires de contingências contra a opressão, Impronunciável se posiciona criticamente ante o microcosmo social em que se encontra. Com efeito, não se trata de ela ser um mero dado nas relações sociais de que faz parte, mas, isto sim, de estas não serem petrificadas, mediante a intervenção da personagem, isto é, Impronunciável supõe uma “experiência dialética” (SARTRE, 1974, p. 165), na qual o sujeito é mediado pelas coisas,

---

<sup>126</sup> Nessa seara, seríamos tentados a acrescentar que essa representação implica uma crítica política sutil, qual seja, a de que a necropolítica é inerente ao regime ditatorial, o que, em especial, aproxima a composição de Olavo Hayano e com a figuração que Julius Heckethorn associa a Adolf Hitler.

sendo que ele, igualmente, posiciona-as como objeto de mediação. Nesse sentido, o ato de ver não se resume à relação receptiva entre um sujeito que vê e as coisas, um mero olhar em que o sujeito, simplesmente, vê outras pessoas; o ato de ver é, isto sim, um olhar no qual o sujeito se vê no ato de ver as coisas e os outros. Assim: “[...] vejo-me, vejo os demais e também vejo a mim mesma no ato de me ver e de ver os que me cercam. Vejo-me, vejo os demais e os variados cenários em que nos movemos. Todos” (LINS, 2005, p. 185). A relação de Impronunciável com as coisas e pessoas de sua nova moradia não se dá tendo a personagem como objeto dos predicamentos deste mundo, pois se destaca Impronunciável como sujeito que predica o seu próprio ato de predicar. Dessa forma, Impronunciável performa uma consciência de ter consciência das coisas, de modo que ela se faz em relação a si no mundo e em relação ao mundo na própria personagem, no sentido de que ela intervém nas coisas que lhe chegam.

Impronunciável, revelando seu olhar crítico, questionador da posição de coisas e pessoas, alarga tal criticidade à justiça e à relação desta com a sociedade. Nesse sentido, seu avô é alvo a ser criticado. Com efeito, é paradigmática a primeira frase da personagem na seguinte passagem, ao informar que:

Meu avô recusa-se a ter rugas como magistrado; ponto de honra, para ele, estar em dia com as leis e a jurisprudência. Ao mesmo tempo, receia que se altere a concepção de justiça que possui quando ingressa na magistratura. Esse desejo de coerência, convertido em dogma, transforma numa selva de sofismas sua atividade na Justiça (LINS, 2005, p. 187).

Chama a atenção o uso da palavra “rugas”, pois daquilo que se diz “enrugado” pode ser dito “envelhecido”. Isso é fundamental, na medida em que só envelhece o que não é impermeável ao tempo, tendo em vista que o “ser” é conjugado com o “tempo” (HEIDEGGER, 2012), a sociedade é, em si, constituída de processos (HEGEL, 1997), de circunstâncias dadas historicamente, modificadas e modificáveis pela interação humana em, e por meio de, dada realidade econômico-político-social (MARX e ENGELS, 2007).

Isto posto, a recusa do avô de Impronunciável, ao indicar que ele não quer ter rugas como magistrado, sugere que ele não deseja que a lei se abra para os fluxos histórico-sociais do tempo em que vivem, o qual é, contudo, modificável pelos sujeitos à luz das demandas destes, de modo que o avô representa um ideário de legalidade tão monológico quanto o *Ego sum, ego existo* (DESCARTES, 2004, p. 45), ensimesmamento numa autoevidência de si não social,

impermeável ao tempo. Assim, “Inconcebível, para ele – o avô –, que o tempo ou os acontecimentos possam de algum modo alterar, aos setenta e três anos, um juízo exarado por volta do seu quadragésimo oitavo aniversário” (LINS, 2005, p. 187).

Essa justiça alisada, ou alada, tem consequências sociais profundamente negativas, uma vez que, sem aportar os acontecimentos sincronicamente oferecidos pelo fluxo da história demandados pelos sujeitos sociais injustiçados, tal justiça, que se pretende eterna, refratável ao tempo, isto é, à intervenção da história, resulta no decesso da sociedade, de modo que tal justiça é um reflexo da coisificação do mundo. Com efeito, Impronunciável diz que seu avô é “Um grande homem, tal como exige um mundo também morto” (LINS, 2005, p. 187), o que alude a um mundo cujas instituições sociais que pretendem gerir a justiça refratam as demandas sociais por justiça, o que resulta num mundo onde as injustiças são objeto de um olhar fetichizador da Justiça, sendo tais demandas reprimidas por forças que pretendem refratar, nas instituições, o poder de ação interventiva, no tempo, pela sociedade, isto é, uma justiça “incapaz de reconhecer a mudança dos tempos” (COLLAÇO, 2014, p. 201). Logo, Impronunciável denuncia a justiça que é infensa à fenestração das demandas por justiça dos sujeitos injustiçados, historicamente situados, dos sujeitos nos acontecimentos, fetichismo do direito tal que legitima o fenecimento da própria sociedade.

De certa forma, essa denúncia vai de encontro à educação que Impronunciável, na casa da sua avô, recebeu. Nesse sentido, Inês enleia Impronunciável, fazendo-a, porém, aquiescer a figuras de autoridade, em particular, o próprio avô de Impronunciável, assim,

[Inês] nutre a ideia, já vigorosa em mim, de que seria um desastre perder meus privilégios, eu, com estes dedos macios, com esta pele tenra, feita para os veludos, os damascos. Eis-me então servil ante bedéis e mestras, eis-me conduzindo buquês de fanados malmequeres, passados numa folha de jornal, o braço erguido, as flores mais altas que a minha cabeça. “Prestou atenção ao seu avô? Fala a você com um carinho! Ele trabalha com as leis. É um homem importante, Naná. Coração de pomba”. E logo me orgulho desse homem calvo, ponderado, elásticos nas mangas da camisa, viseira na testa, redigindo com zelo pareceres que são reflexos alterados de outros [...] Inês, entreabrindo a porta, dilata os olhos, sorrindo, em direção a ele e se retira em silêncio. Seus gestos acentuam a distinção, a minha, de estar ali, fazendo parte da sombra que rodeia o meu avô e a sua escrivadinha, enquanto grandes questões tomam a direção que ele sugere com a sua coerência (LINS, 2005, p. 192-193).

Inês sugere à Impronunciável que o avô desta é uma pessoa de bem, ou, mais do que isso, generoso, caridoso. É importante notar que, todavia, os pareceres do avô apresentam a força

pusilânime de uma “conformação imota”, isto é, eles representam a reprodução estéril dos espongiários, no sentido de que tais pareceres indicam uma reprodução do próprio discurso do avô, numa busca coerência subjetiva sem vinculação com a realidade (COLLAÇO, 2014, p. 198), o que nos permite enxergar que se trata de uma subjetividade constituída pela negação da sociedade, configurando-se uma figura de fetichismo no âmbito do direito, ou de fetichismo jurídico. Mas esse “coração de pomba” (LINS, 2005, p. 192) recebe atributos genrosos que, na verdade, são próprios de Inês, pois é ela que, com sua ternura desmedida (LINS, 2005, p. 192), enforma um modelo de cuidado abrangente, acolhedor e orientador, performando um amparo hiperbólico para com Impronunciável, o que favorece a aquiescência gradativa desta para socializar-se em sua nova moradia.

Tal respaldo pático-social de Inês revela que ela “age como transmissora do processo civilizatório por meio do qual se permite, através da domesticação da palavra, a permanência das próprias estruturas que a excluem” (COLLAÇO, 2014, p. 200). Com efeito, o modelo de cuidado representado por Inês é revelador de vulnerabilidades, na medida em que Inês é invisibilizada, ou coisificada, porquanto “[...] feita para transitar entre as pessoas sem ser pressentida [...]” (LINS, 2005, p. 192), e Impronunciável, também, ocupa certo campo de invisibilidade do seu avô, fazendo parte da sombra que o rodeia. Inês não apenas investe o avô de Impronunciável com signos carinho, os quais têm o condão de fazer Impronunciável investir afetivamente nele, dado o acolhimento que ela recebe de Inês, mas, também, Inês correlaciona-se com Impronunciável numa faceta da invisibilidade que ambas vivenciam diferenciadamente, mas que as contextualiza em formas de aquiescência a uma figura de autoridade que representa uma forma de injustiça. Dessa arte, Impronunciável, mediante privilégios que a acolhem dentro das práticas executadas por Inês, é levada a investir, afetivamente, numa figura de dominação, espelho da vulnerabilidade de Inês.

Isto impacta, em especial, Inês, pois as relações de exploração que se encontram na socialização laboral dessa persoangem, cujo desamparo psicossocial erige demandas socialmente ltuosas, evidenciam a sombra da injustiça sob a qual ela vive, isto é, seu trabalho fetichizado. Nesse sentido, é crucial o ato da avó de Impronunciável ao despedir Inês, num diálogo entre ambas escancarado de pressupostos sociais e numa cena paradigmática da degradação social: “– Que fiz eu? – Não preciso mais dos seus serviços. – Posso ficar mais uns dias? Enquanto procuro outro emprego. – Não. Vá arrumar suas coisas. Você certamente tem economias. Pode ficar em pensão.” (LINS, 2005, p. 224); de modo que Inês “Sai pelo jardim,

abre o portão, fecha-o, olha hesitante para os lados, toma uma direção qualquer, a esmo, um pouco curvada ao peso da mala” (LINS, 2005, p. 225).

Aparentemente, Inês é expulsa de um paraíso, como se tivesse cometido uma falta que a teria expulsado de um estado de coisas sem maldade, mas a ironia de Osman Lins, ao fazer a personagem Inês sair pelo jardim, avulta a crítica social do escritor: em sendo uma figuração de degrado, destino de qualquer um que ameace a elite ensimesmada em privilégios (COLLAÇO, 2014, p. 201), trata-se de uma extrusão de um trabalho inerentemente injusto, vulnerabilizador de uma pessoa já, socialmente, interseccionada por vetores de exclusão, trabalho tal que Inês, para o seu espanto, (não) vende, sendo ela mesma uma mercadoria: Inês é pobre, torna-se empregada doméstica e não poderia ter recursos colhidos desse trabalho construtivo, sendo que o fato de não os ter foi engendrado na própria relação de trabalho a que precisou render obediência ao longo de todos os anos de trabalho não pago, realizando tarefas que perfaziam um volume de trabalho maior do que o corresponde ao que teria recebido como suposto pagamento. Destaca-se que não há pagamento algum, nem na mala nem nas roupas de Inês (LINS, 2005, p. 224-225), exploração tal executada pelo arbítrio dos patrões, sob o martelo (in)justo do avô de Impronunciável, o que é distorcido pela avó. A (in)justiça, representada pelo avô, negação das demandas sociais da trabalhadora, evidencia-se, aí, como justificção da exploração desumanizadora da qual a própria a (in)justiça beneficia-se, levando, não se pode olvidar, a própria explorada a se sentir culpada pelo trabalho fetichizado que, porém, realizou, em condições de risco e de vulnerabilidade social. Não apenas o trabalho é fetichizado, mas, também, o é a própria justiça, uma vez que esta, na figura do avô de Impronunciável, representa o direito cujas formulações elidem as demandas sociais, ensejando, assim, um fetichismo jurídico (PACHUKANIS, 1988). Dessa forma, o casamento entre (in)justiça e elite patrimonial é celebrado no matrimônio entre o avô e a avó de Impronunciável, mediado pela ratificação do trabalho desumanizador.

Isso instaura uma antítese psicossocial que é, paticamente, suprassumida por Inês e Impronunciável. Nesse sentido, os patrões de Inês exploram seu trabalho, tal exploração nega Inês como ser social, pois ela se torna mercadoria, o que a impede de constituir recursos para a sua socialização, apesar da sua prática afetivo-laboral pela sustentação da harmonia das relações interpessoais das pessoas para quem ela supõe vender sua força de trabalho dentro da execução escorreita das suas tarefas. Inês, mesmo vivendo o vazio social da conclusão trágica de ser expulsa do seu simulacro de trabalho, assente, inicialmente, ao que lhe acontece assim, isto é, aceita o seu fim com parcimônia, assentimento esse o qual, todavia, é, ante a saída pelo jardim

de maldades sociais, desinvestido por Impronunciável, que não consente à (in)justiça de que Inês padece: “Inês, curvada sobre a mala, no seu quarto, voltada para mim e tentando sorrir. Não corresponderei a esse riso crispado” (LINS, 2005, p. 223).

Impronunciável, numa cena de profundidade crítica ímpar, faz circular esse afeto de desinvestimento do assentimento à exploração. Com efeito, após fazer a mala, Inês indaga-se sobre se deveria lavar um dos vestidos de trabalho branco que está sujo. Impronunciável, ante Inês fetichizada, sugere, silenciosamente, uma reação à qual Inês mostra-se retida em prol de uma imagem falsa que ainda nutre da sua exploração. Trata-se do olhar do peixe que salta, olhar tal que tem, a propósito, a força da negatividade compreendida ontológica e fenomenologicamente, isto é, olhar que se faz de modo não-judicativo, negatividade que é performada, no sentido de estabelecer-se como uma conduta não-judicativa e, nessa medida, como conduta que é irreduzível a mera categoria de aplicação para certos juízos, irreduzível, em certo sentido, à linguagem.<sup>127</sup>

Esse olhar do peixe que salta é, silenciosamente, gritante, pois comunica um patos de indignação à opressão numa recusa que se mostra prenhe de consequências subjetivas, fortemente, orientadas contra o assentimento à opressão. Com efeito, Impronunciável dá continuidade ao seu gesto de negatividade intersubjetiva:

Olho-a com firmeza, pedra, olho-a, instrumento gasto ou que começa a tornar-se obsoleto. Inês, essa almotolia, sempre vertendo óleo sobre as juntas das coisas, olho-a – uma empregada sendo despedida, arrumando seus troços. Apanho a tesoura na mesa-de-cabeceira, apanho-a pela ponta e ofereço-a a Inês. Não digo mil nem til. O gesto. O silêncio. Olha-me assustada e leva a mão à boca: os incisivos aparecem entre os seus lábios curtos. Um riso sufocado e a hesitação:

– Não... que é que ela vai dizer de mim? (LINS, 2005, p. 224).

---

<sup>127</sup> Nesse sentido: “Tout d’abord il n’est pas vrai la négation soit seulement une qualité de jugement; la question se formule par un jugement interrogatif mais elle n’est pas jugement: c’est une conduite préjudicative; je peux interroger dur regard, du geste; par l’interrogation je me tiens d’une certaine manière en face de l’être et ce rapport à l’être est un rapport d’être, le jugement n’en est que l’expression facultative”. SARTRE, Jean-Paul. *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*. Paris: Édition Gallimard, 2009, p.41. Na exímia tradução brasileira: “Para começar, é falso que a negação seja somente qualidade do juízo: a questão se formula por um juízo interrogativo, mas não se trata de juízo e sim de conduta pré-judicativa; posso interrogar com o olhar, com o gesto; por meio da interrogação me mantenho de certo modo frente ao ser, e esta relação com o ser é uma relação de ser, da qual o juízo constitui apenas expressão facultativa” (SARTRE, 1997, p. 47-48). Instanciar uma função social para uma categoria ontológico-fenomenológica coloca-nos ante uma profícua discussão entre Sartre e Lukács. Nesse sentido, ver, respectivamente: SARTRE, 1974 e LUKÁCS, 1979.

O olhar de Impronunciável aparenta força pétrea, a fim de, justamente, refletir, para Inês, o que esta se tornou, isto é, uma mercadoria, uma coisa fetichizada, descartável e socialmente esvaziada dos seus constituintes próprios, da sua própria história, assim, um instrumento de opressão contra si mesma. A indagação de Inês é ainda a voz da patroa, que alcançou o super eu da empregada contra a revelação para esta da própria opressão efetivamente sofrida, causando uma distorção no entendimento de Inês sobre si mesma. Essa comunicação silenciosa, a propósito, não pretende derrogar a dimensão política do silêncio, no sentido de este, tendo em vista Natividade e Inês, representar um silenciamento de direitos sociais (RIOS, 2018, p. 21). Dessa forma, o olhar, o gesto e o silêncio de Impronunciável não precisam enunciar a denúncia, pois comunicam, suficientemente, um denúncia contra a desumanização de que Inês é vítima, bem como um repúdio à passividade desta, sendo que Inês, ainda, justifica a própria opressão numa falsa consciência de que sua patroa talvez tivesse (tido) algum apreço moral sobre a explorada.

Contra sua falsa consciência, Inês, seguindo a sugestão de Impronunciável, realiza um corte que representa a suprassunção subjetiva da negação desumanizadora da exploração sofrida. Com efeito, Inês performa um gesto, também não-judicativo e, tal como o olhar de Impronunciável, intenso:

[...] também estende a mão e recebe a tesoura. Corta em dois o vestido que tenciona lavar. Corta-o em dois, em quatro, em oito, vinte pedaços, pica-o, os fragmentos caem no chão de cerâmica vermelha, na sua mala, na cama patente, na mesa-de-cabeceira, na cadeira de vime, ela executa com método a operação, mostrando a espaços os incisivos (mas agora tem algo das presas de um cão que ameaça morder), não há mais o que cortar, ela fecha a mão sobre a tesoura, senta-se na cama, hesita, levanta o braço – são quatro horas da tarde e faz calor –, golpeia o colchão, três, quatro vezes (LINS, 2005, p. 225).

O ato de cortar de Inês é axial. Vale lembrar que a roupa se relaciona a julgamentos sociais, de modo que o ato de cortar o traje de empregada é, também, um gesto de recusa ao estereótipo imposto pela patroa, o que enseja uma forma de resistência (RIOS, 2018, p. 21). Nesse sentido, ela divide e subdivide, progressivamente, o vestido sujo, progressão esta que, além do ritmo metanarrativo que sugere, corta não apenas o vestido sujo, pois, ao fazê-lo, interrompe o efeito da voz imperativa da patroa que trazia uma imagem falsa contra Inês e carrega uma reação em Inês que busca negar para si a sujeira econômico-moral dos patrões a qual foi levada a vestir por longo tempo; esse carreamento crítico-pático chega ao seu ápice quando Inês, após derruir

o vestido, ou a falsa imagem pática que nutria acerca da patroa, golpeia, também, o colchão, sugerindo, aí, ferir, justamente, o amortecimento falso do seu pensamento e dos seus sentimentos de trabalhadora explorada os quais, antes, estavam a favor da exploração a que a trabalhadora foi levada a aceitar, metáfora de um descanso que, ao fim, mostrou-se, sempre, inexistente. Dessa forma, uma “doxa” fundamental da sociedade capitalista, a exploração do trabalho, acaba sendo questionada por Impronunciável e por Inês, cujas práticas anuíam para além do seu saber sobre as consequências da exploração a que estava submetida.

Osman Lins, em mais uma fina análise social, mostra-nos, porém, que tal carreamento crítico-pático tem limites:

Deixa a tesoura enfiada no lugar ocupado, durante anos, pelo centro do seu corpo ósseo e solitário. Penteia os cabelos, outra vez com gestos leves, como se fossem cabelos de boneca ou estivessem mal pregados no casco. Prende-os em tranças. Não, em trancinhas. Sorrindo, ainda assustada, apanha a mala e sai. Se quisesse, não teria de quem despedir-se: meu avô está no tribunal, minha avó está no quarto (LINS, 2005, p. 225).

Inês mata sua representação pática de si tal como esta foi construída por sua patroa, gesto que conclui, pungentemente, o processo catártico ensejado por Impronunciável para que Inês purgasse de si mesma a falsa imagem do seu próprio trabalho e do trabalho exploratório seus padrões, ainda que isso consumisse uma energia aparentemente rara em Inês, que, longe da docilidade que lhe parecia ser essencial, mostra uma face enérgica e feroz, subjacente (quicá domada pela desumanização social de uma vida interseccionada de vulnerabilidades), face tal que confrange a aparência de docilidade ante a constatação da exploração e da desumanização que viveu ao longo do tempo de (não-)trabalho na casa do avô e da avó de Impronunciável. Contudo, a narração desta clarifica, também, que o carreamento crítico-pático de Inês não tolhe a indiferença dos seus padrões e a estrutura opressora que estes administram, a qual, assim, mantém-se no supedâneo da (in)justiça que transige a exploração, sendo que o avô de Impronunciável figura como paradigma de agente legal da exploração, outra forma de ser dócil, no sentido de certa “capitulação” (LINS, 2005, p. 226). Dessa arte, Inês, afetivamente, suprassume a opressão a que é submetida, porquanto ela consegue operar o difícil trabalho de desenredar, paticamente, em si mesma, a partir da intersubjetividade crítica com outra pessoa, afetos que assentem uma estrutura objetivamente exploratória, mas a objetividade da exploração permanece como uma estrutura pronta para se instanciar numa nova vítima, assim,

o não menos difícil trabalho de transtornar essa objetividade opressora continua por se fazer, mesmo com a morte empírica do avô de Impronunciável, a qual revela a inércia viva da capitulação deste, que, dignitário da Justiça (LINS, 2005, p. 228), é um violador de direitos.

A intersubjetividade crítica entre Impronunciável e Inês alude ao dilema de Impronunciável, o qual tem a feição de uma “experiência dialética” (SARTRE, 1974, p. 165),<sup>128</sup> ou seja, uma mediação das coisas no sujeito, e uma mediação do sujeito nas coisas, para a qual se pode ler uma metáfora deveras politizada do livro, afirmando que

Ligar-me a Olavo Hayano é como atravessar um passo, com lodo até a boca, para chegar – talvez – ao outro lado. Diz a minha história: serei encaminhada de modo a encontrá-lo. A função dele é cercar-me, romper-me, demolir em mim o que está construído, tentar impor-me o seu mundo, o seu modo. Um combate prolongado. Ao mesmo tempo, não está previsto que alguém, seja quem for, obrigue-me ou induza à travessia. Tenho de ir por mim, por mim, com o ar de quem não sabia que a catástrofe é certa e como se movessem-me esperanças (LINS, 2005, p. 230).

A metáfora elaborada por Impronunciável apresenta algo que, de certa forma, independe da sua deliberação, a presença do passo na historicidade deste, mas, também, apresenta algo que depende do seu poder de decisão, o atravessar o passo, bem como uma autocrítica do atravessar, que é superação da dúvida sobre a possibilidade de o atravessamento não se consumir. Olavo Hayano, em especial, já se afigura numa função, essencialmente, opressora, na medida em que ele tem uma obrigação a cumprir, qual seja, a destruição da subjetividade de Impronunciável mediante a tentativa de impor a ela os valores do regime arbitrário que ele representa, ou a tentativa de impor a ela este mundo mediante a destruição da sua subjetividade. De todo modo, está em questão a demolição do que estava construído na subjetividade de Impronunciável, isto é, a opressão de Olavo Hayano tem o objetivo de violentar e pôr abaixo tanto a pluralidade subjetiva da duplicidade ontológica de Impronunciável, quanto a crítica que, amansada por Inês, permanece a serpentear na intersubjetividade ontologicamente duplicada da personagem, além de tal opressão procurar interditar, corroborando o viés patriarcal de Hayano, o burilamento intelectual de Impronunciável (LINS, 2005, p. 231). Se, por um lado, a história de

---

<sup>128</sup> Como falamos sobre desinvestimentos páticos, é importante notar que a filosofia sartreana não absorve a noção freudiana de inconsciente, o que pode sugerir limites à formulação teórica de tal experiência, bem como à sua exequibilidade prática. Contudo, na relação entre (des)investimentos operados pelo eu sobre a realidade, a “experiência dialética” como entremeamento de mediações entre o eu e as coisas pode ser considerada para se pensar a não passividade desse eu, no âmbito dos registros conscientes deste em sociedade, inclusos seus (des)investimentos afetivos de que toma ciência.

Impronunciável determina seu encontro com Olavo Hayano, e, assim, esse encontro é iniludível, a personagem, por outro, ao decidir atravessar o passo, é quem decide sobre o que fazer acerca desse encontro, isto é, aceita-o para vivê-lo e vive-o para negá-lo. Com isso, Impronunciável mostra-se como figura de engajamento contra a ineludível presença da opressão. Dessa forma, pode-se dizer que Impronunciável representa uma “experiência dialética” em relação à opressão.

Nessa seara dialética, Impronunciável determina sua história. A despeito de sobrevir-lhe uma presença com força objetiva de ser iniludível, ou seja, a opressão carregada por Olavo Hayano, Impronunciável não se furta a determinar-se contra a opressão. Assim,

Eu, um cofre ataviado e a certeza no fundo – uma ampola de veneno. Eu, amada e amante, aos olhos dos demais e aos meus próprios olhos: um cofre esmaltado com motivos florais, radiosos. Mas eu, sendo o cofre, sei, sei sem clareza, sim, sem clareza, mas sei, o que trago sob as chaves – a ampola, o veneno. Vai, cega, atavia-te e entra nesse jogo não muito diverso do que destrói tua mãe. Ama este homem e seu vácuo, solda teus pés e mãos nos dele. Depois, seja a luta para te arrancares a esse jugo, só através disso podes chegar a ser. Pois se não há saída para a fazedora de chapéus, há para ti. Mais: toda saída válida, em teu labirinto, há de passar por este crivo. Olavo Hayano é algo a cumprir. Um rito. Então, sem olhos, começo a liberar em mim o amor ou seus sinais por um homem a quem não amo (LINS, 2005, p. 230-231).

Embora a relação entre o Iólipo e a mulher-palavra revele a necessidade de controle ditatorial (RIOS, 2018, p 36), Impronunciável guarda algo de valor, uma munição de combate ao jugo de Olavo Hayano: a personagem leva consigo uma determinação para corromper a própria opressão pela qual passará. Com efeito, diferentemente da sua mãe, que foi submetida à opressão, mas desta não se desvencilhou, mantendo-se, pelo casamento, na opressão familiar que lhe enquadrava num rebaixamento psicossocial, Impronunciável, mediante o combate pela supressão subjetiva da opressão, deve situar o assentimento inicialmente oferecido por ela mesma – Impronunciável – à opressão, sendo que tal assentimento não se dá como subordinação, mas como vir a ser mediante o prélio que enseje negar esse assentimento. Dessa forma, as histórias de Inês e de Impronunciável levam-nas a uma opressão; tal como a de Inês, a opressão de Impronunciável é assentida, mas este assentimento é deslindado e encaminhado, pela própria Impronunciável, para uma frutuosa corrosão: a decisão para supressumir, subjetivamente, a opressão, demolindo, p(r)aticamente, o consentimento dado a ela.

O assentimento implica um alheamento. Com efeito, Impronunciável fala do seu amor enganoso (por Olavo Hayano), afirmando que descreve tanto esse sentimento quanto “[...] os ofuscantes dias em que me faço alheia ante o mecanismo há muito destinado a mim [...]”. (LINS, 2005, p. 253). Nesse trecho, Impronunciável descreve o apartamento da avenida Angélica onde vivem Olavo Hayano e família, nota certa resistência da mãe de Hayano, Bilia, para com o seu próprio filho, revela-a como alguém que, também, sofre alguma opressão sufocada, menciona a carreira militar que se afigura a Olavo Hayano, mostra Natividade como mãe de criação deste, menciona as queixas dele sobre os sonhos onde só aparecem mortos, menciona uma descrição que faz sobre a ida de ambos, Impronunciável e Hayano, ao asilo para encontrarem Natividade (LINS, 2005, p. 253-254). Esse trecho é, largamente, constituído por elementos que retratam Olavo Hayano e seu núcleo familiar, conjunto tal que se faz, historicamente, à revelia de Impronunciável. Além disso, é impactante que os únicos sonhos de que Olavo Hayano lembra-se sejam com pessoas mortas e raivosas, porquanto parece aludir-se, aí, à repressão à vida, simbolizada nos sonhos. Nesse sentido, podemos tangenciar a seara freudiana, para a qual os sonhos expressam desejos representados de maneira deformada, o que contempla os sonhos de angústia, como parecem ser os de Hayano. Com isso, diríamos que os sonhos deste realizam um desejo, qual seja, a morte das pessoas, que se vincula à determinação de infertilidade social que a composição do personagem sugere, e apresentam algo penoso para o seu consciente, ou seja, o não conseguir realizar esse desejo, o que parece vinculado, em especial, às resistências de Impronunciável contra o autoritarismo de Hayano.<sup>129</sup> Dessa forma, mostra-se Impronunciável ante a superação de um radical contrainvestimento na vida, contra a morte da própria sociedade.

Nesse sentido, há um desinvestimento que é dilatado na autocompreensão de Impronunciável. Nesse mesmo trecho, lê-se um âmbito que implica a escolha feita por se casar com Olavo Hayano (LINS, 2005, p. 254). Esse âmbito é ampliado na continuidade do trecho, de modo que o paradoxo do desejo de Impronunciável, aparentemente trivial como o que cela o destino de sua mãe com o professor de piano, mas incomum no contra-assentimento dialético da personagem duplicada, é reforçado: “Eu o [Olavo Hayano] desejo, é um desejo ácido, com gosto de vinagre, ardo de desejo e ardo de pavor: queria fugir, mas quero ficar, fico [...]” (LINS, 2005, p. 255). As duas em Impronunciável decidiram que seriam uma para tudo o que lhes acontecesse e, assim, ambas decidiram por amar Olavo Hayano, o que não dirime o carreamento

---

<sup>129</sup> Para um entendimento sobre os sonhos de angústia como “sonhos”, isto é, como realização de desejo, ver: FREUD, 2019, p. 168-180.

antitético na volição delas em relação a esse assentimento. Dessa forma, trata-se de um amor contingente, que deseja, ou mira, o opressor, a fim de não se submeter a ele, o que vale como metáfora do desinvestimento da opressão.

Nesse desejo dialético, além de uma querer fugir, mas a outra ficar, a experiência de desvirginamento delas é, também, ambígua:

[...] presa entre os braços de Hayano eu me debato, de prazer e de horror eu me debato, ele conhece-me, estupra-me, grito de ebridez, choro de medo. Fere-me o sexo de Hayano, duas vezes me rasga, gélido, e então eu sinto o Avalovara, o pássaro, deixado em mim pela passagem de Inácio, dobrar-se sobre si, transido, como se a fria glande de Hayano fosse a vinda de um inverno rigoroso e súbito: a ave perde o bico e a voz, reduz-se a um esqueleto, gravado em mim como na pedra o esqueleto de um fóssil – sem a voz, sem a plumagem (LINS, 2005, p. 255).

A glande fria de Olavo Hayano pode indicar, proficualmente, que não há neutralidade num relacionamento com a opressão (RIOS, 2018, p. 32), o que ratifica a autodeterminação de Impronunciável pela superação da relação com Hayano. Nesse sentido, o estupro implica uma perda, qual seja, o Avalovara deixado por Inácio Gabriel é enterrado. Assim, aceitar Olavo Hayano implica a perda como ausência do Avalovara, isto é, a perda de um referencial contra o desamparo ante o reconhecimento dos próprios conflitos, das próprias dores e tragédias e o risco do silenciamento. Dessa forma, aceitar Olavo Hayano acarreta uma privação política, a perda de algo que vale como referencial intersubjetivo de acolhimento e de reação contra a opressão.

Nesse comenos de hipertensão, o engate interpessoal com Hayano eclipsa a intersubjetividade da ontologia própria de Impronunciável. Nesse sentido,

Por que é gélida a extremidade do seu [de Olavo Hayano] sexo? Sorrateiro, estende a mão esquerda para o abajur. Com um dos seus gestos inesperados e rápidos, faz incidir a luz sobre meu rosto. Dou um golpe na lâmpada, voa a lâmpada e tomba no tapete, Hayano segura-me pelos cabelos e tenta ver o fundo dos meus olhos. Lutamos sobre a cama. Para quê? Desisto de esquivar-me, de esquivar o rosto, os olhos, e afronto-o, as pálpebras abertas, todas, para que ele veja – e ele vê, e grita que eu tenho quatro olhos nas órbitas, uns por dentro dos outros [...]. Com lentidão estudada, cerro sob meus olhos as pálpebras mais novas. Quer ver apenas o olhar que todos trazem, o olhar que o vê sem o relevo e a cor com que ele deve ser visto? Que o veja. Fita-me ainda um instante, solta-me, apanha no chão o abajur apagado, apaga a

lâmpada do teto e pede-me perdão, deita-se. Fica no quarto apenas a luz da lamparina (LINS, 2005, p. 256).

Tal como amar Olavo Hayano é um engano, seu pedido de desculpas não retira sua culpa. Nesse sentido, Impronunciável, de certa forma, está, como ela mesma sugere, presa por Olavo Hayano (LINS, 2005, p. 255). Com efeito, ele viola Impronunciável com o olhar e com a voz, na medida em que a força a mostrar o que, porém, ela prefere segredar, isto é, suas ontologias, seu ser duplicado, objeto passível da repressão de Hayano.

Hayano oprime a diferença de duplicidade ontológica que ele vê, fetichiza-a. Impronunciável, assim suprimida na representação intersubjetiva de si mesma, dado que sua duplicidade não é afirmada, mas anulada como intersubjetividade, colonizada pela arbitrariedade de Hayano, está ciente da violação que sofre, mas, igualmente, entrevê meios contra essa violência:

Dói-me o baixo-ventre, sinto-me estuprada, tiro a arma do estojo e aponto-a para o vulto debruçado no leito. Existe uma pistola? Então nada falta – constato. Acrescento que a hora se aproxima. Guardo a arma no coldre e a ponho no lugar, no mesmo, de onde a retiro (LINS, 2005, p. 256-257).

Afigura-se-nos que, embora Impronunciável atire contra si mesma, ela não comete uma tentativa de suicídio, de extermínio da empiria de si mesma:

Tiro a pistola do coldre, volto a fechar a porta, retrocedo alguns passos, fico no centro do quarto [...] Entra e sai da penumbra o perfil de Olavo Hayano [...] Algo, na cena, reflete um determinado momento da minha vida e eu tenho clara consciência disto [...] Sento-me ante os espelhos ovais do toucador [...] Meu rosto e meu vestido [...] surgem e desaparecem, triplicados. Eu abro o colo, apalpo a carne do peito e volto sobre mim o cano da pistola. A explosão ressoa como no fundo de uma cisterna (LINS, 2005, p. 257-258).

A tentativa de Impronunciável é a de esboroar a imagem de si distorcida que é refletida no espelho. Nesse sentido, os espelhos ovais do quarto de Olavo Hayano e Impronunciável refletem a imagem de Impronunciável que, com Hayano, é distorcida, pois sua diferença de duplicidade ontológica não é refletida na socialização da conjugalidade deles, negação à

pluralidade essa que é o alvo do tiro que a personagem desfere. Dessa forma, Impronunciável mostra sua insubordinação ante a desumanização que sofre, o que vale como metáfora de negação contra a imagem de si fetichizada, isto é, o tiro como negação da negação do outro operada pela repressão.

Mais especificamente, Hayano é um rito (LINS, 2005, p. 231), mas, para Impronunciável, não se trata de reforçar regras da violência de Hayano, pois, se existem formalidades para que a passagem por esse rito seja considerada válida, e esta passagem pressupõe a opressão sobre a ontologia de Impronunciável, realidade intersubjetiva esta que é tergiversada pelo próprio Olavo Hayano, o atirar contra si mesma de Impronunciável é atirar contra Hayano, refletido na imagem efetiva da conjugalidade ditatorial vinculada à imagem distorcida de Impronunciável, que, produzindo, uma violência, aparentemente, contra si, mostra ser esta violência imagem da violação que Hayano perpetrou contra ela, imagem essa alvo do disparo. Nesse sentido, a aparente tentativa de suicídio de Impronunciável é um espelhamento da violência de Hayano, do sufocamento da pluralidade Impronunciável, que, assim, mostra uma recusa axial a viver alheando-se em relações as quais procuram oprimir o que pode ou não se tornar visível e reconhecido na pluralidade ontológica que vivencia, as quais metaforizam a tentativa de supressão autoritária de subjetividades e de intersubjetividades da visibilidade social. Desse modo, o gesto de Impronunciável ao atirar contra si revela e responsabiliza a violência de Hayano.

Outra forma válida de negar o domínio de Olavo Hayano é mirá-lo, usando sua moral contra ele mesmo, subvertendo-a. Nas indagações inconformadas e vazias de Hayano sobre o porquê da tentativa de suicídio de Impronunciável, transparece-se, também, o controle de Olavo Hayano, tanto na medida em que ele impõe limites à Impronunciável sobre a autocompreensão dela, “Pela centésima vez, Hayano rompe o silêncio e me pergunta ‘Por quê?’. Para ele, tudo tem causa, por força. Pela centésima vez, deixo de responder e o silêncio instala-se novamente entre nós” (LINS, 2005, p. 261), quanto na medida em que Hayano impõe limites à autodeterminação de Impronunciável:

Rejeita, sem explicações, minhas tentativas de trocar um adorno ou de dispor os móveis a meu gosto. Não consente sequer que eu determine a respeito de vestidos: acompanha-me às lojas e escolhe-os por mim. Cerceador, corta-me os passos. Pai e patrono. Adormecida em mim a serpente pelo sopro de Inês, toda a minha rebeldia consiste em esconder, para que não sejam examinados, os livros que estou lendo e em despedir as empregadas, cujos uniformes passam de Antônias a Franciscas, a Ritas, a Edwiges (LINS, 2005, p. 261).

Olavo Hayano exige explicações, e o domínio patriarcal e o arbítrio político que ele performa espelham a opressão que ele realiza. Nesse sentido, Hayano cerceia as subjetividades pressupostas em Impronunciável; ele fiscaliza o que ela lê; ele a leva a reproduzir uma lógica de dominação contra outras mulheres, vulnerabilizando-as; ele a controla, mediante um poder patrimonial sobre ela, como se ela fosse um dos seus bens, como se ela fosse uma das mercadorias do seu patrimônio. Ratifica-se que Hayano, afigurando-se como um censor da literatura, ao cercear a movimentação de Impronunciável e organizar o ambiente de forma contrária à vontade dela, “está impondo também limites sobre a literatura, que tem nesta mulher a sua alegoria” (BABPTISTA, 2013, p. 46). Dessa forma, Olavo Hayano realiza um rebaixamento ontológico de Impronunciável a uma condição de coisa, reduzindo-a a um valor material, dissentindo-a de sua subjetividade, fetichizando-a na tentativa de alheá-la de si mesma, isto é, fetichizando a literatura.

Impronunciável, porém, realiza uma auscultação subjetiva que tem o sentido de buscar em si o esporão amaciado por Inês, sendo que a mulher feita de palavras, assim como o projeto literário de Abel, recusa à conformidade (COLLAÇO, 2014, p. 203-204). Com efeito, Impronunciável reage a tal rebaixamento, passando por algumas formas de inconformismo por que se rebela. Ela reage ao poder patriarcal de Olavo Hayano, por meio da ocultação de livros que ela lê e por meio da demissão de empregadas, isto é, respectivamente, mantendo um contradomínio de autonomia intelectual e um contradomínio de autonomia decisória sobre quem trabalha para Hayano, os quais subvertem a vigilância deste e a administração da messe de mercadorias de que ele dispõe, o que aprofunda a negação do consentimento à conjugalidade com Hayano. Dessa forma, Impronunciável mostra não consentir com a coisificação que lhe circunda e lhe sobrevem, procurando desestruturar a divisão de trabalho interna no domínio patrimonial de Hayano.

Não é demasiado entender como outro pungente ato de sublevação o assassinato do cachorro que Hayano leva para vigiá-la. Trata-se de um pequeno cão policial que a fareja e segue-a mostrando os dentes, além de crescer à medida que se deita, ou se levanta, ou come, ou rosna (LINS, 2005, p. 262-263), isto é, um cão cuja vitalidade está orientada para oprimir. Tal como um policial “a mando (d)a opressão”, o cão tem uma presença ostensiva que é, imperturbavelmente, agressiva, ameaçadora, hostil e invasiva. A reação de Impronunciável ao cão subverte, contudo, o policiamento ostensivo da opressão que ele representa:

Envolvo em carne crua as lâminas de barbear de Hayano e jogo-as para o ar, na direção do cachorro. Ele cresce e engole-as, sôfrego: continua a olhar-me, crescendo e observando-me. Quer mais? Jogo-lhe a última. Ira, a serpente, move cauda e cabeça. Fulgurante explosão, decerto um raio próximo. O pássaro, ante a janela aberta, bate os três pares de asas. Hayano afaga o cadáver peludo. Do bico na barriga do cão escorre um fio de sangue. Ouço a pergunta de Hayano, sua voz surda e remota: “Quem matou?”. “Eu”. “E o tiro no seu peito?” (LINS, 2005, p. 263).

Impronunciável mata o cão policial por meio de um estratagema cirúrgico: oferecer a ele o que lhe apetece e que, aparentemente, consegue digerir, camuflando a comida com a aparência de algo meramente comestível, no qual, porém, inocula-se um substrato de verdade transgressora; isto é, ensejar, na opressão, incisões internas fatais sob falsa aparência as quais a façam sangrar até morrer, subvertendo o desejo de oprimir, pois, como se a própria opressão as tivesse desejado, esta é levada a ingerir a sua própria morte, o que parece uma maneira de levar a opressão a um paradoxal suicídio não intencional para o qual esta mesma é levada por sua própria opressora. Dessa forma, um objetivo deveras sagaz erigido por Impronunciável é potencializar o “tânatos” no “eros” da opressão.

A essas formas de subversão contra a opressão, acrescenta-se, ainda, outra:

Toda arma é boa para sobreviver ao domínio dos mais fortes e reduzi-los a nada. Eu não caço o amor, nem o júbilo, nem outras exaltações, nos estranhos com quem em camas estranhas me deito: caço Olavo Hayano, atinjo-o – este é meu chumbo, minha boca-de-fogo – abrindo as pernas a outros. Nem sempre esses outros são torpes nos afagos e às vezes se mostram hábeis entre os lençóis. Meu gozo, quando vem, é mudo, soturno, eu travo os dentes e clamo: “Inferno!”. Corto-me em pedaços, como Inês corta instada por mim seu uniforme sujo. Deixo-me ofender e assim ofendo, rasgo. Mas o esporão volta a crescer, nas coxas, na cara, nos olhos, não sei onde – cresce. Recebo ainda, em mim, a glande fria de Hayano e continuo estéril. Ele não faz comentários (LINS, 2005, p. 262).

Deitar-se com estranhos em camas estranhas é outra reação ao rebaixamento ontológico sofrido por Impronunciável e operacionalizado por Olavo Hayano. Posto que uma rigorosa fidelidade da esposa e a virgindade pré-nupcial são alicerces suportados pela família patriarcal (REICH, 1988, p. 67), Impronunciável, fazendo do corpo um instrumento de revolta (MOURA, 2009, p. 45), ao deitar-se com estranhos, à revelia do matrimônio com Hayano, fá-lo rebaixar-se, na medida em que ele é subtraído, por ela mesma, da posição patriarcal de titular do direito sobre

a intimidade de Impronunciável. Nesse sentido, ela rebela-se contra a petrificação da sua subjetividade na opressão, suprassumindo a moral repressora do casamento monogâmico-capitalista, no qual ela, que, para Olavo Hayano, é uma mercadoria patrimonial, é fetichizada. Dessa forma, Impronunciável rebaixa Olavo Hayano, mediante o consentimento, para si mesma, a uma vida sexual poliamorosa segredada.

Tal esmigalhamento da moral de Olavo Hayano, porém, não deixa Impronunciável incólume, porquanto ela ainda sofre ao ofendê-lo; este sofrimento, obviamente, não se dá em virtude de ela saber que o ofende, mas, isto sim, em virtude de os estranhos com quem se deita serem, de fato, e de certa forma igualmente a Hayano, alheios a ela, uma vez que a interação erótica entre Impronunciável e seus amantes também a oprime, porquanto a realidade da diferença da duplicidade ontológica não se revela com eles. Nesse sentido, Impronunciável, dentro e fora do casamento, não conjuga prazer e sexualidade, marca da moral sexual conservadora (REICH, 1988, p. 69), e, nessa medida, tampouco conjuga prazer e duplicidade ontológica. Dessa forma, Impronunciável mostra-se oposta ao consentimento com a opressão tentado por seu marido, mas ainda não a suprassume de modo a se libertar radicalmente, uma vez que permanece intersubjetivada num desconhecimento para o qual o que aparece dela é, ainda, de si mesma um epifenômeno em cuja antítese, porém, mostram-se Inácio Gabriel e Abel como vetores de suprassunção ético-p(r)ática da opressão contra a qual ela rebela-se (LINS, 2005, p. 260-265).

Olavo Hayano não consente que Impronunciável autodetermine-se na imanência da afirmação de si mesma, ou seja, a opressão proíbe a autodeterminação intersubjetiva que suprassuma a violência que a própria opressão exerce, o que, assim, parece impedir a suprassunção p(r)ática da opressão, mas, na verdade, não oblitera de Impronunciável o negar-se de si mesma o ser aparentemente oprimido na realidade que opressão tenta lhe impor: a palavra subverte o controle da opressão e rearranja as visibilidades subjetivas oprimidas, contra o eclipse da vivência imanente da duplicidade ontológica o qual é procurado pela imposição autoritária, que procura invisibilizar a realidade (inter)subjetiva que nega a opressão. Em a opressão tentando operar esse eclipse, ela tenta impedir o autorreconhecimento da palavra crítica, que, porém, reconhece-se como subversão da opressão, em oposição ao consentimento a essa que a opressão procura forçar, oposição tal que é uma negação do que a opressão proíbe e uma afirmação do que vive com, contra e além da opressão. Nesse sentido, Impronunciável autodetermina-se pela busca por uma relação intersubjetiva que se performe em direção à suprassunção intersubjetiva e p(r)ática da opressão, o que é negação do fetichismo nas relações

de dominação em que vive, o qual procura mutilar a pluralidade ontológica do corpo social bem como a crítica acerca dessa violência. Impronunciável mostra-se contra o autoritarismo nas práticas subjetivas, sendo que o oprimido deve, como demonstra e instiga a personagem, desinvestir, na intimidade dos seus pensamentos e das suas emoções, bem como na intersubjetividade p(r)ática atinente a estes, da imagem, da linguagem, do patos e da conduta sócio-tanatológicas da opressão, as quais, na qualidade apolítica de super eu do sujeito explorado que aquiesce com a exploração, reprimem o carreamento de pensamentos e emoções que mobilizem a reagir contra a opressão e, assim, engendram o assentimento para com esta, o que fetichiza o oprimido, na medida em que o dessubstancializa do seu próprio desejo de humanizar-se, e fetichiza a própria literatura, na medida em que esta é cerceada em sua autodeterminação para a suprassunção da opressão. Dessa forma, Impronunciável metaforiza, na práxis da sua duplicidade ontológica, um escopo de intersubjetividade constitutivamente negadora da opressão.

### 2.2.2 Impronunciável e Abel: a negação da opressão como imanência do escritor e sua obra

Certa experiência intersubjetiva profunda insinua-se no primeiro fragmento de *R:  e Abel: encontros, percursos, revelações* que abre o Romance. Nele, o narrador, em especial, faz uso dos sentidos da visão, da audição e do olfato para situar os personagens no espaço da sala:<sup>130</sup>

No espaço ainda obscuro da sala, nesta espécie de limbo ou de hora noturna formada pelas cortinas grossas, vejo apenas o halo do rosto que as órbitas ardentes parecem iluminar – ou talvez os meus olhos: amo-a – e os reflexos da cabeleira forte, opulenta, ouro e aço. Um relógio na sala e o rumor dos veículos. Vem do Tempo ou dos móveis o vago odor empoeirado que flutua? Ela junto à porta, calada. Os aerólitos, apagados em sua peregrinação, brilham ao trespassarem o ar da Terra. Assim, aos poucos, perdemos, ela e eu, a opacidade. Emerge da sombra a sua frente – clara, estreita e sombria (LINS, 2005, p. 19).

<sup>130</sup> A organização sintática da linha narrativa R mostra que estamos diante de uma narrativa em círculo, de modo que ela corporifica a reversibilidade. Nesse sentido, ver: HAZIN, 2014, p. 110-113.

As percepções de Abel contextualizam os personagens, elas são mediações por que a mulher de frente clara, estreita e sombria é mostrada, uma vez que as percepções dele oferecem contorno e figuração iniciais a ela. Dessa forma, podemos afirmar que Abel é sujeito da atenção sobre a mulher, ao passo que esta é seu objeto de percepção, sendo que, mediante a percepção, Abel dirige-se para um rearranjo dos dados, no sentido de que “Prestar atenção não é apenas iluminar mais dados preexistentes, é realizar neles uma articulação nova considerando-os como figuras” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 58).

A mulher parece estar, contudo, sem voz. Nesse sentido, tratar-se-ia de uma relação entre sujeito e objeto, na qual aquele que percebe é o sujeito, e a mulher, o objeto percebido em silêncio, cuja ação perceptiva não se evidencia. Mostra-se a percepção de Abel sobre a mulher (e sobre os ambientes interno e externo à sala), mas a percepção dela sobre ele parece não ser constitutiva da atenção que ele intenciona sobre ela. Podemos dizer que Abel é, aparentemente, um sujeito monológico em seu ato de percepção. Nesse sentido, a mulher aparece a Abel como uma entidade que os sentidos dele percebem, ao passo que ela parece estar, nessa relação, numa posição passiva para ele, pois são os juízos do personagem que a representam como objeto de percepção, descrevendo-o, sem que este se mostre como sujeito que emite suas próprias determinações. Dessa forma, a mulher parece não estar, simplesmente, posicionada como objeto dos juízos de percepção de Abel, porquanto ela está, também, aparentemente, coisificada.

Conquanto aparentemente monológicas, as percepções de Abel são, diferencialmente, extensas, porquanto elas se aplicam à sua percepção sobre outros objetos, localizados diferentemente. Nesse sentido, o narrador realiza atos judicativos de percepção que colocam os juízos, lado a lado, em extensões que não se reduzem a um único espaço. Com isso, podemos dizer que o narrador plurivociza os elementos descritos, na medida em que aumenta a extensão do escopo dos seus juízos de percepção, o que resulta num trabalho de aprofundamento narrativo como rearticulação do percebido mediante o alargamento da atenção como consciência que constitui, ativamente, o objeto (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 59).

Essa plurivocidade perceptiva resulta numa sequencialidade descritiva na vidência narratológica, pois os juízos desta indicam a percepção de elementos tomados em diferentes percursos espaciais de extensões e são expressos, judicamente, de maneira contígua. Nesse sentido, o narrador une, no mesmo juízo de percepção, tanto o ruído do relógio quanto o rumor dos veículos; já, em outro juízo perceptivo, refere-se ao horizonte cosmológico, mas também cosmogônico, do Romance. Tais juízos de percepção ensejam uma sequência perceptiva, de

acordo com a qual o narrador elabora juízos perceptivos diferentes que se referem a objetos distintos, como se pode ler, no fragmento acima reproduzido, com a frase sobre o relógio e os veículos, juízo este no qual a sequência perceptiva ocorre, uma vez que se instaura uma unidade judicativa da percepção, porquanto o narrador, mediante um juízo de percepção, refere-se a objetos em espaços distintos, ao passo que, em outras frases daquele fragmento, a sequência perceptiva acontece, uma vez que se instaura uma contiguidade judicativa da percepção, pois o narrador, mediante diferentes juízos de percepção distintos, refere-se a objetos espacialmente distintos, de modo que se modifica a “sintaxe perceptiva” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 65). Dessa forma, podemos dizer que há uma simultaneidade de elementos descritos mediante juízos de percepção<sup>131</sup> diferencialmente extensos.

Abel é sujeito dos juízos de percepção que posicionam objetos, o espaço da sala, as cortinas grossas, o relógio, o rumor os veículos, o odor empoeirado do Tempo e dos móveis, os aerólitos, o ar da Terra, e a personagem Impronunciável. Desta relação entre sujeito e objeto, irrompe, porém, outra faceta, que a subverte, qual seja, certa ontologia da linguagem. Com efeito, a relação entre Abel e Impronunciável é mediada pela identificação judicativa que ele realiza sobre o ser da personagem. Nesse sentido, ao descrever Impronunciável como “palavra e corpo” (LINS, 2005, p. 20), Abel diz que ela é, constitutivamente, feita de signos, isto é, Impronunciável é linguagem, conquanto Abel seja o sujeito do enunciado que identifica a mulher, e esta personagem continue sendo mostrada a partir das percepções de Abel: “Do corpo nos meus braços, dos cabelos presos, com mel e aço, do alegre vestido, alça-se um perfume lancinante” (LINS, 2005, p. 20). Como linguagem, Impronunciável imiscui Abel numa realidade antepredicativa e o açambarca num mundo linguístico intersubjetivo no interior do qual suas falas ocorrem, de modo que, para Abel, a linguagem não é algo meramente evidente, como o é, ao contrário, para a consciência comum, para a qual “[...] a linguagem e a compreensão da linguagem parecem evidentes” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 254). Dessa forma, a aparente coisificação de Abel sobre a personagem se desfaz, pois se ele é sujeito de juízos de percepção, ela, como palavra, já o subsumiu em todos os atos de atenção que ele realiza, na medida em que são mediados pela linguagem.

Nessa seara, não é sobejo destacar que a aparente relação monológica de Abel sobre Impronunciável é, de certa forma, invertida. Nesse sentido, ele é um ser de linguagem que usa

---

<sup>131</sup> Frequentemente, a palavra “juízo” é tida como aquilo que falta à sensação para tornar possível uma percepção (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 60); no caso dos juízos de Abel, “juízo” e “percepção” não parecem estar separados.

um léxico para se expressar e agir; ela, porém, é palavra, ou seja, a ubiquidade do signo escrito, falado e sinalizado: Impronunciável é sujeito, e Abel, objeto, porquanto ela, como linguagem, age sobre Abel, que, como objeto, parte de um mundo de linguagem já construído que incide sobre ele, determinando-se sobre ele, mundo esse a partir do qual, e no qual, Abel é sujeito de enunciados de percepção sobre a personagem e as coisas. Dessa forma, por um lado, Abel posiciona Impronunciável como objeto, mas, por outro, e ao mesmo tempo, a realidade ontológica de linguagem da personagem coloca Abel como objeto, de modo que ambos são sujeitos que devêm objetos, e objetos que devêm sujeitos.

Essa realidade ontológica inclui certo silêncio. Nesse sentido, se a mulher é “corpo”, ela é, na verdade, fundamentalmente, linguagem, posto que “corpo” é palavra, o que não derroga a existência corpórea, mas a constitui mediante a linguagem; se a mulher é “palavra”, ela é identificada como signo de significação que contempla a, mas vai além da, articulação com o som, e a personagem possui um designador que é um signo impronunciável, o que, assim, implica certo silêncio como constitutivo da própria linguagem, isto é, um silêncio com ausência imediata de um designador rígido que fosse um nome imediato, silêncio tal que, contudo, é presença das palavras; se a mulher é “palavra”, ela é identificada com as unidades da língua escrita, falada e sinalizada; enfim, se a mulher é “palavra e corpo”, indica-se uma fusão entre “palavra” e “corpo” na personagem. Como repertório de signos, Impronunciável, também, determina a si mesma, operando sobre Abel desde sempre, situando-o para além do imediato de si mesmo por meio da palavra como objeto de trabalho do ato de escrever. Dessa forma, Impronunciável mostra-se como linguagem que é sujeito da autodeterminação de si que, mediando a autodeterminação do escritor, é, por ele, também, mediada.

Impronunciável, como linguagem, tem alcance ubíquo, mas, de alguma forma, poroso. Nesse sentido, se considerarmos a palavra escrita, podemos afirmar que ela nos aparece como uma unidade de significação visual intercalada por espaços em branco; se consideramos a palavra falada, podemos afirmar que ela nos aparece como unidade de significação auditiva intercalada por pausas sonoras; se consideramos a palavra sinalizada, podemos afirmar que ela nos parece como unidade de significação visual e intercalada por pausas motoras. Dessa forma, a linguagem é uma presença entremeada de lacunas constitutivas, isto é, de riscos, ou de sons, ou de movimentos sinestésicos.

O fato de a personagem ser referida por Abel mediante um signo, ☹, que, em si mesmo, como objeto imediato, é não alfabético, inaudível e não gesticulável, revela que ela se mostra como crítica da própria linguagem. Nesse sentido, uma particularidade da personagem como

entidade singular sígnica no mundo ficcional é assegurada mediante tal signo ensejar um ultrapassamento, pois ele se torna o designador de todas as palavras, o que configura terem estas um referencial que   desconstituído do que as constitui, ausente de tal referencial as dimensões imediatas de significante e de significado. Dessa forma, o escritor depara-se com certa ubiquidade da linguagem que implica uma radical alteridade da mesma – aquele signo afigura-se a um encontro com uma alteridade, o que sugere ocorrer entre Abel e Impronunciável um encontro do escritor com uma moral da alteridade, a partir do rosto de Impronunciável.<sup>132</sup>

Essa ubiquidade não derroga o mundo. Nesse sentido, ela pode ser vista em a personagem sendo enformadora de todas as coisas, que são mediadas pela linguagem, assim, não é suficiente ouvir os objetos rangerem, pois o que que range, neles, é a presença da palavra, ampliando o escopo dos juízos e da percepção: “Vem do Tempo ou dos móveis o odor empoeirado que flutua?” (LINS, 2005, p. 19); “Uma explosão longínqua faz tilintarem os pingentes (faltam alguns) nos lustres de cristal. Também ouço o mecanismo, lento, do alto relógio” (LINS, 2005, p. 20). Dessa forma, o escritor é colocado, ante a linguagem, na relação constitutiva desta com as coisas, pois, nestas,   ela que se conserva enquanto tal, apresentando ela uma imbricação com uma alteridade radical metaforizadora de uma referência da própria linguagem que l e o mundo.

Amplia-se o entendimento sobre a extensão dos juízos perceptivos de Abel, surgindo uma novo domínio da ubiquidade de Impronunciável. Nessa perspectiva, o sentido do tato pelo qual ele a sente   predicado em novos movimentos e ações, sendo que a realidade de Impronunciável irrompe, de modo que não apenas a sensação é dita mediante palavras, porém, mais do que isso, as palavras surgem da realidade da sensação, assim, “[...] descalço-os e beijo os p s recurvos, pequenos, cavados nas plantas [...] Nascem e abrem-se, nos p s, dentro dos p s, entre os ossos finos, violetas invisíveis: sinto-as” (LINS, 2005, p. 23). Nada mais coerente como propedêutica do ato de escrever, pois se “[...] cada contato de um objeto com uma parte de nosso corpo objetivo é na realidade contato com a totalidade do corpo fenomenal atual ou possível” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 425), e, como se trata do corpo de Impronunciável, que   linguagem, como objeto dos toques de Abel, é mister que Abel, no corpo de Impronunciável, alcance uma amplitude da percepção tátil deste. Dessa forma, a percepção tátil do toque no corpo da linguagem enseja, para o escritor, uma abertura fenomenal de certa

---

<sup>132</sup> Encontro tal que burila uma oposição entre “infinito” e “totalidade”, o que, numa crítica   fenomenologia husserliana, parece-nos uma espécie de dialética da alteridade sem “aufhebung” da totalidade. Sobre tal alteridade, ver: Levin s, 1980.

materiliadade a ser (des)escrita, isto é, perscrutar o corpo da linguagem é metáfora do ato de escrever.

Nessa seara, o contato com a língua de Impronunciável oportuniza a multiplicidade das coisas. Com efeito, quando Abel narra que “Repetem as nossas línguas o jogo de avanços e recuos, próprios dos amantes” (LINS, 2005, p. 24), a língua, instrumento da fala, mas, também, da linguagem, é axial, pois se, literalmente, seu movimento pode modificar o som que vem da faringe, na medida em que ela toca o palato ou os dentes, o movimento das línguas dos amantes, não menos literal, despetala coisas e palavras, recriando as referências, de modo que “A língua quente e agitada, feita para degustar os sabores da Terra, inverte esta função e faz-se alimento” (LINS, 2005, p. 24), com se Abel tomasse, de certa forma, uma pré-consciência de que Impronunciável o sustém, na medida em que ela é seu alimento. Dessa forma, o escritor reconhece-se como, também, feito de palavras que medeiam um encontro com uma pluralidade fenomenal.

Esse reconhecimento é, socialmente, crítico, e, ao mesmo tempo, fenomenológico. Nesse sentido, “Na sua garganta, nasce e repete-se um apelo inarticulado, nasce e repete-se (a palavra, talvez, que devo encontrar?), repete-se, ecoa entre as clavículas, grito sufocado (não, não é ainda a palavra, a frase, o enunciado) [...]” (LINS, 2005, p. 26). Esse apelo, em sendo uma demanda de Impronunciável, é, também, metáfora de uma demanda de palavras oprimidas, de modo que o encontro entre Abel e Impronunciável é um encontro entre o escritor e a palavra reprimida. Tal “apelo inarticulado” indica, ainda, uma dimensão fulcral ao escritor, que pode ser chamada de “fala falante”, na qual a intenção significativa encontra-se em estado nascente, diferente da “fala falada”, que desfruta as significações disponíveis, sendo que a abertura da “fala falante” “[...] condiciona a primeira fala da criança, assim como a fala do escritor, a construção da palavra, assim como a dos conceitos” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 267). Dessa forma, a linguagem enseja ao escritor um reconhecimento com certa desarticulação que é criação de significações a qual, ao mesmo tempo, desarticula a repressão sobre as palavras no domínio da linguagem que apresenta as significações dadas no mundo.

Não se trata de um reconhecimento intelectualista, pois se gera um patos de tal reconhecimento, ou seja, um desejo de a demanda por palavras do escritor ser reconhecida pela própria linguagem, o que requer um encontro do escritor com as palavras que estão reprimidas, mas, também, um encontro da linguagem consigo mesma numa dimensão profunda como objeto do trabalho de escrever, aquém e além dos repertórios de articulações de sentidos bem como em confronto com a repressão sobre estes. Assim, “[...] nos sons sem forma e lacerantes

eu reconheço meu nome” (LINS, 2005, p. 26-27). Dessa forma, não é à toa que tal reconhecimento se torne lacerante, pois a experiência do escritor com as palavras é a de uma criação crítica, já que se trata de o escritor encontrar, na linguagem, o que, nesta, está oprimido e carente de elaboração, bem como o que está, nele mesmo, obliterado.

Esse reconhecimento envolve posturas ativas de Abel e de Impronunciável. Lemos, nesse sentido: “[...] ouço ou julgo ouvir, rosto contra rosto, um crepitar de chamas, as pranchas de carvalho rangem sob os pés, não sei se realmente ☹ pronuncia nomes inventados ou se dou forma a vozes que na sua carne, parece, subsistem [...]” (LINS, 2005, p. 22). Neste trecho, não se trata de uma mera contiguidade o que representa a proximidade entre “palavra” e “corpo”, dado que nomes são pronunciados por Impronunciável ou Abel enforma vozes que parecem subsistir na carne da personagem; há, nesta relação de continente e conteúdo na qual a personagem é continente de signos, sejam estes nomes inventados ou vozes, uma vivência de certa fluidez da linguagem, sendo que a experiência da linguagem inclui que esta suscite “[...] em nós novas combinações das significações que já possuímos” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 519). Nesse sentido, a nova relação entre “palavra e corpo”, na qual o corpo de Impronunciável é continente de signos passíveis de serem enformados por Abel, indica-a como lugar de geração de nomes ou sons, de modo que Impronunciável é continente de atos de produção. O reconhecimento entre a linguagem e o escritor revela-se de tal modo que aquela é demiurga de si, porquanto mediada pela criação do escritor, e este é, também, um demiurgo, porquanto mediado pela função criativa da linguagem, sendo que Abel coloca-se como alguém que pode enformar as vozes que parecem subsistir em Impronunciável. Dessa forma, o ato de escrever revela-se livre, no sentido de implicar que o escritor suprassuma o imediato das significações dadas.

Esse reconhecimento dialético implica certa forma de incorporação e certo aprofundamento radical. Nesse sentido, quando Abel, ao descrever uma cena, apresenta a voz de Impronunciável: “A quem pertencem, realmente, estes pés sob meu rosto e dentro dos quais ouço vozes? Ela repete meu nome, docemente: ‘Abel! Abel!’” (LINS, 2005, p. 23-24), ele é posicionado como objeto para ela, mas, além disso, há uma intersubjetividade corpórea, uma vez que os corpos dos personagens agem reciprocamente, de modo a se intercambiarem e, de certa forma, incorporarem-se um no outro

Repetem as nossas línguas o jogo de avanços e recuos, próprio dos amantes.  
Os incisivos vez ou outra se tocam e então nossos músculos retraem-se. Sugo,

sucessivamente, sua língua e seu beijos de corte nítido. Ela faz o mesmo. Nossas línguas incham e diminuem, avançam, expandem-se, tendem a ocupar inteiramente a boca do outro. ✪ comprime a minha língua entre os seus dentes fortes, delicadamente. Ave de forma imprecisa ou flâmula negra, cintilando na linha do horizonte e aproximando-se, ampliando-se ondulante no céu puro – pássaros – e de súbito vejo delinearem-se torres, muralhas, o rio ou braço de mar [...] Embebedo-me do rumoroso ser abraço – e sinto, no meu peito, como se a mim pertencessem, crescerem seus peitos. Não terão apenas o arredondado, mas também o colorido das rosáceas (duas grandes rosáceas sobre rosáceas menores) e neles fulgem, estou certo, palavras pouco usuais. (LINS, 2005, p. 24).

O trecho acima mostra não apenas Abel agindo sobre o corpo de Impronunciável, mas, também, o corpo desta agindo sobre ele, de modo que Abel passa a ser um sujeito singularizado na linguagem, ou seja, respectivamente, Abel é designado para Impronunciável, e ambos se relacionam em mutualidade corpóreo-erótica. Dessa forma, a relação entre os personagens é mediada pela percepção de Abel sobre a palavra que devém no, e a partir do, corpo produtor de signos de Impronunciável, que, também, é um caminho do vir a ser da linguagem mediado pelo escritor.

A fenomenologia crítica de Impronunciável implica seu reconhecimento, igualmente crítico, em Abel. Nesse sentido, o corpo como linguagem está em movimento, na medida em que as palavras se encontram não apenas como unidades pronunciadas, mas como unidades linguísticas que percorrem o corpo de Impronunciável; se nos seios da personagem fulgem palavras pouco usuais, se eles se confundem com o corpo de Abel e se eles se vinculam a um sentimento de reconhecimento dele sobre eles (LINS, 2005, p. 26-27), é deveras impactante este reconhecimento, porquanto a identidade de Abel está espelhada na voz reprimida em Impronunciável, e Abel reconhece-se em Impronunciável, sendo que o escritor encontra-se em dissentimento contra a arbitrariedade da repressão sobre a linguagem. Dessa forma, a relação entre a linguagem e o escritor enseja o retorno passível de elaboração da palavra oprimida.

A interação entre Impronunciável e Abel desenvolve-se para trocas de turnos que se dão numa perspectiva mais, diretamente, judicativa, o que entabula nova faceta para este escopo de politização. Nesse sentido, Impronunciável faz declarações cruciais a Abel: “– Traí e ofendi. Se você conheceu o desespero, talvez concorde comigo, Abel: o desespero, em suas formas mais agudas, não é abstrato” (LINS, 2005, p. 32). Interessante, aí, o efeito da repetição do vocábulo “desespero”: a repetição, enquanto tal, destaca a palavra repetida, e, ao fazê-lo, Impronunciável organiza tal vocábulo num período hipotético no qual, lógica, interrogativa, e

persuasivamente, chama a atenção de Abel à declaração que ela faz acerca do desespero; além disso, as ocorrências do vocábulo “desespero” associam-no aos verbos “conhecer” e “ser”, que, na fala de Impronunciável, trazem uma carga pática e moral.

A pontuação não é pouco expressiva, no contexto ortográfico do trecho em questão, o que é de grande importância, pois essa pontuação indica uma objetividade que tem o condão de assegurar tratar-se, sem derrogar a apreciação sobre os efeitos páticos por que Impronunciável passou, da ideia que a personagem apresenta com o vocábulo “desespero”, na medida em que este não é apresentado como mero atributo ao estado de ânimo ou de consciência da personagem, mas é apresentado com força conceitual. Nesse sentido, o artigo que precede a palavra “desespero” indica tratar-se de uma noção cujo significado não é separado das suas instanciações, quais sejam, suas encarnações mais veementes e sutis, mas, ao contrário, trata-se de uma definição que se dá numa formulação negativa pática, ou seja, o vocábulo é definido mediante o que ele não é e a experiência que ele indica. Dessa forma, podemos dizer que Impronunciável define, negativamente, a palavra “desespero”, entendendo que o desespero não será conhecido, se suas formas mais agudas forem desprezadas, ou seja, se as experiências intersubjetivadas do desespero não forem consideradas na imanência p(r)ática em que o desespero ocorreu.

Também, faz parte desse conceito um caráter político. Nesse sentido, Impronunciável diz a Abel: “– De súbito, a gente sente na carne um corpo estranho e deseja arrancá-lo. Nada abstrato, o desespero. Uma raiz, um seixo aquecido, incrustados num ponto qualquer do tronco. Um gato podre” (LINS, 2005, p. 32). Com efeito, a concretude do desespero implica a recusa dele pelo sujeito que o sente. As imagens ilustrativas do desespero ajudam a dimensionar como ele putrefaz o sujeito, mostrando a concretude do desespero como elemento de certo estado de decomposição que é sentido, o qual, também, fixa-se e desloca-se, à revelia do sujeito que o sente, o que potencializa o poder de putrefação do desespero no sujeito, como se tal estado de coisas gozasse de independência em relação ao sujeito. Dessa forma, há um vetor de antítese operado pelo mesmo sujeito, na medida em que este deseja livrar-se desse estado de coisas aparentemente autônomo.

Impronunciável procura repetir, para Abel, a pergunta indireta que ela lhe fez acerca das formas agudas do desespero, porém, ele não responde, então, ela insiste, fazendo-lhe uma pergunta retórica cujo sentido vai, contudo, de encontro à resposta de Abel: “– Traí e ofendi [...] – Não há saída, Abel? Nenhuma? – Para dizer a verdade, não vejo qual. Uma saída? A opressão infiltra-se nos ossos e invade tudo” (LINS, 2005, p. 33). Em tal sentido, a resposta

proferida por Abel pressupõe uma noção abstrata sobre “desespero”, pois se além o personagem à aceção de falta de saída. Dessa forma, Abel estende essa ideia como nota conceitual da palavra “opressão”.

Este vocábulo traz uma aceção curiosa, pois “opressão” é “estado, condição de quem ou daquilo que se encontra oprimido”, e oprimido, dentre outras aceções, pode ser “dominado com brutalidade, com violência; tiranizado” e “afligido, atormentado, torturado”. Essas aceções importam, pois Abel entende o desespero de maneira abstrata, isto é, sem referência à experiência subjetiva do desespero, estende essa noção ao vocábulo “opressão”, pressupõe a aceção da palavra “oprimido” como o que está dominado, de modo que o “desespero”, então, para ele, é algo que não oferece saída, e a opressão, assim, é judicativa numa visão anti-pática e antipolítica, pois, embora a compreensão sobre o desespero de Impronunciável inclua o afeto de negá-lo, esta negação ainda não é inteligida por Abel em relação à opressão. Dessa forma, a linguagem inclui a negação da violência do desespero e da opressão, negação tal que pode ser sufocada pelo próprio escritor.

As divergências entre os termos “desespero” e “opressão”, tal como os personagens os entendem, são frutuosas. Nesse sentido, a opressão, para Abel, invade tudo, infiltra-se nos ossos, e o desespero, para Impronunciável, é sentido como algo incrustado a ser, de certa forma, porém, superado. Para ambos, então, os termos “desespero” e “opressão” são noções que se apresentam, em alguma medida, interiorizadas, na medida em que são incorporadas pelo sujeito que as sente. Mas, inicialmente, tais noções revelam reações subjetivas diferentes, porquanto se, para Abel, na opressão, não há saída, o desespero, para Impronunciável, é, contudo, superável e, assim, caudatário da opressão, uma vez que ele inclui um sentimento antitético do sujeito que o incorpora no sentido de, estando o desespero incrustado no corpo de quem o sente, este desejar arrancá-lo. Dessa forma, Impronunciável põe em circulação um desejo pela negação contra a opressão interiorizada.

Nesse sentido, os termos “opressão” e “desespero” são, para os personagens, realidades páticas, tensas e incorporadas, mas realidades ainda divergentes. Nesse sentido, aquelas noções são incorporações distintas, na medida em que a primeira se apresenta, inicialmente, como irremovível, porquanto, de acordo com Abel, não há saída contra a opressão, e a segunda, de acordo com Impronunciável, apresenta-se vinculada a um desejo antitético do sujeito, porquanto o desespero inclui a volição por se desvencilhar deste agente putrefatório. O desespero não é abstrato e, além disso, é dialético para suprassumir o que está incrustado no corpo, sendo que este desejar arrancá-lo é parte da própria noção de desespero. Impronunciável

ensina que o desespero está submetido a uma incorporação junto a um desejo pela sua desincorporação, isto é, o desespero, matizado pelo desejo de negá-lo, deve estar assim contido no corpo que o rejeita. Dessa forma, há uma política logopática contra aceitação do desespero.

Mas as noções de “desespero” e de “opressão” encontram-se num escopo em comum, ou seja, elas traduzem o fato de as subjetividades estarem oprimidas, diferentemente. Essa opressão implica ausência de liberdade, porquanto a opressão e o desespero constroem os sujeitos, quer seja pela flagelação putrefativa a ser negada, quer pela totalidade agressiva. Essa interiorização da violência parece ter força gravitacional no caso da opressão, mas não no do desespero, porquanto, inicialmente, o oprimido incorpora a violência devido à ubiquidade desta, mas o desesperado nega a violência concretamente incorporada em si, isto é, trata-se, nesse caso, de uma incorporação produtiva, na qual a opressão está incorporada como autônoma, mas se produz, nesta, a destituição dessa autonomia, o que é gerado no desespero. Dessa forma, opressão e desespero são figuras de violência que implicam respostas subjetivas diferentes, sendo que está em jogo certa interiorização de um estado de coisas brutalizador na opressão e no desespero, mas, neste caso, a violência não é passível de ser assentida.

Nesta seara, Impronunciável apresenta uma perspectiva política. A personagem inclui um elemento afetivo, que é um patos de desejo de suprassunção, na imagem conceitual do desespero, o que torna a compreensão deste irreduzível a um escopo meramente semântico. Tal desejo é intencional, no sentido de que é desejo de derruimento da suposta autonomia da violência incorporada. Impronunciável reforça o atributo pático na resposta subjetiva a ser vivenciada contra a tiranização da subjetividade o qual se mostra como desejo de superação da violência incorporada que nega a autonomia desta no corpo do sujeito. Dessa forma, Impronunciável trata de uma politização pática da subjetividade, isto é, a inclusão do elemento volitivo que intenciona a extinção da violência incorporada como nota conceitual deste tipo de violência e objeto de reflexão.

A força dessa subjetividade perfaz a ontologia de Impronunciável e a intersubjetividade dela com Abel, sendo que, com Abel, a duplicidade ontológica não é fetichizada. Com efeito:

Seu rosto, animado por uma fugidia luz interior e uma espécie de sede (observa com exaltação as réstias, as paredes, os sons, o interior das casas), oculta outro ser, velado e pressentido. Outro ser: obstinado, multiplicador, jacente, dilacerador, rumoroso, enigmático e que me contempla de outra clave do tempo, açulando minha inclinação por tudo que gravita, como os textos, entre a dualidade e o ambíguo” (LINS, 2005, p. 40).

O outro ser de Impronunciável caracteriza-se como um ser de alguma forma escondido, mas que pode ser notado, que pode somar-se a outros, lacerante, agente de plurivocações e de ambiguidades. Trata-se de subjetividades que se conjugam em duplicidade ontológica distintiva por meio de uma ambiguidade especial, qual seja, mostrar uma demanda de investimento sobre o que se apresenta à Impronunciável, e mostrar uma demanda de desinvestimento sobre o que se apresenta à Impronunciável. Nesta performatividade ontológico-pática, Abel identifica sua inclinação de escritor e, como tal, uma revelação decisiva acerca da sua relação com a escrita e a leitura à luz de tal duplicidade, pois tal demanda é carregada para os textos, que se movem nos limites da dualidade e do ambíguo. Essa revelação mostra que Abel e Impronunciável relacionam-se numa perspectiva crítico-pática sobre a realidade social, pois o movimento de investimento na pluralidade, realidade da diferença da dualidade ontológica, e de desinvestimento da realidade da opressão, torna-se imanente na intersubjetividade que eles performam. Abel e Impronunciável politizam o estado de coisas de que fazem parte e orientam a intersubjetividade que estabelecem na direção da suprassunção do fetichismo do olhar da repressão, isto é, o escritor mostra-se como ser cuja demanda é investir as coisas, desinvestindo da coisificação nas mesmas. Dessa forma, a opressão incorporada não deve se afigurar como uma realidade autônoma, o que implica tornar-se o elemento pático do desejo de extinção do desespero num elemento p(r)ático de desejo de negação do estado de coisas opressor.

Impronunciável continua o deslindamento crítico da opressão, revelando o que esta pode esconder na aparência em que se apresenta. Com efeito, “– o modo exasperado e ostensivo como a opressão venera a Ordem faz-me supor que disfarça uma filiação ao Caos” (LINS, 2005, p. 51) e “– A ordem, para o opressor, é um reflexo degenerado das leis que regem o Cosmos: rigidamente concebida, tende à petrificação” (LINS, 2005, p. 51). O uso do verbo “disfarçar” é sintomático sobre a crítica que aí se pressupõe, pois ele agrega as acepções de encobrir, ocultar. Com efeito, se a opressão, exasperadamente, venera a Ordem, esta veneração oculta/encobre o Caos. É importante notar, nessa lógica, que aquilo venerado é, precisamente, o que se torna subtraído, de modo que o aparente objeto de respeito excessivo, a Ordem, é apagado nesse excesso; além disso, tal ordem oculta/encobre a essência do Cosmos, representando esta como imota – um acinte à própria lógica política que funda os fundamentos do Romance. Nessa situação, se o que a opressão mostra é, por ela, subtraído, ela carece de fundamento. Dessa forma, a lição de Impronunciável a Abel é, politicamente, lacerante: a Ordem venerada pela opressão é um disfarce para esta se infiltrar como elemento desestruturador no engendramento do mundo, das instituições e das coisas.

Abel não é um escritor infenso a essa leitura crítica de mundo. Com efeito, afirma “– Empenhado na decifração e também no ciframento das coisas (embora, quase sempre, sem êxito), recuso deter-me no que é visto e captado sem esforço. Investigo aqueles planos ou camadas do real que só em raros instantes manifestam-se” (LINS, 2005, p. 63-64). Abel é leitor que se interessa pelas faces do poliedro da vida que são raras. Nesse sentido, se a ubiquidade da opressão torna a vida tensa e ostensivamente oprimida, Abel procura ler a raridade que nega essa densidade. Essa raridade é constituída de realidades textuais:

– Os textos, de certo modo, existem antes que sejam escritos. Vivemos imersos em textos virtuais. Minha vida inteira concentra-se em torno de um ato: buscar, sabendo ou não o quê. Assemelham-se um pouco às de um desmemoriado minhas relações com o mundo. Caço, hoje, um texto e estou convencido de que todo o segredo da minha passagem no mundo liga-se a isto. O texto que devo encontrar (onde está impresso ou se me cabe escrevê-lo, não sei) assemelha-se ao nome de uma cidade: seu alcance ultrapassa-o – como um nome de cidade –, significando, na sua concisão, um ser real e seu evoluir, e as vias que nele se cruzam, sendo ainda capaz de permanecer quando tal ser e seus caminhos estejam sepultados (LINS, 2005, p. 65).

Abel apresenta, aí, uma mundividência que pode ser chamada de imanência textual crítica da realidade. Podemos dizer que se trata de ser a realidade constituída por textos a favor do movimento das coisas como uma figura da sua demanda de escrever. Tal imanência concebe o objeto de denotação como já mergulhado em textos, uma fenomenologia da textualização da percepção, sendo esta caudatária de um meio textual a ser (d)escrito. Dessa forma, o que é experimentado como objeto pelo escritor não pode ser posto fora da possibilidade de, em sendo imanentemente textualizado e textualizável, vir a ser retextualizado, havendo certa objetividade de uma textualidade com nervuras que predicam e são predicadas.

Se essa imanência textual da realidade é assim, então, mesmo o que é aparentemente autônomo, como a opressão, é caudatário de uma pluralidade de retextualizações, uma vez que tal ubiquidade não ultrapassará a textualização imanente da realidade. Além disso, a relação de Abel com essa realidade é movida por uma demanda que se identifica com tal imanência, ou seja, Abel sente dever encontrar um texto cuja realidade textual seja uma mediação para outras significações. Dessa forma, Abel complexifica a leitura crítica de mundo, porquanto esta torna o sujeito que faz a crítica e o objeto desta caudatários da imanência textual da realidade, de modo que as mediações do que se apresenta como realidade ocorrem como textos que não se detêm numa arbitrariedade aparentemente dada que os oprime.

Essa imanência mostra-se como uma contingência de simetrias, ou como um insustentável equilíbrio, o que pode ser exemplificado na composição do cais em T.<sup>133</sup> Abel e Impronunciável estão aí e veem elementos chegarem a tal lugar, compondo-se uma coerência entre estes, na medida em que se fazem presentes casualmente. Ao pé do cais, está sentada uma velha de aparência rude que veste um chapéu de feltro a cobrir parte do rosto, está com as pernas dobradas sob uma saia ruça e, com movimentos mecânicos, substitui as iscas do anzol, sem conseguir fisgar um único peixe; mais na asa do T, há outro pescador munido de luvas e agasalho de lã. À extrema direita do cais, sob um poste cuja lâmpada o vento arrancou, encontra-se um pobre homem num plástico amarelo que sustém, resignadamente, sua cana e, como a velha, não pesca peixe algum; entre esses dois homens, mais perto de um do que do outro, há um quarto figurante com os pés pendendo sobre as águas, tirando e repondo, a intervalos, um chapéu incomum, azul e cônico, de costas para Abel e Impronunciável; dois novos personagens aproximam-se do cais, um de roupa escura, com botas de borracha e gordo, o outro de calção azul e camiseta branca, abrigado sob um velho guarda-chuva, ambos se aproximam vagorosamente, conversando com as varas de pescar na mão e, ao chegarem ao cais, hesitam um pouco sobre a plataforma, olham em torno, sem que nenhum dos que já se encontram no cais olhe para eles (LINS, 2005, p. 82-83). Continua o narrador, notando que a simetria não é perfeita, pois

Há, entre o burguês à esquerda e o primeiro caixote (onde se senta o homem de guarda-chuva), um intervalo um pouco maior que o observável entre o caixote da direita (senta-se nele o de botas) e o obscuro figurante que, mais uma vez, tira e repõe o estranho chapéu azul, sem voltar-se para os lados (LINS, 2005, p. 83).

Mas os últimos figurantes que se aproximam adentram no cenário do cais, o qual “[...] já tem as suas leis: há, entre objetos e homens, um equilíbrio tão preciso e claro, que a indecisão de ambos, creio, dissimula uma recusa, resistem a ocupar, no cais, os lugares para os quais um ritmo subjugante impele-os” (LINS, 2005, p. 83). Além disso, há outro elemento deste cenário, qual seja, a informação que irrompe ao término da menção aos dois últimos figurantes: “Caberá ao Congresso decidir se as eleições de 1970 serão diretas para governadores e presidente da

---

<sup>133</sup> O cais em T é uma das micronarrativas que compõem a linha narrativa R. Tal micronarrativa pode ser entendida à luz do princípio efrástico, mediante o qual se descreve a formação do cais em T como um quadro, sendo que a simetria desta configuração descrita alude às artes visuais e à nitidez do que é apresentado. Nesse sentido, ver: GOMES, 2014.

República” (LINS, 2005, p. 83). Enfim, as unidades que compõem esta cena estendem-se para objetos carregados pelos personagens, para elementos mais distantes do próprio cais e englobam Abel e Impronunciável, tal como unidades que perfazem a cena conglobada:

O duplo baque dos caixotes, soturno, acaba de marcar, assim como a passagem, ao largo, do barco a motor, mais uma unidade da composição que, à semelhança de um texto, ante nós se organiza e da qual somos parte (pois não seria incompleta e, em certo sentido, perdida, inútil, se aqui não houvesse alguma consciência que, contemplando-a, apreendesse o sentido que contém – ou, ao menos, simula conter – e a seu modo o traduzisse?) (LINS, 2005, p. 83-84).

Há, nessa composição, uma mimese do Romance e da relação do leitor com ele, para os quais fragmentos dispersos associam-se e entre si estabelecem um nexos que evoca a seu modo as narrativas e os eclipses (LINS, 2005, p. 82), uma mundividência teórica, a imanência textual crítica da realidade. Esta teoria explica como se dá a superação de uma aparência dada, que inclui a opressão, ao se deixar levar pelos movimentos dos elementos constituintes, isto é, uma coordenação entre elementos socialmente casuais e causais que se relacionam entre si, sendo que uma parte deles se organiza por meio de uma reciprocidade de gestos e intenções bem como de uma singularidade que os peculiariza no que, efetivamente, performam, e outra parte deles se organiza de acordo com o sentido que podem ter para os demais bem como para a consciência que acompanha a coordenação imanente dos eventos; esta consciência não se esvai do aspecto conflitivo do seu tempo histórico opressor, o regime militar como objeto que é, também, unidade a ser submetida à intervenção da textualização do real, pois esta recusa a suposta arbitrariedade de uma autonomia sígnica coisificada.

Nesse sentido, podemos dizer que a imanência textual da realidade é uma concatenação de elementos contextuais necessários e contingentes que, entre si, apresentam relações de sentido, mas que possuem, também, sentido para a consciência que apreende as determinações entremeadas por eles, o que torna esta consciência um dos elementos do contexto, elemento tal que, como estes, é necessário e contingente, já que, sem ela, o sentido que imane dos elementos contextuais ficaria olvidado na realidade, sendo, porém, tal consciência resultante movimento circunstancial na concatenação de eventos de que é parte e de um esforço intelectual de atenção para apreender essa organização; além disso, essa consciência não é um reflexo do que ela, aí, meramente contempla, pois ela tanto interage na construção da sintaxe da percepção

(MERLEAU-PONTY, 1999), quanto na organização textual dos fragmentos que encontra e na narração que os reapresenta. Com isso, pode-se dizer que tal consciência é uma mediação dos elementos contextuais necessários e contingentes que ela, casualmente, encontra, mas que, causalmente, procura organizar, de acordo com suas relações imanentes. Dessa forma, devém, com a consciência do escritor, uma composição eventual de textos que contextualiza o que é percebido como unidade de composição a ser construída, à luz da uma imiscuição do percebido na situação social na qual este se encontra.

Isso posto, pode-se dizer que essa consciência realiza a mediação como ato de ler as coisas, na lógica coisal-social destas. Nesse sentido, dados os elementos da realidade em sua textualidade imanente, eles se mostram, em sua concatenação eventual, como leitura da direção dos elementos do evento feita por quem faz a mediação. Assim, “Vemos, então (na minha coxa a pressão dos seus dedos agitados), vemos, contra o mar nevoento e perfilados no sentido da leitura, o poste com a lâmpada apagada e a pedra romba não ocupada [...]” (LINS, 2005, p. 104). Essa mediação deve ser tal que as unidades imanentes possam, individualmente, a partir de seus traços de peculiaridades e das suas dinâmicas próprias, concatenar-se com aspectos mais abrangentes. Assim,

Cresce a irritação da velha à medida que substitui as iscas no anzol sempre sem peixe. Distanciada dos postes, das pedras de atracação e dos outros pescadores, o seu isolamento é enganoso. Motivo dissonante e solitário, concentra na sua figura terrosa as linhas de força advindas das pessoas e das coisas, que de outro modo ficariam soltas. Esta convergência integra-a – eixo de leque – na simetria do todo e torna-a indispensável (LINS, 2005, p. 104).

Esta descrição é paradigmática. Aí, a velha, como unidade da textualidade imanente, tem uma dinâmica própria que a difere das outras unidades, distanciando-a destas; mas tal unidade é, ao mesmo tempo, relacionada a estas na medida em que traços da velha que a peculiarizam em diferenças que a distam de outras unidades são integrados em traços ou características que perpassam todas essas unidades. O ato de narrar se realiza por meio de uma conversão de traços peculiares das unidades textuais imanentes em sentidos que não os derogam e que os caracterizam numa perspectiva que os abrange junto a outras unidades de imanência textual da realidade da qual se diferenciam. Dessa forma, há ampliação das unidades textuais diferentemente imanentes que a consciência experiencia, integração esta na qual é impossível a uma unidade isolar-se ou ensimesmar-se.

Esta ampliação agrega a atividade da leitura da realidade, ação realizada por uma consciência que, assim, determina a realidade, deixando-se determinar pelas imanências desta, mas fazendo o esforço de encontrar, nas mesmas, mediações das unidades entre si, inclusa a própria consciência como unidade entre unidades, de modo que há uma ordem eventual que é mediada pela impossibilidade de as unidades isolarem-se, tal como a consciência que, objetivamente, converge-as e, subjetivamente, peculiariza-se ante elas no sentido de uma mediação narrativo-subjetiva do percebido que se realiza à luz da imanência textual, porquanto se trata de a consciência tornar-se a contingência ordenadora do evento, uma vez que, se a consciência procura narrar o evento, ela deve se deixar levar pela gestação do evento que se produz:

A partir de agora, muitas das questões e inquietudes que participam do meu modo de ser ligam-se aos perfis, móveis ou não, sobre o cais. Leio no que vejo? Na calma e implacável gestação de um evento ordenado? No ritmo das simetrias, leio? Tais realidades falam-me diretamente – não como um escrito – e alcançam em mim uma zona pouco acessível. Chegamos, eu e , através do mundo (erradios, os nossos passos?), a este ponto de intersecção e aqui não há desordem (LINS, 2005, p. 105).

A consciência está atenta a qualquer modificação, seja nos componentes da imanência que se estabeleceu, seja em novos, que modificam a imanência que veio a ser. Ou seja, enquanto todas as figuras no cais estão, por um instante, aparentemente dadas, fixas, novos elementos composicionais tornam-se elementos que reconfiguram o evento, de modo que o imprevisto devém (LINS, 2005, p. 106) bem como as forças que (des)compõem o evento:

Na substância dessa pausa, na fixidez e no perfeito silêncio, um som nasce: um zumbido e com ele o fluxo retorna, outros sons e o movimento, ressoam as ondas plásticas, grita o pescador afortunado [...] O zumbido, mesclado com o bater de cascos de cavalo e o som de um guizo (eu cerro os punhos), define-se: motor de automóvel (LINS, 2005, p. 118).

Nesse sentido, um estado de coisas eventual onde fluxos se organizam é atravessado por novos fluxos, ocasionando um entrecruzamento de contingências. A relação entre a consciência e o evento é tal que ela deixa-se levar por este nas modificações que houver na composição da imanência até a decomposição da aparência eventual do estado de coisas inicial. Nesse sentido,

pode-se entender que, dados o casal e as três meninas que saem do carro, eles rompem a conjunção, na medida em que eles causam a culminação do evento, ou seja, ensejam que o estado de coisas numa perspectiva deixe de ser tal como estava na organização eventual. Dessa forma, devém o improvável como unidade de composição do evento que veio a ser. Assim, podemos ler que

Vêm os quatro (as vozes das crianças, agudas e tensas) em direção à velha obstinada e muda – um peixe. Desconjunta-se o vívido equilíbrio de forças e todo o peso do quadro incide agora sobre uma asa do cais, a direita; mas é em torno da pescadora, do lado oposto e mais perto de nós, que o evento aqui articulado, segundo as leis da narrativa e com precisão de todo improvável [...] vai culminar” (LINS, 2005, p. 119).

O estado de coisas eventual que é narrado é desconjuntado, na medida em que os novos fluxos de elementos passam a recompor o evento inicial, desequilibrando as relações antes estabelecidas, na medida em que seus elementos composicionais se subtraem da posição eventual que ocupavam antes de o estado de coisas tornar-se desconjuntado, assim, “O pescador com plástico amarelo dirige-se para o centro do cais, irresoluto. Fecha o guarda-chuva o de calção azul e tudo se decompõe” (LINS, 2005, p. 20). A consciência do evento se deixa levar pelos fluxos que o (de)compõem. Dessa forma, tomar consciência de um evento é, então, narrá-lo, na medida em que decomposições, desequilíbrios, recomposições e reequilíbrios que vêm a ser no evento são organizados, e este posiciona a história social da consciência que se imiscui no evento como consciência que acompanha a decomposição do estado de coisas que se formou.

Nessa seara, destaca-se que os eventos dessa história fazem-se presentes, encarnando-se ou incorporando-se nos sujeitos, mas sem derrogar uma reação ativa destes, tal como a consciência narrativa do “evento ordenado”. Nesse sentido, a presença da opressão é análoga à do corpo estranho em *Impronunciável*, sobre o qual ela se pronuncia várias vezes, presença tal que “É como se doesse o coração e você, para livrar-se da dor, se dispusesse a arrancá-lo. O corpo estranho nos envenena e envenena o ar” (LINS, 2005, p. 173): são presenças que corrompem o corpo em que habitam, mas não o corpo de *Impronunciável*, isto é, o corpo da linguagem, na qual pulsa a demanda do evento. Dessa forma, o corpo estranho, apesar da sua presença fixa, é objeto de volição antitética, e a presença da opressão, que “[...] se instaurada como norma e ainda mais quando se manifesta com instrumentos precisos, quase sempre revestidos de uma aura sacral, apossa-se de um modo absoluto do mundo moral: uma réplica

da gravidade no mundo físico [...]” (LINS, 2005, p. 207), uma doença que infecciona o mundo, é, da mesma forma, objeto de volição antitética de supressão, ou de derruimento eventual.

Nesse sentido, a reflexão de Impronunciável assela sua crítica política íncita. A comparação é: tal como a gravidade se apossa de um modo absoluto do mundo físico, sendo esta uma força de atração exercida sobre todos os corpos terrestres, a opressão pretende se apossar de um modo absoluto do mundo moral, sendo esta uma força de atração que se pretende exercida eticamente sobre todas as pessoas. A força desta analogia, talvez, esteja mais nas distinções entre os elementos comparados do que na semelhança entre eles: se, por um lado, a força gravitacional é natural, por outro, a força de atração da opressão é artificial, sendo produzida e convencionada como norma; além disso, se, por um lado, a força gravitacional enseja ordem no mundo, por outro, a força de atração da opressão é uma enfermidade ético-política, uma doença que infecciona a moralidade das pessoas, prejudicando a saúde psíquica e a vida intersubjetiva; enfim, e especialmente, levando-se em conta a reflexão seguinte de Impronunciável, quando afirma que “– O pior de tudo, Abel, é quando a gente aceita a carcaça podre e decide viver com ela na carne” (LINS, 2005, p. 207), se, por um lado, não se pode escolher participar ou não da força da força da gravidade, sendo esta determinante geral irrevogável para o movimento dos corpos sublunares terrestres, que não podem agir fora dos limites de tal força, por outro, a força de atração da opressão não é determinadora geral do mundo intersubjetivo, das ações e dos sentimentos humanos, pois a opressão é uma realidade passível de ser supressumida. Dessa forma, o verdadeiro gravame, ensina Impronunciável, é o assentimento à opressão, disfarçando-a do peso gravitacional, que ela não possui.

Impronunciável concita Abel a uma indagação fundamental que poderíamos colocar como a seguinte: qual é o trabalho do escritor que vive numa sociedade que impõe a opressão como se esta exercesse força gravitacional? Abel pondera:

– Abro as mãos ante os olhos no âmago da noite e não as vejo. Crio um casulo de trevas. Questiono meu ofício de escrever em face da opressão. Fico ouvindo a resposta que se forma no ponto mais protegido e inviolado do meu corpo. A máquina da opressão alcança-me através das paredes e da carne. Todos os seus guardas e artífices dormem, todos, rodeados de arames, casamatas, armas, e ela, a máquina, opera. Máquina ou cão? Não há modo algum de escapar ao seu hálito (LINS, 2005, p. 242).

Há uma oposição entre os vocábulos “carne” o “corpo”: este contempla um âmbito subjetivo concreto que a opressão não viola; aquele diz respeito a outro âmbito que a opressão consegue, violentamente, afinçar. Essa proximidade a que se alça a opressão pode ser faceada num domínio ainda mais impactante: a opressão possui tanto a objetividade ádvena de um engenho operado pelo exterior, por meio de guardas e artífices, que, com arames, casamatas e armas, fazem funcionar o maquinismo do conjunto de instrumentos funcionalmente opressores, quanto a objetividade familiar de uma presença imediata a que, aparentemente, não é possível furtar-se. Dessa forma, o escritor está ante a opressão cuja presença é dupla, sendo alcançado por ela tanto a distância, a partir das formas institucionalizadas dela, quanto por proximidade, a partir das relações intra e interpessoais que ele vivencia, sendo que ela pode, por um lado, atingir a carne, mas, por outro, não genuflecte o corpo, nem a linguagem.

Nesse sentido, há certo âmbito subjetivo no qual se gerou a resposta à indagação sobre o ofício do escritor. Com efeito: “– A palavra sagra os reis, exorciza os possessos, efetiva os encantamentos. Capaz de muitos usos, também é bala dos desarmados e o bicho que descobre as carcaças podres” (LINS, 2005, p. 243). Isto é, o trabalho do escritor se faz sob determinada forma de usar a palavra. Esta maneira específica indica que a palavra é, para o escritor ante a opressão, o armamento dos que não têm armas, porquanto, mediante a linguagem, os oprimidos podem detonar a opressão, demolindo seus guardas, seus artífices, seus instrumentos, seu funcionamento, sua distância e sua proximidade. A palavra afigura-se, para o escritor, como uma vitalidade mediante a qual ele toma conhecimento das, e dá a conhecer as, realidades que enformam o estado de putrefação das coisas sob a opressão, que é a reliadade dada, desfazendo este estado da sua aparência imota, isto é, a palavra é meio para tornar a putrefação opressora do estado de coisas institucionais, dos modos de vida, ou a putrefação das coisas do Estado opressor, num “evento ordenado”, isto é, numa ordenação que inclui a contigência dos seus elementos constitutivos, onde quer que a carniça da opressão se faça sentir, por mais velada que seja, ou como realidade meramente dada. Dessa forma, há algo não passível de violação na subjetividade do escritor em relação ao seu ofício ante a opressão, qual seja, o papel ínclito de se incumbir, no ato de escrever, à tarefa de tomar a palavra como meio para se negar a opressão.

Este exalçamento político do ato de escrever com tal força de negação é uma figura especial de suprassunção da opressão e do Capital. Com efeito,

– Sei bem: há, tem havido outros males na Terra, sempre e inúmeros. A opressão, fenômeno tendente a legitimar muitos outros males e em geral os

mais prósperos, reduz a palavra a uma presa de guerra, parte do território invadido. Lida o escritor, na opressão, com um bem confiscado (LINS, 2005, p. 243).

A afirmação de Abel indica um incontornável labéu da opressão, qual seja, a articulação desta com o capitalismo e, assim, com a literatura. Nesse sentido, se a opressão é um condicionante da prosperidade, esta, por sua vez, é uma ferramenta que alimenta o, e é alimentada pelo, sentido das trocas econômico-comerciais do capitalismo,<sup>134</sup> sendo o autoritarismo e o Capital faces da mesma moeda política instaurada pelo golpe de 1964, que tinha o manifesto viés de afirmar o capitalismo, mediante a tese de que era preciso fazer uma “revolução” que purificasse a democracia da luta de classes, dos sindicatos e do comunismo (FAUSTO, 1995, p. 458). Desse modo, sendo este o estado de coisas com o que se defronta o escritor, é tal “revolução” que se torna objeto do seu desinvestimento negativo.

Urge o trabalho do escritor no sentido do combate à opressão. Esta trava uma guerra contra a literatura, na medida em que a opressão procura expressar o seu abuso sobre a palavra, portanto, sobre o ato de escrever, o que implica, porém, a reação do escritor contra essa forma de dominação, uma vez que este se entremeia, numa relação imanente, com a linguagem, travando esta uma batalha contra os determinantes desumanizadores aparentemente pétreos que pretendem apossar-se da palavra.<sup>135</sup> Nesse sentido, urge violar a opressão, o que erige uma batalha necessária entre o trabalho do escritor e o trabalho do artífice da opressão: este pretende dominar a palavra, cerceando-a no âmbito do autoritarismo e do capitalismo, o que pode ser traduzido como uma negação da linguagem; o escritor, por sua vez, labora em fazer a negação desta negação, na medida em que opera uma suprassunção da palavra, derruindo os cativeiros de dominação autoritária e capitalista que tentam usurpar a palavra da sua imanência crítica, meio este do ato de escrever. Embora haja elementos opressivos que podem permitir, possibilitar, tolerar ou escolher a opressão, havendo, assim, uma aceitação e uma decisão possíveis em prol da opressão as quais, se levadas a cabo, indicariam, para o escritor e para a linguagem, uma ação moral destituída de préstimos, ensejando a denúncia de que a opressão procura suprimir a palavra da sua crítica imanente,<sup>136</sup> que se relaciona ao trabalho negativo do

---

<sup>134</sup> Para o vínculo entre prosperidade, ética e capitalismo, ver, em especial: WEBER, 1982, p.350-354.

<sup>135</sup> Se escritor não se interessa pelo mundo, além de se voltar contra a censura, ele acabaria por abrir mão do seu compromisso com a linguagem (BAPTISTA, 2014, p. 282).

<sup>136</sup> A expressão “crítica imanente” é muito cara à tradição dialética. Para os sentidos fenomenológico-social e metodológico de tal expressão, ver: HEGEL, 1997. No sentido do texto acima, não excludente do hegeliano, referimo-nos ao fato de a linguagem, tal como apresentada e performada por Impronunciável, na relação desta com

escritor, labor esse que é sua incumbência para negar, mediante o ato de escrever, o aparente poder gravitacional da opressão, implicando-se esse trabalho como meio político de fazer a literatura reptar o autoritarismo e o capitalismo nos quais se encontra. Dessa forma, o trabalho do escritor impede que a opressão domine as palavras que dizem o mundo, que ela oprima as palavras que se furtam à dominação e que a opressão fetichize a linguagem e o seu (do escritor) trabalho.

Viver sob a opressão implica, assim, afetar-se por ela e, conseqüentemente, implica, também, uma reação negativa e criativa. Nesse sentido,

– Sob a opressão, os atos mais simples, comprar um selo postal ou alegrar-se, são atingidos e transformam-se em núcleos de interrogações. Toda alternativa faz-se dilemática e nenhuma opção pode desconhecer isto. Mais: mesmo sendo a opressão um fenômeno brutal, o peso e o significado dos atos, na sua vigência, crescem na medida em que abrangem o domínio do espírito. Segue-se que o ato criador é particularmente exposto a tal emergência (LINS, 2005, p. 282).

Afetar-se pela opressão significa ser atingido por sua força aparentemente gravitacional, o que se impõe sobre as formas intersubjetivas de estar em sociedade, sejam públicas ou privadas, bem como sobre os afetos.<sup>137</sup> Há de se tomar consciência do bicondicionamento dialético implicado aí, pois a opressão implica estar em face do capitalismo, e este, por sua vez, implica a opressão; a despeito, porém, desses condicionamentos, essa ostensividade brutal não implica que os mundos intersubjetivos fiquem sáfaros para engendrar reações alternativas que não obnubilem a consciência e a prática contra a opressão, tampouco que, contrariamente à ação desumana da opressão, não se erigija a força e a importância do pensar, do sentir e do fazer subjetivos e intersubjetivos que revelam tal bicondicionamento a fim de mapear instâncias de negação deste dentro do mundo onde a força do autoritarismo recai. Nesse sentido, se, por um lado, a opressão carrega seu peso para todas as possibilidades de vida, por outro, o ato criador, apesar disso, empodera-se como o contrapeso dialético, tensionando, antiteticamente, o peso ostensivo da opressão e suprassumindo o aparente poder gravitacional desta. Dessa forma, os domínios da criação e dos afetos do artista da linguagem erigem-se como instâncias de pensar,

---

Abel, demandar uma postura crítica, que vem a lume com o trabalho do escritor, haja vista a personagem metaforizar a palavra reprimida, que burila, e é burilada por, Abel.

<sup>137</sup> “Diante da desconfiança generalizada que se instaura quando o seu vizinho é estimulado a denunciar atitudes suspeitas, a qualidade das relações sociais também é comprometida” (BAPTISTA, 2014, p. 283).

sentir e fazer que revelam e suprassumem o poder do autoritarismo como dever-ser, porquanto o ato criador implica uma transigência aos atos e aos significados opostos à opressão, ante a intransigência da brutalidade desta.

Isto posto, por um lado, parece ser possível supor que um projeto literário aparentemente pouco comprometido com o tempo histórico assentisse a gramática da opressão, na medida em que esta não se lhe figurasse na superfície de pouco atrito histórico que projeta, sendo que esse projeto não revelaria, assim, as contradições inscritas, porém, na história de que faz parte. Com efeito,

– Pode-se supor que um projeto literário pouco comprometido com a superfície do real, e portanto com o tempo histórico, não contradiz, em princípio, a gramática dos opressores. No nível em que indaga e se organiza, seguiria o seu curso naturalmente e sem dilemas (LINS, 2005, p. 295).

O escritor, porém, como sujeito paticamente social orientado para a negação da opressão, alinhado com o imperativo de liberdade sartreano (REZENDE, 2017), não invisibiliza as contradições de que faz parte, uma vez que ele não é infenso, em seus afetos e em seu ato criativo, aos que se afetam (o escritor incluso) pelo brutal peso do autoritarismo, de modo que este não é um “em si”. Assim,

[...] tenho a foça de amar, sim, a foça de amar, apenas como as bestas?, não, eu, animal inflamado e visionário, possuo a foça de amar, não, porém, a inocência e talvez a surdez que o amor exige (não ouvir o clamor dos massacrados, não ouvir o protesto dos roubados, não ouvir o gemer dos enganados, o ranger de dentes dos mudos, mas eu ouço) [...] (LINS, 2005, p. 296).

Mais do que isso, a própria palavra não é, apenas, a vociferação dos enganados, oprimidos, massacrados e roubados, pois se trata de uma articulação intersubjetiva como uma relação de amor que se dá no sentido de abrir caminhos mediante a desocultação do que está reprimido pela opressão. Assim pergunta Abel:

“O que será de nós?”, a voz, abafada, vibra como se eu gritasse, intensa, “O que será de nós?” [...] e ela me responde “Morreremos, Abel!”, o que significa

“Aqui estamos, havemos de morrer mas ainda estamos vivos e afinal a vida, longa ou breve, dura apenas um dia, ninguém vive dois dias, ninguém, importa que haja nesse dia uma hora, um minuto, um instante que ilumine o resto e fure os socavões, os sótãos, eu te amo, com garras e com dentes, ama-me. Vem a penúria? A desolação dos tempos? Vem o apocalipse? As bestas flageladas? Venham. Estamos enlaçados. Vivos estamos. Amamos. Garras e dentes”. (LINS, 2005, p. 298).

Dessa forma, o suposto pouco comprometimento do projeto literário com o tempo histórico é uma denúncia do pouco comprometimento da opressão com o tempo histórico de que ela faz parte, na medida em que ela procura fetichizar os dilemas, invisibilizando-os, uma vez que procura submetê-los no domínio da opressão.

Nesse sentido, morrer tem um significado político fulcral, qual seja, ensejar o desvelamento do reprimido na sociedade, isto é, ensejar um vir-a-ser do reprimido, conglobando diferentes faces da história. Este labor negativo do escritor sobre as palavras corta as aparências, a fim de, justamente, encontrar o que contradiz a aparência ostensiva da repressão no tempo histórico, ou o que contradiz a gramática da opressão que oprime a essência da história, qual seja, a dissonância, o contrafeito no que está escondido, oculto no ínterim da brutalidade opressora-capitalista. Assim,

– Avesso à indiferença – da qual desconfio – e fazendo da minha incompatibilidade com os tempos que passam uma espécie de justificativa para o exercício continuado (e, posso dizer, desesperado) deste ato suspeito e pouco oficial de escrever, continuo ordenando meus artefatos de letras. Procuro entrever e nomear um fragmento do que jaz sepultado sob as aparências. Assoma, entretanto, nos meus textos conflituosos e híbridos, a História dissonante, sem integração possível, em uma de suas manifestações mais soturnas: Um quiesto: cáustico e arbitrário (LINS, 2005, p. 304).

Trata-se de um encontro com a palavra, porque esta elimine o *locus amoenus* de o sujeito não se defrontar com a opressão nas suas relações sociais e, em especial, na sua própria intimidade. Nesse sentido, o domínio do espírito no ato criativo e na intersubjetividade opõe-se à gramática dos opressores e à petrificação da criatividade, na medida em que o projeto literário, longe de estar pouco comprometido com o tempo histórico, mostra um compromisso profundo com este, qual seja, o trazer à baila diferentes faces do reprimido pelas formas de dominação presentes neste tempo. Dessa forma, nega-se o poder de a opressão reduzir o tempo histórico de que faz parte, sufocando tais faces, isto é, tal projeto literário é um contrapoder em relação à repressão.

Isto posto, avulta-se que a existência de uma gramática da opressão reforça o perigo da incorporação incôscia das suas prescrições. Há uma verdade objetiva e uma verdade subjetiva da opressão, dado que esta é uma totalidade institucionalizada da qual, assim, ninguém lhe escapa, porquanto “Ora, nenhum indivíduo, instituída a opressão, subtrai-se ao seu contágio. Nenhum indivíduo e comportamento algum” (LINS, 2005, p. 305): a opressão é uma verdade na realidade sociológico-institucional e intersubjetiva. Isso não implica, contudo, que essa totalidade seja impassível de negação. Nesse sentido,

– A aceitar que subsista em nós o seixo ou gato podre, preferimos morrer. Viver não nos parece impossível, amargo ou difícil. Você não age contra a vida: inclusive, quer viver. Mas o ódio contra a presença instalada no seu tronco é mais forte do que tudo (LINS, 2005, p. 312-313).

Ratifica-se, aí, uma ilação profunda, qual seja, a de que a opressão pode ser negada por um meio logopático, isto é, pelo afeto do ódio canalizado para ter como objeto o que nega a vida. Não se trata de um mero sentimento correlato ao estado de coisas institucional da opressão, mas de um afeto por que se engendra uma negação criativa do essente do sujeito à opressão, afeto mediante o qual se instaura o não assentimento e a incompatibilidade fundamental entre a vida (inter)pessoal e a anuência à opressão. Nesse sentido, viver sob esta e aceitá-la são mutuamente excludentes, assim, vivificar a repulsa contra a opressão é o ato que condensa, por excelência, a vitalidade da negação p(r)ática do essente social do sujeito contra a opressão. Dessa forma, há uma mediação negativa do afeto da repulsão contra a brutalização opressivo-capitalista, mediação que carrega a vitalidade do sujeito pela suprassunção intersubjetiva da verdade objetiva da opressão e da internalização desta.

Mas, para que essa mediação negativa ocorra, não pode haver desfaçatez no domínio do espírito, da criatividade, do cultivo de si, da arte, o que se vincula a uma autocrítica do escritor. Nesse sentido, aprofunda-se o patos da recusa da opressão como critério dessa crítica:

– Pode um artista manter-se fiel às indagações que mais intensamente o absorvem e realizar a sua obra, ignorando a surdez e a brutalidade, como se as circunstâncias lhes fossem propícias, a ele e à obra. Talvez se convença de que deste modo a preserva e se resguarda da infecção. Engana-se ou procura enganar? Sei que obra e homem, ainda assim, estão contaminados e, o que é mais grave, comprometidos indiretamente com a realidade que aparentam desconhecer. Ele e sua obra resgatam uma anomalia: testemunham

(testemunho enganoso, bem entendido) que a expansão, a pureza e a soberania da vida espiritual não são incompatíveis com a opressão, e nos levam mesmo a indagar se esta, além de as admitir, não propicia grandes percursos do espírito (LINS, 2005, p. 314-315).

O artista pode manter seu compromisso com o seu ato criativo, na medida em que ignora a surdez e a brutalidade da opressão e, talvez, ele pense que, assim, mantenha a obra e a si mesmo contra a opressão. Como se fosse um mecanismo de defesa, o artista, então, negaria a opressão, mas essa negação não passaria de uma desfaçatez consigo e com os seus leitores, pois tal negação implica um compromisso indireto com o estado de coisas opressor, uma transigência para a opressão, além disso, uma dessubstancialização da arte, porquanto esta é incompatível com a opressão, uma vez que a linguagem é, em si mesma, avessa ao autoritarismo, como o mostra Impronunciável, sendo, então, uma irregularidade que a opressão admitisse e ensejasse a arte, e uma dessubstancialização do artista, porquanto a fidelidade deste pressupõe que seu objeto, em sendo artístico, seja mediado pela linguagem, que implica o encontro com a palavra reprimida. Dessa forma, é abismal o artista fingir desconhecer a realidade institucionalizada de surdez e brutalidade que se opera em seu contexto opressor, uma vez que essa desfaçatez implica o assentimento do essencial do sujeito à opressão, meramente reforçando a existência desta, o que descaracteriza o artista e a própria arte, na qual, ao invés disso, é imanente um contrapoder de sublevação que, porém, é alvo da opressão, a qual, contudo, está destinada a ser suprassumida pelo escritor e pela linguagem.

Esta dupla dessubstancialização funciona como um mecanismo de vulnerabilização do artista:

[...] A sufocação e a sujeira, por mais que procure defender-me, fazem parte de mim, de nós. Pode o espírito a tudo sobrepor-se? Posso manter-me limpo, não infeccionado, dentro das tripas de um cão? Ouço: “A indiferença reflete um acordo, tácito e dúbio, com os excrementos”. Não, não serei indiferente (LINS, 2005, p. 327).

Nesse sentido, que ressoa, filosoficamente, motivos marxianos,<sup>138</sup> a desfaçatez implica que o escritor e sua obra não possam se defender da opressão na realidade sociológico-institucional

---

<sup>138</sup> Para uma crítica de Marx contra uma noção de “Espírito” entendido como algo que se sobreporia a tudo, como se o “Espírito” tivesse uma conexão interna com as formas platônicas, ver: MARX, 2010.

desta, um estado de coisas que subsume a realidade social e confrange a realidade individual; além disso, fingir que a opressão não existe é, na verdade, aderir a ela, pois, nessa desfaçatez, é como se se reprimisse a opressão, e esta operaria como um reprimido que, embora negado de certa forma, voltaria, sem, contudo, nunca ter saído de onde se pretendeu que ele tivesse deixado de ser; enfim, ainda pior, a desfaçatez é assentimento à opressão, pois “ ‘[...] o pior de tudo é quando a gente aceita o corpo estranho e começa a pensar que não é tão mau viver com ele encravado’ ” (LINS, 2005, p. 325). Dessa forma, a maior gravidade é assentir ao rebaixamento moral que a anuência à opressão acarreta,<sup>139</sup> não se reconhecendo a realidade desta em sua verdade objetiva e subjetiva e não se engendrando uma oposição pela superação da opressão, sendo que, presos em tal assentimento, a obra e o artista não realizam a mediação negativa contra a surdez e a brutalidade, de modo que se tornam epifenômenos do autoritarismo.

A opressão não pode ser entendida fora de uma alusão de uma perspectiva na qual um sistema político centralizado num poder de natureza militar seja considerado desumano. Nesse sentido, vale a pena ressaltar a brutalidade que a face de Olavo Hayano denota, “Brutal e grosso o nariz, de narinas largas; o lábio superior extenso; extenso e quadrado o queixo” (LINS, 2005, p. 325), sendo que “As orelhas de Hayano, peludas, moles e longas, descem até o pescoço com verrugas” (LINS, 2005, p. 326). Hayano é apresentado numa figuração grotesca,<sup>140</sup> para a qual “‘Toda injustiça que eu fizer terá sempre o nome de justiça. Sobram-se a força e a indiferença necessária para usar a força. A força, sem isso, não nos pertence’. O mais assustador é que, nesse espectro trevoso, falta uma parte do rosto” (LINS, 2005, p. 326). Ou seja, se o rosto de Impronunciável é uma abertura à alteridade, o rosto de Olavo Hayano é um fechamento a esta,<sup>141</sup> sendo que Hayano é representado como agente da violência e da indiferença ante a violência, do cerceamento ilegal dos direitos e da indiferença a essa arbitrariedade; nesse sentido, é mister observar que Hayano, enquanto alegoria de um regime autoritário, seja um monstro que impessa justamente a possibilidade de uma sociedade justa (BAPTISTA, 2013, p. 49), pois se denuncia o essente da justiça representada pelo militar como a injustiça intencionada e instrumentalizada com pretensão de legitimidade que, na verdade, é ilegítima, sendo que Hayano, como monstro, representa a desumanização da justiça no regime militar. Mostra-se, aí, uma faceta do

<sup>139</sup> Essa conclusão converge com a ideia segundo a qual a culpa da instauração de um processo opressor é, também, da permissividade. Nesse sentido, ver: RIOS, 2018, p. 27.

<sup>140</sup> Vale lembrar uma profícua associação entre essa figuração de Hayano, à luz do grotesco, tendo em vista a análise bakhtiniana segundo a qual o grotesco não é uma figuração ensimesmada. Nesse sentido, ver: RIOS, 2018, p. 30.

<sup>141</sup> Em termos levinasianos, poder-se-ia, quiçá, afirmar que o rosto de Impronunciável é “infinito”, ao passo que o rosto de Hayano é “totalidade”. Ver: LEVINÁS, 1980.

fetichismo da mercadoria, no que se pode chamar de fetichismo jurídico, uma vez que o direito complementa a dessubstancialização social do fetichismo da mercadoria, porquanto o direito ratifica as pessoas como coisas, numa imagem coisificada de sujeitos que estão destituídos das suas próprias demandas sociais pelo aparato jurídico, o que torna o direito uma forma-mercadoria, uma abstração sem conteúdo social,<sup>142</sup> por isso, uma forma antissocial. Assim, denuncia-se o poder militar como agente de injustiça e o estado de coisas no qual se estende esse poder como um estado de suspensão de direitos, na medida em que este suprime a justiça, em prol da institucionalização opressivamente legitimada da injustiça.<sup>143</sup>

O escritor, porém, reage contra este poder militar, colocando-se ao lado de quem não é indiferente à opressão. Nesse sentido, voltemos ao sentido crítico contra a indiferença, já delineado por Abel e por Impronunciável:

– A indiferença do escritor é adequada à sua presumível elevação de espírito? Para defender a unidade, o nível e a pureza de um projeto criador, mesmo que seja um projeto regulado pela ambição de ampliar a área do visível, tem-se o privilégio da indiferença? Preciso ainda saber se na verdade existe a indiferença: se não é, e só isto, um disfarce da cumplicidade. Busco as respostas dentro da noite e é como se estivesse nos intestinos de um cão. A sufocação e a sujeira, por mais que procure defender-me, fazem parte de mim, de nós. Pode o espírito a tudo sobrepor-se? Posso manter-me limpo, não infeccionado, dentro das tripas do cão? Ouço: “A indiferença reflete um acordo, tácito e dúbio, com os excrementos”. Não, não serei indiferente (LINS, 2005, p. 327).

Esse trecho se inicia por uma pergunta e finaliza-se com uma resposta a ela. Ante o regime militar instaurado em 1964, a indiferença do escritor não se justifica por sua suposta elevação de espírito, pois o escritor não é um sujeito purificado da infecção que opressão implica, uma vez que, nesta, por necessidade de sua totalização ostensiva dentro do estado de coisas institucional que pretende negar as relações sociais formais e manifestas contra a opressão, bem como os direitos civis e as garantias constitucionais e democráticas, o escritor sofre a contaminação do âmbito da suspensão de direitos agenciada pelo estado opressor. Tal como a

<sup>142</sup> Para uma analogia entre o fetichismo da mercadoria e o que pode se chamar de “fetiche do direito”, no sentido de um fetichismo análogo e complementar ao econômico, ver: PACHUKANIS, 1988, p. 70-85. A propósito, Lukács, também, translada o fetichismo da mercadoria para caracterizar a burocracia capitalista (o que se nos afiguraria propedêutico para se pensar uma crítica do direito em outro romance social de Osman Lins, *A rainha dos cárceres da Grécia*). No sentido de uma burocracia fetichizadora, ver: LUKÁCS, 2003.

<sup>143</sup> A falta de uma parte do rosto de de Olavo Hayano parece indicar que ele é uma reação negativa contra a imaginação, o que faz parte da violência do tipo de ordem do regime militar. Nesse sentido, ver: DALCASTAGNÈ, 1996, p. 133.

relação tensa entre o sujeito transcendental kantiano<sup>144</sup> e o sujeito fenomenológico hegeliano,<sup>145</sup> na qual o primeiro, que se entende como puro, está, na verdade, como mostra o segundo, numa transcendência histórica, o que é radicalizado por Marx,<sup>146</sup> o espírito, mesmo em se querendo indiferente à opressão, está, na verdade, infectado por ela, de modo que a autocompreensão volitivamente indiferente do escritor não tem o condão de afastar de si mesmo o afeto crítico ante a facticidade do estado de injustiça institucionalizada. Dessa forma, a pretensa indiferença do escritor está eivada de contradição performativa, de modo que não lhe é possível não se afetar pela carcaça podre da opressão.<sup>147</sup>

Sendo que, ante a opressão, a tarefa do escritor “nada teria de trivial, antes requerendo uma dedicação ferrenha e uma reflexão constante sobre a sociedade, com um forte componente moral e de responsabilidade para o seu povo” (BAPTISTA, 2014, p. 270), a ruptura com a anuência à opressão implica uma derrocada da autocompreensão da própria opressão e uma ressignificação pática do escritor cujo afeto de rejeição – que lhe enseja um reconhecimento autêntico com o caráter essencialmente subversivo da arte, do ato de escrever e do próprio sujeito que escreve, reconhecimento, assim, politicamente orientado em prol da supressão dos estados de coisas opressor – não é monológico. Nesse sentido,

– Dentro de mim ou dentro da noite, procuro ouvir as respostas. Não pretendo ser limpo: estou sujo e sufocado, nos intestinos de um cão. Angustia-me, claro, reconhecer que a sombra da opressão infiltra-se nas minhas armações e envenena-as. Por outro lado, isto me causa uma espécie de alegria negra. Que se salve, das tripas, o que pode ser salvo, mas com o seu cheiro de podridão (LINS, 2005, p. 353-354).

O escritor desinveste da opressão, mediante uma angústia alegre, porquanto, se, por um lado, não pode, absolutamente, depurar-se da opressão, por outro, pode realizar uma supressão relativa, ou uma negação determinada, desta, ao que se volta o seu desejo. Além disso, o escritor mina o sótão que abriga o agente do estado de supressão de direitos da proteção que este se arroga para si. Nesse sentido,

---

<sup>144</sup> KANT, 1987.

<sup>145</sup> HEGEL, 1997.

<sup>146</sup> MARX, 2007.

<sup>147</sup> Para uma analogia entre a indiferença criticada por Abel a “metafísica sombria” denunciada por Adorno, ver: DALCASTAGNÈ, 1996, p. 137.

– Não estou em condições de afirmar, modifica-se constantemente a luta e também os sistemas de defesa, que jamais cederei a outros métodos de ação. Mas sei: serei sempre inferior, como homem e artesão, ao que seria em outras circunstâncias. Tornamo-nos, sob a opressão, piores do que éramos. Na melhor das hipóteses, somos assassinados ou aprendemos a amar a violência. Apenas, não nos cabe de todo, sob a opressão, o peso dos nossos atos: a posição do opressor não é sem ônus. Por mais que acuse, e ele necessita acusar, pois detém o privilégio das sentenças e das execuções, arca, embora se recuse a isto, com as respostas dos demais. Ele é o culpado, se investe contra mim; se eu próprio me destruo, a culpa é sua; se eu o mato, o culpado ainda é ele: assassino de si mesmo (LINS, 2005, p. 337).

Independente dos sistemas de defesa contra a opressão, Abel denuncia haver uma força necropolítica<sup>148</sup> particular que é ínsita ao estado de supressão de direitos. Nesse sentido, trata-se de um poder que administra a vida e a morte do artista crítico, sendo que tal poder leva o escritor à certa forma de masoquismo, ou seja, a investir na violência contra si mesmo, ou levá-lo à morte. Isso, contudo, não exime o opressor, pois se o escritor mata o opressor, se o opressor mata o escritor, ou, mesmo, se o opressor mata-se, este será, necessariamente, o mediador da violência, tal é o poder necropolítico da opressão de destruir, ao contrário do que ocorre na subjetividade do escritor, cujo meio de ação contra a brutalidade opressora-capitalista é a palavra crítica. Na medida em que toda a injustiça que o opressor fizer receber o nome de justiça, sua autocompreensão resguarda-se da representação do que ele faz efetivamente, mas a autorrepresentação do opressor é posta em xeque pelo escritor, esbulhada da justificativa que o compreende na justiça que, de fato, é injustiça, a qual, assim, não é tergiversada. Nesse sentido, o escritor volta a censura contra a própria opressão, e ocorre uma espécie de cisalhamento na aparente força pétrea desse poder. Com efeito, a opressão institui uma antropologia social da desumanização, dada a arbitrariedade de sentenças e execuções, seara pronta para a ceifa da destruição da justiça e, conseqüentemente, para o rebaixamento ontológico do indivíduo, perpetrados e justificados pelo poder opressor, o que é negado pelo trabalho do escritor.

Nessa perspectiva, a subjetividade de Abel com Impronunciável é, especialmente, burilada em prol da suprassunção intersubjetiva do autoritarismo. Com efeito, eles se mostram, na linha narrativa *E: ☺ e Abel: ante o Paraíso*, em união mais intensificada. Esta narrativa se inicia com as palavras “Fim e início” (LINS, 2005, p. 292). Estas duas palavras são um elemento textual indicador de reversibilidade, figura conceitual que se encontra disseminada no Romance (HAZIN, 2014, p. 108). Nesse sentido, as palavras “fim e início” indicam, em especial, a

---

<sup>148</sup> MBEMBE, 2018.

entrada na linha narrativa E, que esta retratará mais minuciosamente a relação amorosa dos amantes, e o término da linha narrativa T, com a morte de mulher feita de pessoas, romã de populações. Isto posto, pode-se concluir que aquelas palavras formam “um sintagma que tanto vale para a passagem de uma linha a outra (a que termina e a que inicia), quanto para a imagem de transição entre um amor perdido para a Morte e outro encontrado para a Vida” (HAZIN, *Op. Cit.*, p. 109-110).

Esse sintagma implica uma continuidade pungente, pois, na medida em que Abel indaga “Que águas seriam então em nós evocadas com seus peixes?” (LINS, 2005, p. 292), pressupõe a retomada da força do salto político do peixe, o qual não é incôscio aos personagens, uma vez que eles aquiescem com o conhecimento evocado, já que “O seu corpo me embebe de palavras e imagens. Tais palavras e imagens, não as apreendo e quase nunca sei o que representam. Não agiríamos, porém, com tanta precisão, se realmente nada soubéssemos do que nos cumpre e cabe” (LINS, 2005, p. 294), isto é, Impronunciável funde-se e amalga-se com Abel, o que se inscreve numa inversão que o Paraíso avalovariano implica, isto é, chegada e destino, ao invés de expulsão e banimento, intensificando-se tal junção entre os amantes na integração destes no tapete como figuração da retomada do Éden (BARRETO, 2014, p. 132-133).<sup>149</sup> Trata-se, nesse sentido, de uma metáfora de certa performatividade crítica que alude à intersubjetividade entre o escritor ante a palavra, articulada contra a opressão, na suprassunção desta mediante a subjetividade do escritor para com seu projeto literário. Nessa perspectiva, a frase “O corpo de ☺ e o meu, tudo o que temos para este encontro” (LINS, 2005, p. 299) exprime o pertencimento de Abel ao corpo de Impronunciável. Dessa forma, o sintagma “fim e início” implica a continuidade da busca de mediações que criticam o estado de coisas por meio do fortalecimento do ato de escrever.

Destaca-se, como figura desta crítica, que o corpo de ☺ evoque o disco de Festo, evocando-o (LINS, 2005, p. 302). Este objeto de interrogação traz um texto em espiral que possui o hermetismo do significado primeiro desvanecido (LINS, 2005, p. 301), sendo que, se, por um lado, resulta-se, dessa ausência, o fato de o disco atingir o leitor sem significar, expressão máxima da densidade da linguagem, sendo os caracteres do texto totalmente desconhecidos e resistentes à decifração, de modo que é vedado saber o que o texto do disco de Festo exprime certamente (LINS, 2005, p. 302), por outro lado, o escritor e o leitor que têm,

---

<sup>149</sup> Tal inversão parece politizar a ideia de Paraíso como metáfora de superação do trabalho desumanizador e do cerceamento contra a linguagem, isto é, a negação da opressão, marcada em *tenet*, sustenta, também, o tapete-Paraíso.

em mãos, o disco revelam uma postura ativa. Com isso, pode-se pensar que a resistência à decifração e a atitude ativa indicadas não são opostas à escrita como forma antitética à opressão, uma vez que a invenção de enigmas, ou a configuração do indizível, indica uma negação contra a opressão, tendo em vista que uma característica da civilização ocidental é a propensão à ordem absoluta e à pura racionalidade, o que se encerra em violência peculiar DAYRELL, 2016, p. 309-310).<sup>150</sup> Assim, “Escrevia-se e lia-se, coisa única na história, fazendo girar entre as mãos o disco: como a Terra gira e os astros. Escrita que reflete, mais que nenhuma, o mundo e a nossa contemplação do mundo” (LINS, 2005, p. 302).

Tem-se, aí, uma figuração revolucionária. Nesse sentido, não se trata de uma postura apenas meditativa ou distanciada do escritor e do leitor em relação às coisas, pois o escrever e o ler se dão, na medida em que o objeto de leitura e de escritura é posto num movimento análogo ao movimento da Terra e dos astros, de modo que a ação do escritor e do leitor implica uma ação política radical, isto é, o ato performativo de colocar as coisas em movimento com força análoga à gravitacional.<sup>151</sup> Além disso, o centro do corpo de Impronunciável, embora evocador do disco de Festo, diferencia-se deste, pois ela traz algo remoto mas decifrável, um lugar cuja determinação é uma possibilidade de recriação do mundo, uma vez que, afirma Abel, “Domina-me a convicção de que, no centro do seu corpo, imagem de uma escrita esquecida – esta, por sua vez, imagem do mundo e da sua contemplação –, pode-se entrever, entrever apenas, um nexos possível, sem leis e ainda remoto” (LINS, 2005, p. 302), o que reforça que os atos de ler e de escrever, em sendo realizados, (re)encetam os acontecimentos que não estão submetidos à lei em sua forma nefasta de opressão. Dessa forma, o escritor e o leitor são aludidos como agentes do fluxo histórico, com força de agir sobre o estado de coisas do mundo em que se encontram, mediados pela linguagem demiúrgica contra a opressão.

O relógio de Julius Heckthorn aparece como outro vetor epistêmico-político constitutivo da possibilidade de suprassunção intersubjetiva da opressão. Nesse sentido, o relógio irrompe, com certa dimensão, deveras, crítica.<sup>152</sup> Assim,

O relógio – desligada a serra mecânica – soa a nosso lado e nós nos desprendemos: ouço claramente o carrilhão, descontínuo (Meio oculto na massa um tanto revolta dos cabelos, oculto o outro rosto, mudo e sufocado,

<sup>150</sup> A “configuração do indizível” implica o método de escritura de Osman Lins em *Avalovara*. Nesse sentido, ver: HAZIN, 2014, p. 107.

<sup>151</sup> Analogamente, também a linha narrativa *S: a espiral e o quadrado*, mostra-se uma figuração ativa do leitor (LINS, 2005, p. 11).

<sup>152</sup> Tal compreensão será estendida, quando tratarmos, especificamente, da linha narrativa P.

espreita-me, tenso de significados). Ela pergunta, aludindo a conversações que em outros lugares e momentos, nestes poucos dias, revelam um ao outro – e também a nós mesmos – um pouco do que somos, se as pancadas do relógio, na sua incongruência real ou aparente, me dizem alguma coisa (LINS, 2005, p.311).

Nesse sentido, o relógio oferece-se como fonte de objeto de tema de diálogo, mas, em especial, ele é tido como fonte de poder enunciativo. O relógio expressa alguma coisa que insiste para o entendimento dos amantes, “Devo entender que tão ríspida cantata, moldada no que há de mais elementar no homem e governada, entretanto, por uma inteligência lúcida e sensível, constitui uma espécie de norma – ou de aspiração – para o rito carnal que iniciamos?” (LINS, 2005, p. 327-328), sendo que a música do relógio enuncia uma incongruência no mundo em que a força da opressão tem aparente força gravitacional. Dessa forma, o relógio alude a um contexto do encontro entre Impronunciável e Abel no qual suas vidas são dirigidas por certa dissonância com o autoritarismo.

Este encontro enseja um vir-a-ser que amplia a própria experiência intersubjetiva. Nesse sentido,

As línguas, tocando-se, continuam a ser, em um nível mais concreto, instrumentos da fala. Palatal, alveolar, velar, constrictivo, por vezes oclusivo o nosso beijo, linguagem afim à das palavras, não ulterior ou anterior, podendo contudo existir sem o verbo e passível de enriquecimento na medida em que este se amplie (LINS, 2005, p. 307-308).

Abel e Impronunciável são ornados pelo verbo crítico, isto é, esta intersubjetividade intensifica-se, na medida em a linguagem como motor dos acontecimentos amplia o campo das palavras, das ações e das perspectivas. Nesse sentido, a união entre eles enriquece-se na medida em que se amplie a palavra, além das constrictões impostas a esta. Essa espécie de superação do imediato enseja uma forma de transcendência. Nesse sentido,

Eis, porém, que esta não é mais e simplesmente a tarde onde um encontro ocorre: ultrapassa, nosso encontro, a condição de episódio apazível e arma-se um fecho ou ápice de uma estrutura que o transcende. Não está em jogo o seu êxito, mas a sagração de tudo o que, em nossas existências, dizemos e fazemos (LINS, 2005, p. 318).

Trata-se, porém, não de uma purificação do vivido, mas da suprassunção mediada pela linguagem. Dessa forma, a sagração implica a suprassunção do imediato como apropriação do escritor pela palavra crítica e apropriação da palavra crítica pelo escritor, dialética tal que enforma o vivido suprassumido da opressão que procura negar essa união.

Mimese de tal apropriação, o tapete é a transcendência, não como ausência da história ou da sociedade, mas, tal como na sagração, como supressão da opressão, mediante o vir-a-ser do escritor na linguagem crítica. Nesse sentido, o tapete, no qual os amantes se enleiam, é uma versão do Paraíso (LINS, 2005, p. 331), versão essa tensa, pois ele é constituído por elementos que “denotam o reverso da violência” (LINS, 2005, p. 331), e a violência não é ausente desse Paraíso, porquanto ela existe, nas lindas do tapete às quais, por enquanto, não sobreveio a força antitética à sagração, qual seja, o arrombamento opressor sobre o estado de coisas, sobre o escritor, sobre a palavra, a força, aparentemente, gravitacional sobre o domínio do espírito crítico. Assim,

Mas, se no tapete eu visse o Todo, também veria além dos limites, e, então, nada mais veria. Tenho aqui o mundo, sim, porém ainda inviolado e por isso não existe, nas flores abertas, nas aves despreocupadas, nas lebres alheias a eventuais perseguidores, a mínima sombra de destruição ou de qualquer gênero de horror (LINS, 2005, p. 331).

O tapete engendra objetividades que são, porém, constitutivamente, antitéticas à opressão, dependendo da relação íntima do escritor com a palavra. Com efeito,

[...] descubro mais o seu ombro, afago o peito e de súbito percebo uma cicatrização sob a pele. Ela estremece e com um gesto fora do seu ritmo prende-me ágil o pulso. Haveri tocado uma ferida viva [...] Ela orienta hesitante (que gesto e noite aqui ecoam?) os meus dedos para a marca ferida (LINS, 2005, p. 335).

Trata-se do tiro que Impronunciável deseferiu em si mesma contra a opressão, na noite de núpcias com Olavo Hayano, autoria tal que, curiosamente, a duplicidade ontológica parece confirmar. Esse evento alude à relação crítica do escritor com o seu objeto, na condição de viver sob a opressão, mas na imanência da palavra crítica. Nesse sentido, o escritor perscruta o, e se deixa levar pelo, corpo da personagem-verbo, porque encontre a palavra que, ferida em virtude

da brutalidade opressivo-capitalista, vitalizou-se, porém, em negação a esta. Dessa forma, o tapete dimensiona a perspectiva de encontro do escritor com o seu objeto como linguagem reversa da opressão, linguagem tal que versa, dialeticamente, sobre a opressão, considerando a suprassunção dos vestígios que denunciam os efeitos do autoritarismo nos sujeitos e na própria linguagem.

Esta linguagem reforça o aprendizado de um contrainvestimento em relação ao estado de coisas opressor. Nesse sentido, as subjetividades da duplicidade ontológica reafirmam a autoria do tiro, a tentativa crítica de um aparente suicídio, que mirava não elas mesmas, pois o objetivo era mirar a opressão de Olavo Hayano, verdadeiro alvo da bala que, por um lado, não as vitimou, mas, por outro, engendrou uma experiência pático-política. Assim,

– Eu própria disparei. Faltava dizer isto. Não me despreze.

Golpes de punho abalam não sei onde uma porta. A irada insistência com que batem significa alguém do mundo exterior ameaçando os que a chave protege. A porta é arrombada com um estrondo longínquo, nós estremeçemos e cingimos com força a mão do outro. Ela pousa no meu peito a cabeça. Aperto-a ainda mais contra mim, afago os seus cabelos.

– Abel... Não me faça perguntas. Não quero que faça. Odeio perguntas: já ouvi muitas (LINS, 2005, p. 342-343).

Esse trecho de diálogo é um dos mais intensos. Não apenas porque as duas enunciações de Impronunciável são separadas pelo perigo contra o qual a chave não protege, mas, isto sim, porquanto há um perigo ainda maior, que, porém, pode ser evitado, mesmo com o arrombamento do recinto, qual seja, o perigo de Abel repetir as mesmas perguntas de Olavo Hayano e, portanto, reproduzir a mesma lógica autoritária deste. Dessa forma, não se trata de uma recusa de Impronunciável ao diálogo, mas de uma reprimenda desta contra a possibilidade de o escritor performar a opressão.

Para esta vereda crítica, Abel precisa conduzir-se, em seu patos contra a opressão, mediante uma linguagem que supere os efeitos desta sobre os corpos e sobre as palavras:

[...] transito afável e calado entre as pessoas, morto de cólera e amolando os dentes em segredo para morder, despedaçar e cuspir o que me cerca, como quem morde, despedaça e cospe o nó de couro ou de corda apertado nos pulsos. Mas, cobrindo-me como um dossel, o colo furado de bala – e a cicatriz,

nessa postura incomum, os peitos farejando-me, mostra-se mais funda –, ela me renasce ou me transforma em outro ou faz com que eu retorne a alguma hora festiva [...] Não sou, porém, inocente e o desacordo participa da minha natureza: existo dentro e fora dos muros. Os guizos do carneiro ressoam em vários pontos. Anda na sala ou ingressa no tapete. Armistício algum, aqui, com as iniquidades que o meu olho constantemente acusa. Insubmisso e colérico, sem que a cólera me envenene ou deprède. Sim, intactas a cólera e a insubmissão, embora avulte em mim um estado próximo à serenidade (LINS, 2005, p. 344).

O essente de Abel é marcado no patos de cólera contra a opressão, mas, com Impronunciável, ele passa por uma transformação. Nesse sentido, tal afeto passa de uma realidade segredada para uma realidade manifesta, ou seja, para uma realidade mediada pela determinação da linguagem concretizada como mediadora da ira contra a opressão. O escritor tomar a palavra como seu objeto implica transformar-se de um essente cujo patos de cólera à opressão é segredado para um essente de ira manifesta contra a opressão, o qual tem essa cólera objetivada pela linguagem contra as iniquidades em sua vida psíquica e laboral de escrever bem como no mundo em que toma esta linguagem pungente. Importante notar que não se trata de uma reprodução da violência contra a qual se volta, na medida em que tal mediação do patos da ira pela objetividade da palavra como carreamento p(r)ático da insubmissão ante o estado de coisas opressor não enseja que esse furor objetivado na linguagem rebaixe o escritor. O escritor é levado a um contrainvestimento radical, pois age, mediante a objetividade da palavra, contra o autoritarismo e contra a reprodução deste na sua subjetividade, dado que faz circular o patos da cólera contra a opressão no seu labor literário e na sua produção psíquica, sendo o escritor, mais e mais, habitado pela linguagem (LINS, 2005, p. 349). Dessa forma, o escritor é habitado pela linguagem crítica, voltando-se contra o *status quo* do estado de coisas arbitrário em que se encontram.

Esse contrainvestimento mediado pela linguagem crítica é um ensejo para a liberdade. A profundidade com que tal linguagem opera sua determinação sobre o escritor é nodal. Nesse sentido, Impronunciável, correndo as pontas dos dedos da base à glande do sexo de Abel,

Modela um caule imaginário muito longo – além de tenro – e o extremo do caule abre-se em umbela. O ar escaldante da boca vai pelo meu ventre, uma esfera nos envolve, ela beija o caule nodoso, vozes correm no caule, o caule cresce e desata-se a umbela que a sua mão modela, abre-se e abre-se e abre-se, grande guarda-sol, flor súbita e mágica onde vozes – como aves – habitam (LINS, 2005, p. 359).

Impronunciável subsume o sexo de Abel num caule que ela manuseia, dentro de onde vozes correm, o qual, em especial, cresce até se desatar uma umbela que os abrange, de modo que Impronunciável, “carnal e também ente verbal” (LINS, 2005, p. 359), cria, a partir do órgão sexual de Abel, um meio de canalização de palavras que os protege, mediante uma ação esculpadora de uma contrarrealidade a partir da demanda de escrever do escritor, assim, “Ela explora com unhas penetrantes a região em torno do meu sexo, busca a raiz obscura da força que o alça, beija-o voraz e seus cabelos rastejam sobre ele” (LINS, 2005, p. 359). Longe de denotar uma relação sexual, trata-se de uma metáfora de resistência, na qual a linguagem crítica, que é uma entidade verbal cicatrizada do flagelo da opressão mediante a negação desta, apanha e excita a energia criativa de palavras do escritor, apropria-se deste libertando-as, o qual, por sua vez, deixa-se levar pela maneira por que sua criatividade e sua criticidade são geridas por tal linguagem. Dessa forma, a linguagem crítica determina o labor do escritor num eros de politização mediada pela palavra.

Há de se fazer presente, contudo, outra determinação, não menos profunda, nesse vínculo de mútua dependência, qual seja, a do escritor sobre a palavra. Assim,

Roço a testa nas gorduras do seu ventre [...] junto as pontas dos dedos na coluna e desço-os devagar acompanhando com as unhas a linha das vértebras como se tencionasse abrir seu corpo, separar as duas metades, enfio os dedos na cálida junção das nádegas, ela afasta os joelhos e suas mãos prendem com violência os meus cabelos, mordo o centro do seu corpo [...] Conhecer-te na carne, porém, cada vez mais parece desdobrar-se em consequências que intensificam esta aventura (LINS, 2005, p. 362).

Mostra-se, aí, uma relação ativa de Abel sobre a linguagem, o corpo de Impronunciável. Abel, face a personagem, acaricia-lhe o corpo com o próprio rosto, como se o posicionasse, feito um referencial: o escritor modela sua expressão na palavra crítica, isto é, modela a palavra crítica na sua (do escritor) perspectiva, preparando a linguagem para uma relação que, heterodoxa, indica a representação inconforme com o estabelecido da brutalidade opressivo-capitalista institucionalizada. Dessa forma, o labor do escritor determina a linguagem crítica.

O resultado desse processo é uma integração crítica. Assim,

[...] nós, macho-fêmea, as cabeças lado a lado e voltadas na mesma direção  
[...] Que me falta a nós? [...] agarra com dez dedos os escrotos e o bastão

sobressai à sua frente [...] vogamos, os quatro pés no ar, ela se contorce e nossas bocas se unem ávidas, pendem os seus cabelos e voam, vamos sem leis ao longo das paredes [...] (LINS, 2005, p. 363-364).

Os amantes entregam-se, de tal forma, que Impronunciável medeia a energia criativa de Abel, fazendo-a despertar, sendo que essa entrega não engendra a aceitação da opressão, na medida em que, embora haja um golpe em curso contra tal união, essa ligação faz encontrarem-se, produtivamente, a demanda por escrever e a linguagem insubmissa num vínculo interno, podendo tal golpe vulnerabilizá-los, num sentido, porém, apenas, externo, posto que o golpe aparentemente fatal em vias de ocorrer já se mostrou pusilânime para impedir o acontecimento da mútua determinação dessa junção.

Em especial, na narrativa *N: ☺ e Abel: o Paraíso*, a imponência da insubmissão da linguagem assela-se, numa dimensão irrevogável de contrapoder da integração entre a palavra e o escritor:

Contudo, grandiosa, o rosto insubmisso meio oculto na massa dos cabelos, as mãos tocando ligeiramente o tapete, ela é a mesma e outra, ela transformada e intensificada, havendo, entre a mulher que entra na sala ainda escura e esta, respirando rápido e brilhante de suor, a distância existente entre uma faca cega e a mesma faca afiada: sua beleza, agora, tem gume de navalha (LINS, 2005, p. 365).

O encontro entre Abel e Impronunciável no qual ambos se unem, aparentemente, de maneira sexual é, na verdade, a representação do aperfeiçoamento do ofício do escritor mediante a linguagem crítica que o determina e é, por ele, trabalhada, mediados, a escrita e a linguagem, em especial, pelo patos do labor crítico de suprassunção literária da opressão, de modo que “a representação do Éden” (LINS, 2005, p. 366) em que se encontram é uma negação do autoritarismo, na entre o escritor e a palavra. Dessa forma, Abel e Impronunciável determinam-se e ambos suspendem, nessa bicondicionalidade, a opressão, posto que esta dialética é infensa à, não permitindo que a opressão realize uma mediação por que sejam determinados a palavra e o escritor.

Nesse sentido, o escritor deve encontrar o não-dito em virude do próprio estado de coisas opressor. Com efeito, na negação que suprassume a opressão, na qual “Abel, vê como te recebo e como te festeja a minha carne, ai, não mais o vilipêndio não mais a ofensa não mais o corpo

solitário não mais [...]” (LINS, 2005, p. 370), o escritor tem o condão de burilar a linguagem contra autoritarismo, mediante a canalização do próprio escritor pela palavra crítica que recusa a vitalidade para si mesma se a opressão não estiver suprassumida. Como consequência, “[...] o corpo o seu é espelho do mundo foz das coisas arcano do nomeável por isto nele é possível contemplar com olho insubmisso o consumado e o vigente [...]” (LINS, 2005, p. 376), isto é, a negação da opressão se dá, porquanto, também, a relação entre o escritor e a palavra ensinam que esta possa referenciar o que, ainda, não está referencializado, o que é uma sugestão de se nomear o que está, socialmente, reprimido, isto é, desocultar o porvir do que não é designado no mundo opressor, o que faz circular afetos contrários à opressão, na medida em que

[...] estamos enlaçados nós enunciados ou passíveis de enunciação nós e o que provocamos nós e o que fabricamos nós e o que perguntamos nós e o que testemunhamos nós e o que ambos deglutimos o que ambos odiamos o que ambos escandimos o que ambos amamos sonhamos o que ambos (LINS, 2005, p. 376).

Tal porvir, ademais, não pode ser redutível à relação entre o escritor e a palavra. Nesse sentido, as coisas que Abel e Impronunciável perguntam, testemunham, deglutem e odeiam são passíveis de enunciação heterogênea, e tudo isso se torna, então, destinado a ser objeto de outras enunciações por outros sujeitos, pois o corpo verbal prolifera, sendo que outros sujeitos de enunciações, também ativos, podem reproduzir o porvir da recusa à opressão nas suas próprias histórias. Dessa forma, efetiva-se uma continuidade da versão crítico-social do Paraíso, qual seja, o “eros” que se engendra nos corpos contra a opressão (LINS, 2005, p. 364) mediante o “corpo verbal e ressoante e proliferador” (LINS, 2005, p. 378) modelando, também, ensinando um “eros” de resistência p(r)ática, a despeito da, e contra a, brutalidade.

Isto posto, não se pode olvidar que, por um lado, Olavo Hayano é um ser opressor, violento e destrói tudo o que Impronunciável faz (PEREIRA, 2009, p. 40), tampouco que, por outro, essa opressão seja suprassumida. Nesse sentido, é mister notar que

Hayano constitui tão-somente uma peça – necessária e indispensável – de um jogo do qual ele não faz parte, pois o que tem de fato importância é a culminação de um rito de sexualidade e iluminação a que são conduzidas – no livro – as personagens assassinadas. Hayano simplesmente aciona aquilo que as circunscreve no infinito, aquilo que as cristaliza nas páginas do romance ou na superfície do tapete ou do Paraíso. Daí ser intitulado, no romance, de o

**Portador, o Conducente, o Emissário, o Agente**, títulos que atestam, todos eles, o caráter de intermediação da personagem, o que diminui de sobremaneira a importância real de sua atuação, na medida em que faz avultar a importância daquilo que ele porta, ou daquilo de que ele é o mensageiro” (HAZIN, 2009, p. 160).

Com isso, podemos dizer que o assassinato de Abel e de Impronunciável assela, na verdade, a morte da própria opressão. Nesse sentido, as palavras da crítica sugerem uma inversão dialética fundamental, qual seja, Hayano é mediador da sua própria destruição, na medida em que é por meio desse personagem que Abel e Impronunciável integram-se no infinito. Sendo assim, Impronunciável e Abel, ou a linguagem crítica e o escritor, levam a cabo uma integração radical que, definitivamente, suprassume a opressão, uma vez que ambos conseguem integrar-se num infinito em que a opressão não pode adentrar. O assassinato não é, assim, um caso de morte de Abel e Impronunciável, mas, isto sim, de vida que mostra a integração profunda e inquebrantável entre a palavra crítica e o escritor como forma de resistência que supera a obliteração deste encontro intencionada pela opressão.<sup>153</sup>

Se o escritor sai, na sua intersubjetividade com a linguagem criadora e crítica, de uma inicial ou aparente sujeição à brutalidade opressiva-capitalista, na medida em que, apesar do estado de coisas opressor que lhes contextualiza, o escritor é determinado pela palavra crítica que nega a opressão e modela sua libido criativo-crítica, para que ele, por sua vez, imiscua-se nas palavras, em oposição ao autoritarismo, superando-se a opressão numa integração impermeável à determinação interiorizada da opressão, essa mútua determinação não se queda ao silêncio, uma vez que ela é, também, objeto de enunciação hermenêutica dos leitores, comunidade esta de proliferação dos enunciados críticos pela suprassunção da opressão, ante as relações de dominação em que vivem. Dessarte, estabelece-se uma dimensão crítica a certo fetichismo, qual seja, o fetichismo do olhar dos leitores, isto é, a denegação do pleito p(r)ático da suprassunção da opressão, pleito este que, como se verá, encontra-se objetivado num especial componente logicizador o Romance.

---

<sup>153</sup> Essa crítica vai ao encontro da literatura de resistência entendida, na chave de interpretação deleuze-guattariana, como “erva daninha”, sendo a palavra crítica (o livro, a literatura), por um lado, indesejada pelo regime militar, mas, por outro, forte o suficiente para combater o fascismo. Nesse sentido, ver: SILVA & GIROLDO, 2020, p. 34. Sobre o conceito de “resistência”, no atinente ao Romance, valeria a pena refletir sobre as diferentes posições/contribuições de Deleuze-Guattari, Sartre, Lukács e Adorno, pois elas parecem realçar faces do poliedro de resistências que *Avalovara* apresenta.

## 2.3 A ESPIRAL, O QUADRADO E O RELÓGIO: POLITIZAÇÃO DOS FUNDAMENTOS

O ato de ler o Romance, levando-se em conta os papéis da Espiral e do Quadrado, implica, necessariamente, o sentido crítico de oposição pela supressão da opressão. Ambas as narrativas, *S: A espiral e o quadrado* e *P: O relógio de Julius Heckethorn*, podem ser consideradas como parábolas libertárias (MOURA, 2009, p. 36). Nesse sentido, a Espiral e o Quadrado podem ser entendidos como fundamentos do Romance que são caudatários de uma base social numa perspectiva de emancipação, e o relógio de Julius Heckethorn, por sua vez, outra figura desta politização. Dessa forma, mostrar que existe uma lógica de supressão da opressão, nos fundamentos da Obra, é o que tentaremos fazer, em se tratando da linha narrativa S; no atinente à linha narrativa P, tentaremos mostrar o Relógio como uma figuração que converge para tal base crítica.

### 2.3.1 A espiral e o quadrado: princípios de base crítico-social

A linha narrativa *S: A espiral e o quadrado* inicia-se com uma referência às personagens do próprio Romance, de outra linha narrativa, indagando o narrador, no fragmento S1, de onde elas surgem, buscando ele relações entre elas e o espaço da sala em que se encontram. Assim, afirma o narrador, acerca de tais personagens, que “Ingressam ambos na sala e talvez, ao mesmo tempo, no espaço mais amplo, conquanto igualmente limitado, do texto que os desvenda e cria” (LINS, 2005, p. 20).

É interessante notar que esse texto, referência à Obra, possui uma função heurística conscientizada pelo próprio Romance, qual seja, a de desvendar e criar as personagens. Nesse sentido, o narrador sugere um espaço textual que não é uma linha narrativa em particular, mas um campo relacional textualmente modalizado de recontextualizações constantes e em movimento, as quais delineiam e fronteiram as próprias narrativas. Dessa forma, na medida em que o Romance dispõe um espaço textual cujos contornos e personagens são marcados e, aos poucos, desvendados, implica-se uma autorreferencialidade criativo-poética da Obra.

A realidade textual é, ela mesma, enfatizada como trabalho. Nesse sentido, adverte o narrador que o texto, tal como os personagens, é, aos poucos, revelado. Com efeito, uma

diferença entre mapear e cartografar merece atenção, pois entre as cidades imaginadas vistas nos mapas e o trabalho cartográfico há uma distinção, já que aquelas “[...] não têm a consistência da prancheta, do transferidor ou do nanquim com que trabalha o cartógrafo: nascem com o desenho e assumem realidade sobre a folha de papel. Aonde chegaria o inadvertido viajante que ignorasse esse princípio?” (LINS, 2005, p. 21). O narrador apresenta um princípio de construção ficcional da realidade, pois o mapear implica uma construção de continentes imaginários, de modo que estes dizem respeito a um trabalho ficcional. Dessa forma, um princípio para se ler o Romance é orientar-se pela imanência do texto artisticamente elaborado, figura esta do campo relacional das narrativas entre si que a Obra tece, o qual oferece consistência a esta.<sup>154</sup>

Essa consistência pode ser vista, em especial, nas figuras do Quadrado e da Espiral, pois o narrador apresenta a primeira como recinto do Romance e a segunda como a força motriz deste (LINS, 2005, p. 25), sendo que a espiral, porquanto ilimitada, torna-se aberta, e, ao contrário, o quadrado, porquanto limitado, é fechado (LINS, 2005, p. 25), o qual alude, então, à condição humana de finitude, que, assim, é associada, porém, a certo movimento que a ultrapassa e perpassa. Dessa forma, tal como um viajante advertido, o leitor deverá estar atento à realidade ficcionalmente construída, sendo o Romance consistente numa dimensão de autorreferencialidade.

As figuras geométricas não são, simplesmente, dadas. Nesse sentido, é decisão do autor onde interromper a espiral, e é sua opinião a suposição de que ela vem do exterior, o que não derroga a noção de consistência, na medida em que esta, indicando, logicamente, ausência de “contradição”,<sup>155</sup> implica o princípio de identidade, sendo que as narrativas se movimentam, a seguir a decisão autoral demiúrgico-poética, e esta fundamenta o Romance na espiral e no quadrado. Dessa forma, há um campo relacional do Romance que implica um vínculo lógico e epistemológico entre as linhas narrativas entre si ante e as figuras geométricas, ou seja, a consistência da Obra indica uma não-contradição das linhas narrativas que imanem no Romance em relação às figuras da espiral e do quadrado.

---

<sup>154</sup> Este mapear, na medida em que dimensione regiões por vir, pode ser entendido à luz da noção deleuze-guattariana de “cartografia”, vinculando-se o trabalho de escrever com o de “cartografar”, o que enseja caracterizar Abel como um “escritor-cartógrafo”. Nesse sentido, ver: MENDONÇA & SILVA, 2017, p. 109.

<sup>155</sup> “Consistência” implica “coerência” e “homogeneidade”, o que nos leva a pesar o primeiro termo como implicando, também, ausência de “contradição”, tomando-se esta numa perspectiva lógico-semântica. Nesse sentido, ver TUGENDHAT & WOLF, 1996, p. 43-64.

É mister, nesta identidade, destacar, a fundação dos fundamentos do Romance. Esta diz respeito à trama pela qual surge a frase latina anacíclica, engendrada na história do escravo Loreius e do comerciante Publius Ubonius. Ubonius, para libertar Loreius, requer que este encontre uma frase capaz de representar a imutabilidade do divino e a mobilidade do mundo, podendo, então, ser a frase lida em múltiplas orientações, de modo que essas direções em que se empreenda a leitura e a frase não sejam, mutuamente, excludentes (LINS, 2005, p. 28-29). Tal frase deve, também, representar a mobilidade do mundo pela possibilidade de criar outras palavras a partir das letras que a constituem e pelas direções possíveis de leitura (LINS, 2005, p. 29).

Loreius, após múltiplos sonhos e vigílias desesperadas (LINS, 2005, p. 29), isto é, a partir do seu trabalho intelectual, que se dá, consciente e oniricamente, com o fito da conquista da liberdade, encontra a frase anacíclica num sonho, a qual, garantindo certa emancipação subjetivada, custará a sua vida, morte esta que, no entanto, possibilitará o plano da Obra, o qual, assim, estabelecido há mais de dois mil anos (LINS, 2005, p. 25), pressupõe a luta do escravo pela liberdade. A frase desenvolvida por Loreius é SATOR AREPO TENET OPERA ROTA, que permanece idêntica a si mesma, na duplicidade de significados que perfaz, entendendo-se, pela frase, “*O lavrador mantém cuidadosamente a charrua nos sulcos*” e “*O Lavrador sustém cuidadosamente o mundo em sua órbita*” (LINS, 2005, p. 36), sendo que “Esta última significação, portanto, atende também aos anseios místicos de Ubonius. Sobre um campo instável, o mundo, reina uma vontade imutável” (LINS, 2005, p. 36-37). Esta significação confere à frase uma tensão, já que se representa uma pluralidade de direções governada por uma imota e única vontade, sendo que o senhor não apenas detém a administração sobre a vida material do servo, mas condiciona a vida espiritual deste, uma vez que a promessa que Publius faz a Loreius, condicionada a que este descubra a frase significativa, enceta os sonhos do escravo e desespera as suas vigílias. Dessa forma, o palíndromo não é, meramente, algo como se tivesse sido achado, pois a frase anacíclica é produzida no trabalho onírico do escravo.

Loreius e Publius contextualizam-se em relações incomuns entre senhor e escravo. Nesse sentido, pode-se ler que Loreius é o interlocutor ideal para Publius, sendo que aquele se encontra “[...] sempre perseguido por sonhos enigmáticos, alguns verdadeiros, outros talvez inventados para atrair a curiosidade fácil do amo” (LINS, 2005, p. 29), e esse ideal de interlocução não só permite que já se entreveja o valor desta para Loreius, mas, também, que Publius seja tragado pela interlocução com Loreius, dado que “Não raro, o comerciante esquece a esposa, os filhos e os negócios, para entreter discussões com Loreius” (LINS, 2005, p. 29). A

interlocução entre Loreius e Publius não desmente a relação de poder entre senhor e escravo. Nesse sentido, tais contextos situam-se nas assimetrias das relações de trabalho. Com efeito, se se mantiver em consideração que Loreius trabalha para Publius, esse trabalho não é redutível ao aspecto material, porquanto o senhor, na medida em que entretém discussões com o servo, apropria-se do tempo livre deste, imputando uma ocupação a mais a Loreius, a qual é apropriada pelo senho, de modo que o escravo/servo<sup>156</sup> é levado/obrigado a exercer um trabalho a mais.<sup>157</sup> Neste sobretrabalho, porém, as habilidades discursivas, imaginativas e lógicas de Loreius não, apenas, chamam a atenção de Publius, pois, além disso, elas colocam em xeque as relações sociais deste, tendo em vista não ser incomum que as práticas de interlocução entre Loreius e Publius levem este a desordenar-se no âmbito do seu próprio domínio. Dessa forma, o trabalho interlocutivo do escravo apresenta um poder negativo sobre o domínio do senhor.

Mesmo os nomes do servo e do senhor sugerem um questionamento das relações de poder, uma vez que eles aludem a certa liberdade constitutiva do primeiro em relação ao segundo, a qual já aparenta estar inscrita no domínio do alfabeto. Nesse sentido, as iniciais do nome e do sobrenome do senhor, Publius Ubonius, “p” e “u”, respectivamente, a 16ª e a 21ª letras do alfabeto, e a do nome do escravo, “l”, Loreius, por sua vez, a 12ª letra do alfabeto, não dizem respeito, apenas, às unidades mínimas no nível fonêmico com valor distintivo, pois aludem à posição do escravo fora do domínio do senhor, na medida em que elas delimitam uma serialidade fora da qual se situa a inicial do nome do escravo. Ambas essas iniciais estão, além disso, situadas em uma ordem mais abrangente, alfabética, cuja imanência, constituída por distinções, sugere uma radical oposição da posição distintiva dada da letra do nome do escravo, na perspectiva da distinção que a situa na serialidade maior onde a letra que nomeia o escravo não pode situar-se no domínio das letras do senhor. Dessa forma, relações de dependência entre Loreius e Publius Ubonius parecem estar questionadas no nível do próprio alfabeto, embora os nomes sugiram a relação de poder, uma vez que estes expressam a despersonalização do escravo, que, ao contrário de Publius Ubonius, é apresentado, apenas, por “Loreius”, como se não tivesse uma socialização anterior à condição de servo, em outras palavras, como se Loreius fosse uma coisa pertencente a um dono, como se fosse fetichizado.

Loreius, de qualquer forma, não se engana quanto à falsidade dessa despersonalização, procurando negá-la, exatamente, no coração da frase anacíclica, o que potencializa o poder de

---

<sup>156</sup> Vamos manter os dois vocábulos de maneira intercambiável, tal como ocorre na linha narrativa.

<sup>157</sup> Para uma compreensão profunda sobre determinada organização econômica da força e dos instrumentos de trabalho em função desse tipo de apropriação-exploração, ver: MARX, 2013.

negação do trabalho onírico de Loreius. Nesse sentido, lembremos que, para conquistar a liberdade (LINS, 2005, p. 36), o escravo deve descobrir uma formulação que seja significativa e que

[...] possa, indiferentemente, ser lida de esquerda para a direita – e ao revés. Não só isto: sotopondo as palavras de que se componha, possa ser lida também na vertical, inicie-se a leitura do ângulo esquerdo superior ou do inferior direito. Em qualquer sentido, afinal, que se empreenda a leitura da frase, deverá esta permanecer idêntica a si mesma. Quer Publius Ubonius, incapaz, não obstante suas perquirições, de concentrar-se no problema, representar a mobilidade do mundo e a imobilidade do divino. A imobilidade do divino encontraria sua correspondência na imutabilidade da frase, com o seu princípio refletido no seu fim; enquanto a mobilidade do mundo teria sua réplica nas variadas direções seguidas para a leitura da mesma expressão e também na possibilidade de criar, com as letras constantes desta frase imaginada, que Ubonius não conhece mas deve existir, outras palavras (LINS, 2005, p. 29).

Ou seja, a frase deve ser semanticamente válida e assegurar uma figura de domínio do senhor, a imutabilidade das coisas. Nesse sentido, pode-se dizer que ela enforma tanto uma dupla representação, mobilidade do mundo e, ao mesmo tempo, imobilidade do divino, quanto uma multiplicidade de sentidos ou direções de leitura, mas que estas devem pressupor o substrato frástico logicamente rigoroso, o que reflete o substrato de imobilidade social, qual seja, Ubonius como senhor, a dominação, sendo que este, tão-somente, reconhece a mobilidade do mundo como as variadas direções para a leitura da mesma expressão, sem reconhecer a mobilidade do mundo como sublevação do aparentemente dado nas relações sociais. Esta sublevação é, porém, o desejo de Loreius, que, mediante a frase anacíclica, pensa que “conduzirá livremente sua existência e não mais será crucificado se tentar fugir” (LINS, 2005, p. 36), dado que Ubonius prometera a liberdade a Loreius, condicionando-a a que este encontrasse a frase, o que intensifica a tensão, pois, por um lado, o senhor parece não revogar sua identidade de domínio, mas, por outro, a frase não poderia deixar de representar o aparente imutável sob o domínio da mudança, um substrato de contingência social na dominação. Dessa forma, o trabalho onírico de Loreius se afigura, pungentemente, negativo, uma vez que este expressa a ruptura com as relações de poder senhorial de Publius.

Nesse sentido, pareceria correto afirmar que a frase anacíclica seria ideológica. Essa palavra, deveras importante no *corpus* marxiano, no qual ela pode ser acompanhada em

diversos escritos,<sup>158</sup> a qual pode, também, ser entendida mediante relações afetivas que acarretam, constituem e sustentam fenômenos ideológicos,<sup>159</sup> Marx e Engels utilizam-na de maneiras diferentes, em argumentos variados. Nessa safra crítica, em se tratando da transformação, na divisão do trabalho, das relações pessoais em forças reificadas, afirmam que “Os indivíduos partiram sempre de si mesmos, mas, naturalmente, de si mesmos no interior de condições e relações históricas dadas, e não do indivíduo ‘puro’, no sentido dos ideólogos” (MARX & ENGELS, 2007, p. 64). O vocábulo “puro”, aí, expressa uma negação da determinação das relações históricas em que os indivíduos encontram-se, as quais estão relacionadas ao modo por que se produzem as condições materiais de existência e às contradições deste. Dessa forma, há uma oposição entre o que podemos chamar de indivíduo material, isto é, os indivíduos situados no interior das condições históricas em que se encontram, e o que os autores de *A ideologia alemã* chamam de “indivíduo ‘puro’”.

Este pode ser, a propósito, entendido numa perspectiva oposta a certa interpretação acerca da filosofia alemã contemporânea aos pensadores. Com efeito, numa das passagens em que tratam da história, argumentando que, em cada um dos estágios desta, encontra-se um resultado material, isto é, uma soma de forças de produção, os críticos da ideologia afirmam que

Essa soma de forças de produção, capitais e formas sociais de intercâmbio, que cada indivíduo e cada geração encontram como algo dado, é o fundamento real [reale] daquilo que os filósofos representam como “substância” e “essência do homem”, aquilo que eles apoteosaram e combateram; um fundamento real que, em seus efeitos e influências sobre o desenvolvimento dos homens, não é nem de longe atingido pelo fato de esse filósofos contra ele se rebelarem como “autoconsciência” e como o “‘Único” (MARX & ENGELS, 2007, p. 43).

Os autores, como amiúde o fazem, criticam ideias de “autoconsciência”, de “essência” e de “substância”, uma vez que elas são, para eles, desarticuladas das relações historicamente estabelecidas com dos indivíduos entre si e com a natureza.<sup>160</sup> Dessa forma, a pureza dessas

<sup>158</sup> Nesse sentido, ver, por exemplo: MARX & ENGELS, 2007; MARX, 2010; e MARX, 2011a.

<sup>159</sup> Nesse sentido, ver: ZIZEK, 2008. Observe-se, porém, que entender investimentos afetivos componentes de fenômenos ideológicos já é uma perspectiva aberta pela tradição dialética. Nesse sentido, ver: MARX & ENGELS, 2007.

<sup>160</sup> Isso não nos leva a considerar que, necessariamente, os filosofemas hegelianos expressem tal desarticulação, a despeito de Marx e Engels serem duros críticos do autor da *Fenomenologia do espírito*. Para uma consideração da

categorias citadas por Marx e Engels mostram-se ideológicas, na medida em que elas ocultam as relações sociais e o fundamento material destas.

Esse fundamento real tem força heurística e crítica. Com efeito, os críticos da ideologia advogam por uma concepção de história que inclui o deslindamento do devir do desenvolvimento das forças produtivas bem como das condições de dominação de uma determinada classe social, a história das revoluções no atinente à instauração de novas formas de distribuição da atividade e novas formas da distribuição do trabalho, e a renovação da ideia de revolução como um movimento prático que suprime o trabalho entendido como forma moderna de dominação, revolução tal com força de superar a dominação de classes na configuração social do modo de produção capitalista, uma vez que essa revolução seria realizada pela classe que é a expressão da dissolução de todas as classes (MARX & ENGELS, 2007, p. 41-42). Com efeito, concluem os críticos que essa concepção da história consiste em

[...] desenvolver o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a a esse modo de produção e por ele engendrada, quer dizer, a sociedade civil em seus diferentes estágios, como o fundamento de toda a história, tanto a apresentando em sua ação como Estado como explicando a partir dela o conjunto das diferentes criações teóricas e formas de consciência – religião, filosofia, moral etc. – e em seguir o eu processo de nascimento a partir dessas criações, o que então torna possível, naturalmente, que a coisa seja apresentada em sua totalidade (assim como a ação recíproca entre esses diferentes aspectos) (MARX & ENGELS, 2007, p. 42)

A proposta crítica de Marx e Engels diz respeito não apenas à afirmação do devir das forças produtivas, mas, igualmente, do trabalho, da sociedade civil, do Estado, entendidos, dialética e historicamente, como formas de dominação de classe, bem como ao devir da expressão destas em formas de aparente consciência transcendental, quais sejam, por exemplo, a religião, a filosofia e a moral, as quais, na verdade, provêm dos poderes reais. Estes, a propósito, parecem já impactar a própria noção de “classe social”, porquanto esta é compreendida pelos críticos da ideologia como uma noção antirrepresentativa, uma vez que se trata da classe que, na sociedade, deixou de ser classe, isto é, o “social” que adjectiva “classe” expressa a dessubstancialização desta, operada na sociedade capitalista, que, assim, dessubstancializa o termo “social”, o que nos afigura uma crítica tanto à sociedade quanto à

---

base material, das relações históricas e das relações econômicas como elementos da dialética hegeliana no escopo do termo *Geist*, ou espírito, entendido como um “espaço social”, ver: PINKARD, 1994.

ideia representativa de classe social, abrindo uma discussão acerca do protagonismo do proletariado. Nessa seara, o fundamento real obnubilado pela ideologia pode ser entendido como as relações sociais situadas na determinação dos modos de produção e nas formas de poder que se organizam em torno desta, o que pode dar ensejo a um entendimento sobre o termo “ideologia” como ofuscamento deste fundamento real, incluso, neste, a ação das forças opostas ao estado de coisas vigente. Dessa forma, pode-se entender aceção do termo “ideologia” a obnubilção das possibilidades de sublevação do estado de coisas atual.

Voltando à frase anacíclica, *SATOR AREPO TENET OPERAS ROTAS*, se, por um lado, as variações de direção de leitura multiplicam-se diferentemente em variações tais que, porém, não parecem ter o condão de derruir a relação autotélica assegurada pelo substrato lógico-social representado por Ubonius, e, por outro, não se representa, aparentemente, a mutabilidade do mundo social no sentido das mudanças de socialização que o pleito de Loreius determina, que é a mutabilidade da dominação do senhor, sendo que tampouco se mostra, nas traduções “O lavrador mantém cuidadosamente a charrua nos sulcos” e “O Lavrador sustém cuidadosamente o mundo em sua órbita”, tal pleito, uma vez que, nestas, o trabalhador mantém-se num trabalho alienado, e, na frase latina, situa-se a mudança no âmbito de uma vontade reinante imutável alusiva ao senhor, poder-se-ia dizer que a frase anacíclica seria uma “fraseologia”, ou seja, ela seria ideológica.

Contudo, ainda que a promessa sorrelfa de Publius implique, no seu íntimo, manter seu domínio, isto é, não libertar Loreius, ela não é mais forte do que a pungência crítico-social de Loreius, que rasga a aparência ideológica do produto do seu trabalho onírico. Nesse sentido, apesar de o servo exercer o trabalho a mais, uma vez que, por exemplo, ele “Repassa, assim, em banhos, nos sonhos, só, em companhia, durantes as representações teatrais ou ao longo de seus habituais passeios às vertentes suaves do vulcão, todos os palíndromos de que pode lembrar-se [...]” (LINS, 2005, p. 35), Loreius, por outro, inocula, na frase, uma negação cujo objeto preciso é a representação de dominação do senhor sobre o escravo, negação tal que toma suas próprias condições de servidão como objeto de sublevação no domínio da linguagem que, aparentemente, representaria, apenas, os anseios metafísicos do senhor, isto é, uma reafirmação do domínio deste, de modo que, contra esta, Loreius inscreve, na frase, o pleito pela mudança no domínio das relações sociais nas quais o escravo padece. Com efeito, Loreius

Escolhe a palavra *TENET*, não apenas por ser um verbo indicativo de posse, de domínio, fator de alta importância para ele, um escravo, como por

subentender (tenet: conduz, sustém; mas quem conduz, quem sustém?) a existência de um terceiro, um agente, alguém que age, desconhecendo-se porém a sua identidade e o que faz ao certo. Também pesa em sua escolha a circunstância de que, escrevendo a palavra duas vezes, em cruz, de maneira que o N sirva de ponto de interseção, e eliminando em seguida a sílaba pousada – ou plantada, ou cravada – sobre a palavra horizontalmente escrita, evoque, a disposição das letras restantes, ampliando, o desenho do T, início e fim do vocábulo.

Esta curiosidade não teria, para Loreius, maior importância se a cruz, a cruz em T, não fosse o instrumento com que se supliciam os escravos fugitivos. No dialeto dos seus pais, originários de Lâmpsaco, na Frígia, *net*, partícula que resta da palavra *tenet* uma vez eliminada a sílaba inicial, significa “não mais”, com o que entrevê o imaginoso servo de Ubonius, nesse jogo com o TENET, uma espécie de logogrifo, acessível apenas à sua compreensão de escravo. Assim se traduz o seu entendimento da charada: “Loreius, caso descubra o que ambiciona o senhor, conduzirá livremente a sua existência e não mais será crucificado se tentar fugir” (LINS, 2005, p. 35-36).

Ou seja, para Loreius, a frase deve ser socialmente válida, negando o domínio de Publius sobre o escravo. Nesse sentido, é mister notar que o escravo escolhe o vocábulo *tenet*, mediante alguns pressupostos: 1 – na medida em que o verbo *tenet* indica posse e domínio, termos-chave que traduzem a relação de dominação da condição social de Loreius; 2 – na medida em que tal verbo subverte a relação de dominação entre senhor e escravo, porquanto a condicionalidade que a caracteriza é desfeita pela alusão a um agente, uma terceira pessoa; e 3 – na medida em que o verbo *tenet* subverte a relação de dominação entre senhor e escravo, porquanto a disposição do verbo, formando a cruz em T, configura um instrumento de poder do senhor sobre o escravo, mas, além disso, pressupõe a negação deste poder de punir, dado o significado da partícula *net*.

Estes pressupostos encontram-se no escopo da determinação da escolha da palavra *tenet* como motivada pela função desse verbo, pela evocação do desenho do T, início e fim do vocábulo, e pela analogia do T com a cruz, instrumento para o suplício dos escravos fugitivos, sendo que a cruz, no verbo *tenet* e no cais em T, relaciona-se, também, à criação (GOMES, 2014, p. 298). Num sentido, o verbo em questão contém em si a negação da própria configuração de dominação que ele representa, à luz das relações sociais entre servo e senhor. Com isso, a compreensão e o entendimento conferidos ao verbo *tenet* por Loreius engendra “uma espécie de logogrifo” (LINS, 2005, p. 36) que é anti-ideológico, pois este é significativo para o escravo, na medida em que se cifra, em SATOR AREPO TENET OPERAS ROTAS, a negação da existência de Loreius como escravo, ruptura com o (sobre)trabalho material, com o (sobre)trabalho mental, com o poder de punir do senhor. Essa negação alça uma dimensão

especial, notando-se que a letra T, como, quiçá, o mais marcante signo de atravessamento, é letra da primeira palavra escolhida por Loreius (BONFIM, 2014, p. 82-83), isto é, a negção da opressão oferece-se como figura do atravessamento como um cruzar poético que atravesse a dominação. Além disso, a terceira pessoa, o agente mencionado nos motivos de escolha da palavra *tenet*, indica uma complementariedade entre os gestos de escritura e de leitura (RODRIGUES, 2014, p. 230), dimensionando-se o olhar do leitor sobre a negação cifrada por Loreius. Dessarte, afirma-se, em tais negações, a emancipação como suprassunção das relações de dominação inscrita no texto e demandada pela leitura deste pleito pela liberdade como sugestão hermenêutica emanada do próprio texto.<sup>161</sup>

Não é sujeito destacar que esse logogrifo anti-ideológico problematiza a frase SATOR AREPO TENET OPERA ROTAS e as duas versões iniciais por que ela é entendida aos contemporâneos de Loreius, “*O lavrador mantém cuidadosamente a charrua nos sulcos e O Lavrador sustém cuidadosamente o mundo em sua órbita*” (LINS, 2005, p. 36). As duas versões pressupõem *tenet*, que traz, por sua vez, a partícula *net*, isto é, a expressão da negação das relações atuais de dominação sobre o escravo. Nesse sentido, tal partícula é o pressuposto das direções de leitura dos significados das duas traduções, pressuposto este que se inscreve como contrarreflexo das intenções de Publius no que este, porém, crê representarem-se seus anseios inconfessados de dominação. Dessa forma, o escravo, como “lavrador”, mantém a charrua nos sulcos da dominação para negá-la, e, como “Lavrador”, sustém a trajetória emancipatória dessa negação.<sup>162</sup>

O logogrifo anti-ideológico implica, em particular, certo movimento dialético. Nesse sentido, vale lembrar que, inspirado em Hegel, Marx e, quiçá, Lukács,<sup>163</sup> Sartre considera nodal o que chama de circularidade dialética, estabelecida pela experiência e no coração da materialidade da práxis, circularidade cuja importância não pode ser desprezada, visto que “*La découverte capitale de l’expérience dialectique, je le rappelle tout de suite, c’est ‘que l’homme*

<sup>161</sup> O “não mais” parece incidir sobre as traduções inicialmente oferecidas, levando à conclusão de que a vontade de Ubonius não mais conduz Loreius. Para esta interpretação, ligada à imprevisibilidade da *physis*, ver: DAYRELL, 2016, p. 313-314.

<sup>162</sup> Pode-se ler uma sublevação ligada ao ato de lavar a qual se dá numa analogia entre o semeador e o *pharmakéus*, sendo que ambos, para uma experiência de refundar o mundo, precisam ser sacrificados pela sociedade. Nesse sentido, ver: EYBEN, 2014.

<sup>163</sup> Ver, respectivamente: HEGEL, 1997; MARX, 2011c; LUKÁCS, 2003 (a despeito das discussões entre Lukács e Sartre, há aproximações cruciais entre ambos).

est ‘médié’ par les choses dans la mesure même où les choses sont ‘médiées’ par l’homme” (SARTRE, 1974, p. 165),<sup>164</sup> circularidade que se articula à História, uma vez que

[...] l’homme fait l’Histoire dans l’exacte mesure où elle le fait. Cela veut dire que les relations entre les hommes sont à chaque instant la conséquence dialectique de *leur activité* dans la mesure même où elles s’établissent comme dépassement de relations humaines subies et institutionnalisées. L’homme n’existe pour l’homme que dans des circonstances et dans des conditions sociales données, donc toute relation humaine est historique. Mais les relations historiques sont humaines dans la mesure où elles se donnent *en tout temps* comme la conséquence dialectique immédiate de la *praxis*, c’est-à-dire de la pluralité des activités à l’intérieur d’un même champ pratique. C’est ce que montre bien l’exemple du *langage* (SARTRE, 1974, p. 180).<sup>165</sup>

Nesse sentido, sendo que “[...] le langage est *praxis* comme relation pratique d’un homme à un autre et la *praxis* est toujours langage (qu’elle mente ou qu’elle dise vrai) parce qu’elle ne peut se faire sans se signifier” (SARTRE, 1974, p. 181),<sup>166</sup> as circunstâncias sociais dadas e a linguagem (inclusos os “jogos de linguagem”, que, igualmente, são, constitutivamente, sociais) não são elementos petrificados, porquanto a linguagem medeia os indivíduos e por eles é mediada. Isto posto, o logogrifo de Loreius apresenta-se de maneira dialética, isto é, com as, contra as, e além das, relações servis em que se encontra institucionalizado, o que se mostra na frase anacíclica, uma vez que esta implica o pleito de subversão da escravidão, ou seja, as circunstâncias sociais dadas de escravidão apresentam-se num campo prático que destaca a mediação do pleito de liberdade do escravo sobre elas. Dessa forma, a condição na qual Loreius encontra-se não é a de ser escravo, mas, isto sim, a de tornar-se o que ele não é, o que se representa no produto do seu trabalho onírico.

Essa negação é gestada nos significantes “Publius”, “Ubonius” e “Loreius”. Nesse sentido, esses nomes têm a mesma terminação, “ius”, mas, se esta for lida em sentido inverso, da direita para a esquerda, encontramos o pronome reflexivo latino “sui”, que significa “de si”.

<sup>164</sup> Tradução nossa: “A descoberta capital da experiência dialética, lembro-o imediatamente, é que o homem é “mediado” pelas coisas na mesma medida em que as coisas são “mediadas” pelo homem”.

<sup>165</sup> Na excelente tradução brasileira: “[...] o homem faz a História na exata medida em que ela o faz. Isso quer dizer que as relações entre os homens são, a cada instante, a consequência dialética de *sua atividade* na medida em que elas se estabelecem como superação de relações humanas recebidas e institucionalizadas. O homem só existe para o homem em determinadas circunstâncias sociais, portanto, toda relação humana é histórica. Mas essas relações históricas são humanas na medida em que se apresentam, *em todo tempo*, como a consequência dialética imediata da *praxis*, isto é, da pluralidade das atividades no interior do campo prático. É o que mostra bem o exemplo da *linguagem*” (SARTRE, 2002, p. 211).

<sup>166</sup> Na excelente tradução brasileira: “[...] a linguagem é *praxis* como relação prática de um homem com outro e a *praxis* é sempre linguagem (quer minta ou diga a verdade) porque não pode se fazer sem significar” (SARTRE, 2002, p. 213)

Nesse sentido, podemos considerar que esse pronome “sui” tem a função gramático-semântica de fazer o sujeito transitar perpassando sua própria ação, ou seja, o sujeito da ação é, também, o objeto desta, como se o movimento encetado por tal sujeito cuja ação verbal é reflexiva não tivesse como objeto senão o próprio sujeito nessa ação por ele iniciada, o que representa certa autonomia radical, porquanto o movimento de si, nesse caso, é, literalmente, “sui”, ou seja, “de si”, daquele que se move, e tal movimento representa, também, uma referência a si, autorreferência do movimento de si que tem como objeto esse mesmo si. Se, contudo, seguirmos a ordem das letras impostas pelos significantes dos nomes “Loreius” e “Publius Ubonius”, temos a impressão de que o pronome reflexivo “sui” está invertido, ou seja, tal autonomia do movimento de si que vai para si ou que pertence a si inverte-se, porquanto a ação refletida nesses nomes não é “sui”, não é daquele que se move, que age, não tem como objeto seu sujeito, mas é “ius” das terminações, que, assim, pressupõem uma relação do eu consigo mesmo da qual, porém, é alijado o si mesmo. Dessa forma, as terminações dos nomes “Publius”, “Ubonius” e “Loreius” sugerem haver uma relação na qual o sujeito se move sem ter como referência o seu si mesmo, o que alude à desumanização da relação de dominação do senhor sobre o servo, que tem o seu si mesmo negado, invertido para a dominação onde o si mesmo é alijado do sujeito, a qual, porém, é alvo da negação dialética que é cifrada na frase anacíclica.

É digno de nota que o logogrifo anti-ideológico de Loreius tenha sido descoberto oniricamente. Nesse sentido, o fato de que as especulações de Loreius acerca do palíndromo resolvem-se enquanto ele dormia mostra a força política do sonho como manifestação do desejo. Com efeito, Freud deslinda que “[...] cada sonho se revela como uma formação psíquica dotada de sentido, que pode ser inserida num ponto identificável da atividade psíquica da vigília” (FREUD, 2019, p. 24), o que enseja uma referenciação do pensamento do sonho no pensamento de vigília. Outra observação de Freud pode sugerir precisa mais a análise psíquica de sonhos:

[...] nossa teoria não se baseia na apreciação do conteúdo onírico manifesto; diz respeito, isto sim, ao conteúdo de pensamento que descobrimos por trás do sonho, mediante o trabalho interpretativo. Devemos contrapor *o conteúdo onírico manifesto ao conteúdo onírico latente* (FREUD, 2019, p. 168).

Nesse sentido, Freud demonstra, amiúde, certa força política que o trabalho do sonho realiza. Com efeito, relembremos alguns aspectos do sonho de injeção de Irma. Freud teve um sonho em 23/24 de julho de 1895, no qual ele e sua esposa recebiam, num grande salão, muitos convidados, dentre os quais Irma.

Alguns eventos anteriores ao sonho são importantes. Irma, na realidade, fora tratada por Freud antes das férias de verão desse mesmo ano, e o tratamento terminara com um sucesso parcial, pois Irma perdera sua angústia histérica, mas alguns sintomas somáticos permaneceram. Nessa época, Freud afirma que não estava, ainda, muito seguro dos critérios que determinavam a resolução definitiva de um caso clínico de histeria. Houve certa discórdia entre eles, pois Freud propusera à paciente uma solução que não a agradara. Com a chegada das férias, interromperam o tratamento. Em certo dia, ao depois, Freud recebera a visita do seu amigo, também médico, Otto, e, sendo que este visitara Irma, Freud perguntou-lhe como estava a paciente. Otto respondeu que ela estava melhor, mas não completamente bem, o que irritou Freud, levando este a detectar, nas palavras do amigo, uma repreensão, como se Freud tivesse prometido demais à paciente, a sentir que Otto tivesse tomado partido contra Freud e a atribuir esse suposto fato à influência de familiares de Irma, que, para Freud, não viam com bons olhos o tratamento. Freud afirma que não entendeu sua própria sensação desagradável, tampouco a expressou e, na mesma noite (23 de julho de 1895), redigiu o caso clínico de Irma para entregá-lo ao Dr. M., que era um amigo comum e a maior autoridade no círculo. (FREUD, 2019, p. 138).

No sonho de Freud, o psicanalista recrimina Irma, dizendo que se ela, ainda, sentia dores, a culpa seria, exclusivamente, dela; Irma aparece pálida, inchada e queixa-se de dores na gartanta, no ventre e no estômago. De acordo com o relato, Freud, no sonho, assusta-se ao pensar que ele tivesse ignorado uma afecção orgânica (FREUD, 2019, p. 139).

Ao procurar interpretar esse trecho, Freud afirma que se as dores de Irma tivessem um fundamento orgânico, ele não seria o responsável por sua cura, tendo em vista que seu tratamento eliminava, apenas, dores histéricas. Essa compreensão lança luzes sobre o sonho, afirmando Freud que “No fundo, então, parece-me que eu desejo um equívoco no diagnóstico; isso afastaria também a acusação de ter fracassado” (FREUD, 2019, p. 141).

De acordo com o relato do sonho, Freud leva Irma a uma janela para examinar a gartanta da paciente, na qual vê uma mancha branca e ossos turbinados cobertos de crostas. Ele chama o Dr. M, que repete o exame, posteriormente, Otto está ao lado da paciente, e outro médico, Leopold (parente de Otto, ambos conhecidos de Freud, sendo que os três trabalharam juntos), examina Irma, identificando uma infecção (FREUD, 2019, p. 139).

A seguir o relato onírico, Otto, recentemente, quando Irma se sentira indisposta, aplicara, na paciente, uma injeção de trimetilamina, nome este que Freud vê em negrito. Freud, ainda no relato onírico, afirma que esse tipo de injeção não se aplicaria levianamente e que seria provável que a seringa não estivesse limpa (FREUD, 2019, p. 139).

Freud comenta<sup>167</sup> sobre esta injeção, afirmando que o termo “trimetilamina” fazia-o lembrar uma conversa que tivera com um amigo que dissera acreditar que essa substância fosse um dos produtos do metabolismo sexual, o que, reconhece Freud, mediava uma ligação entre a substância química e a sexualidade, sendo este um aspecto ao qual o psicanalista atribuía a maior importância no desenvolvimento das afecções nervosas que pretendia curar, levando-se em conta, também, que Irma era uma viúva jovem. Com efeito, Freud pondera que “se minha intenção realmente fosse desculpar meu fracasso em seu tratamento, a melhor forma de dizê-lo seria recorrer a esse fato, que seus amigos bem gostariam de mudar” (FREUD, 2019, p. 149).

Freud reflete sobre a afirmação que fizera no sonho segundo a qual a injeção não se aplicaria levemente. O psicanalista lê, aí, uma acusação contra o seu amigo Otto, o que se remete a outra história vivida por Freud, quando outra paciente, Mathilde, dirigira a mesma acusação contra ele (FREUD, 2019, p. 150).

Enfim, Freud, pensando uma afirmação sua, no sonho, segundo a qual seria provável que, também, a seringa não estivesse limpa, reconhece, nessa fala, novamente, outra acusação ao seu amigo Otto, mas de origem diferente. Freud encontrara o filho de uma paciente em quem o psicanalista precisava aplicar, diariamente, duas injeções de morfina. Na época do sonho, ela estava no campo, e Freud soubera que ela estava sofrendo de flebite, o que o fez pensar numa infiltração com uma seringa suja e levou-o a lembrar a esposa dele, Irma e Mathilde (FREUD, 2019, p. 151).

Freud conclui a interpretação do sonho de Irma,<sup>168</sup> destacando que este realizava alguns desejos despertados pelos eventos da noite anterior ao sonho, que o resultado deste era que Freud não se mostrava como o culpado pelas dores persistentes de Irma, que o culpado seria Otto, sendo que a observação deste sobre a cura incompleta de Irma aborrecera Freud, mas o sonho, devolvendo a acusação contra Otto, vingava Freud. Nesse sentido, este afirma que o sonho eximia-o da responsabilidade pelo estado de Irma, explicando-o por outros fatores. Dessa forma, afirma Freud que “O sonho representa determinado estado de coisas da forma como eu desejo; seu conteúdo é, portanto, uma realização de desejo; sua motivação é um desejo” (FREUD, 2019, p. 151-152).

---

<sup>167</sup> Na verdade, Freud comenta, brilhantemente, todas as passagens deste sonho. Aqui, selecionamos alguns dos seus comentários.

<sup>168</sup> Não se trata de um desvelamento completo do sonho, mas de, mediante determinado método, haver-se descoberto que o sonho tinha um sentido entendido como a realização de um desejo e que o sonho não era expressão de uma atividade cerebral fragmentada (FREUD, 2019, p. 154).

O método de interpretação dos sonhos parece levar-nos a pensar em algo que pudesse ser chamado de “oniropolítica”, de maneira particular.<sup>169</sup> Com efeito, Freud articula “representação”, “estado de coisas”, “realização” e “desejo”. O sonho representa um estado de coisas, porém, tal representação é mediada pelo desejo do sonhador. A mediação do desejo não permite que a representação seja um espelho do estado de coisas representado. Ao contrário, a mediação do desejo arrebenta, em alguma medida, determinações do estado de coisas, relacionado este a uma tensão entre o desejo do eu de vigília e a realidade que a este se apresenta. Dessa forma, Freud mostra que o sonho possui um potencial negativo de contrarrepresentação da realidade.

Em se tratando de tal desejo contextualizar-se na tensão de relações de opressão social que, como tais, afetam, paticamente, o sujeito, o trabalho onírico alça uma dimensão hipotética pático-social precisa. Nesse sentido, parece impender da análise de Freud que se o sonho realiza um desejo, e essa realização, em consequência, é uma representação subversiva da realidade, na medida em que o trabalho do sonho realiza uma contrarrepresentação onírica do estado de coisas mediada pelo desejo. Isto posto, o sonho pode realizar uma representação subversiva de uma realidade opressora, isto é, o potencial negativo onírico pode ter como objeto uma realidade opressora vivenciada e sentida pelo sujeito no desejo deste antitético a esta. Dessa forma, podemos falar de uma oniropolítica<sup>170</sup> que pode ser entendida como o potencial negativo onírico de realizar uma contrarrepresentação de um estado de coisas opressor.<sup>171</sup>

Embora seja difícil uma análise do sonho de Loreius, posto que seu pensamento onírico e suas associações livres não são diretamente mostrados, parece possível sugerir uma possível interpretação, fazendo jus à própria estrutura da frase anacíclica (entendida como um correlato do sonho a que, porém, infelizmente, não temos acesso), tendo em vista que esta é gerada pelo desejo de liberdade de Loreius, pois, por um lado, tal frase é ambígua:

A idéia de rigor e a de universo estão presentes na frase que tão caro custou ao escravo frígio de Pompéia: SATOR AREPO TENET OPERA ROTAS. *O lavrador mantém cuidadosamente a charrua nos sulcos.* Ou, como também pode entender-se: *O Lavrador sustém cuidadosamente o mundo em sua órbita.*

---

<sup>169</sup> Numa perspectiva mais ampla, o termo “oniropolítica” pode relacionar-se a uma restauração da capacidade de sonhar, numa discussão que alude a uma crítica a Freud e a uma aproximação à dialética. Nesse sentido, ver: DUNKER, 2019. De qualquer forma, ponderamos que certa oniropolítica parece ser aberta pela análise freudiana do trabalho do sonho.

<sup>170</sup> Em outra seara, caudatária, todavia, das análises freudianas, pode ser instigante, também, a crítica de Deleuze e de Guattari, destacando certa noção de imanência vinculada a uma tentativa de pensar, criticamente, a psicanálise, mediante uma “redução materialista do Édipo”. Nesse sentido, ver: DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 73-176. Note-se, contudo, que o trabalho do sonho mediante uma representação onírico-subversiva da realidade parece ser revelado por Freud.

<sup>171</sup> No âmbito deste potencial negativo, ver: BERADT, 2017.

Difícil encontrar alegoria mais precisa e nítida do Criador e da Criação. Eis o lavrador, o campo, a charrua e as leiras; eis o Criador, Sua vontade, o espaço e as coisas criadas (LINS, 2005, p. 72).

Sendo que podemos ler, nessas versões, uma simetria semântica, na qual as palavras latinas oferecem sentido à frase inventada por Loreius, uma vez que elas conferem inteligibilidade a esta, por meio das traduções em destaque, mas, por outro lado, a despeito dessas versões passíveis de entendimento na estrutura do palíndromo, pode-se dizer que este é cifrado pelo escravo num logogrifo de compreensão exata, *tenet*, o qual, de acordo com associação de ideias do escravo, significa “ ‘Loreius, caso descubra o que ambiciona o senhor, conduzirá livremente a sua existência e não mais será crucificado se tentar fugir’ ” (LINS, 2005, p. 36). Nesse sentido, podemos ler o palíndromo SATOR AREPO TENET OPERAS ROTA como fragmento de um sonho de Loreius, no qual o conteúdo manifesto figura-se como os conteúdos das traduções da frase, alegorias do Criador e da Criação, e o conteúdo latente, por sua vez, figura-se como o desejo do escravo de não mais ser escravo, desejo tal cifrado naquelas alegorias por força da opressão em que vive Loreius e do desejo deste pela liberdade. Dessa forma, o sonho de Loreius pode ser uma instância de oniropolítica.

Podemos dizer que há certa dissimetria pático-social na aparente simetria semântica, denunciada aquela no conteúdo latente do sonho de Loreius. Nesse sentido, há de se considerar, também, e em especial, que é o escravo quem desvenda as letras do palíndromo, oferecendo a elas um subcódigo de leitura que nega a estrutura social em que ele se encontra, pois há certa dinâmica de significados, uma vez que podemos reter alguns elementos de linguagem e observar as forças sociais que, por meio deles, são tecidas em aspectos semânticos com força estilística (RIFATERRE, 1971) na frase do palíndromo.

Com efeito, os significados de alguns verbos, empregados como transitivos diretos, a seguir o emprego dos mesmos nas frases que traduzem a frase anacíclica, podem ser verificados: “suster”, cuja variação sinonímica é reprimir (HOUAISS, 2009, p. 1797) acarreta as acepções seguintes, “impedir de” (“soltar-se”, andar, avançar, mover-se etc.), “deter”, “cortar”, “suspender”, “restringir”, “moderar”, “fazer permanecer”, “conservar”, “manter” (HOUAISS, 2009, p. 1797); “manter”, cuja etimologia significa “ter na mão, segurar com a mão”, acarreta as acepções seguintes, “fazer perdurar em determinado estado”, “proteger”, “assegurar”, “sustentar na posse ou gozo de algo”, “reter”, “conservar”, “cumprir”, “observar algo por dever moral ou por obrigação”, “conservar firme”, “defender”, “sustentar” (HOUAISS, 2009, p. 1237).

Tomando-se em conta todas essas acepções, observamos que o verbo “manter” tem relação de hiponímia com o verbo “suster”, fazendo com que o verbo “suster” tenha relação de hiperonímia com o verbo “manter”. Nesse sentido, podemos dizer que o verbo “manter” está na abrangência do verbo “suster”, “suster” abrange “manter”. O verbo “abranger”, usado nessa transitividade, significa “conter em si”, “cingir”, “envolver”, “contornar e estender-se por”, “alcançar”, “atingir” (HOUAISS, 2009, p. 14, primeiro e terceiro conjunto de acepções), este significando, por sua vez, “chegar a”, “conseguir”, “obter”, “ofender”, “afetar”, “abalar” (HOUAISS, 2009, p. 214, primeiro, terceiro e quarto conjunto de acepções). Dessa forma, o verbo “suster” traz, semanticamente, uma ideia de sublevação.

Todas estas relações semânticas traduzem-se na frase anacíclica SAPOR AREPO TENET OPERA ROTAS, que, é mister avultar, abriga, latentemente, a tensão negativa do escravo contra o senhor. Com efeito,

O sentido exato da expressão, tão concisa, perder-se-á com o tempo, tornando-a ambígua. Aos contemporâneos de Loreius, porém, a sentença é de uma grande clareza e o seu único mistério consiste numa duplicidade de sentido. Diz-se: *O lavrador mantém cuidadosamente a charrua nos sulcos*. E também se entende: *O Lavrador sustém cuidadosamente o mundo em sua órbita*. Esta última significação, portanto, atende também aos anseios místicos de Ubonius. Sobre um campo instável, o mundo, reina uma vontade imutável (LINS, 2005, p. 36-37).

Esses sentidos não informam o “sentido” (PRADO, 2011) da perspectiva de Loreius, mas a de Publius Ubonius. Com efeito, assim como o “sentido” da vida social no Brasil colonial está relacionado, necessariamente, às forças políticas que tencionam a subordinação da colônia ao comércio europeu (PRADO, 2011, p. 285-400), ou seja, há um “sentido” na colonização que é a subordinação da colônia à metrópole, o “sentido” da frase de Loreius está relacionado, necessariamente, à subordinação do escravo ao senhor, condição de dominação esta mediante a qual, porém, Loreius orienta-se para romper com essa sujeição. Nesse sentido, por um lado, Publius procura suster Loreius, ou seja, reprimi-lo, impedi-lo de soltar-se, detê-lo, restringir sua liberdade confrangendo-o, fazê-lo permanecer escravo, mantê-lo na relação de dominação. Com a expressão anacíclica, Loreius, por outro lado, passa a ter condutas que lhe ensejam ter na mão sua liberdade, proteger-se contra Publius Ubonius, situar-se na posse ou gozo da sua liberdade, cumprir o seu desejo de insubordinação, defender-se contra o suplício de escravos fugidios, conduzir sua liberdade. Dessa forma, a ruptura que Loreius almeja, cifrada no logogrifo do palíndromo, é estilístico-semanticamente ensejada configura-se como abalo social na estrutura de domínio de Publius.

Isso posto, é interessante sugerir uma tradução do palíndromo no “sentido” do logogrifo anti-ideológico. Nesse sentido, se, por um lado, a frase SATOR AREPO TENET OPERA ROTAS possui as duas significações enunciadas pelo narrador, quais sejam, “*O lavrador mantém cuidadosamente a charrua nos sulcos*. E também se entende: *O Lavrador sustém cuidadosamente o mundo em sua órbita*” (LINS, 2005, p. 36), por outro, observa-se mais uma tradução, quiçá, mais própria à perspectiva crítica de Loreius, considerando-se a terminação “net”, de “tenet”, que, no dialeto de Loreius, significa “não mais” (LINS, 2005, p. 36), sendo que o narrador apresenta o sentido da tradução crítico-social à luz da acepção latente do logogrifo anti-ideológico de Loreius, o qual é “sentido” que ressoa a história: “Assim se traduz o seu entendimento da charada: ‘Loreius, caso descubra o que ambiciona o senhor, conduzirá livremente a sua existência e não mais será crucificado se tentar fugir’” (LINS, 2005, p. 36). Dessa forma, a tradução mais próxima à perspectiva do escravo indica uma visão política como pleito de emancipação subjetiva de Loreius, na medida em que será negada a dominação do senhor sobre a autodeterminação do escravo.

Nessa seara, a tradução loreiusiana da frase indica, no palíndromo, a ideia e o desejo de o escravo não ser, novamente, punido pelo senhor, isto é, de o servo não desejar a servidão, de que o escravo, embora punido outrora, continuou a burilar estratégias para sua liberdade: Loreius, submetido ao trabalho escravo (que explora sua vida material e espiritual), não deseja continuar submetido a essa dominação, ao contrário, deseja, isto sim, performar, livremente, a sua vida. Nesse sentido, posto que a frase SATOR AREPO TENET OPERA ROTAS fita o narrador e os leitores “[...] como um olho, inviolável, circular na sua quadradura, tão perfeita que tocá-la é ferir uma pupila a golpes de estilete” (LINS, 2005, p. 36), as traduções “O lavrador mantém cuidadosamente a charrua nos sulcos” e “O Lavrador sustém cuidadosamente o mundo em sua órbita” têm a aparência de dois olhos que fitam o palíndromo como se fetichizassem a frase anacíclica. Mas a imutabilidade do divino e a mobilidade do mundo podem ser vistas como a imobilidade da dominação e a mobilidade da liberdade, sendo que “o senhor impõe uma ideologia de violência sancionada em roupagem mítica, contra a qual o servo luta” (ARAÚJO, 2015, p. 192). Dessa forma, a terceira tradução que apresenta a força social negativa constituinte do palíndromo, qual seja, o “não mais” da linguagem dialética do escravo, e afigura-se como história ocultada, como desejo denegado, negação essa que é superada, por meio da chave de leitura da liberdade logografada contra a violência cifrada.

Chegamos, assim, ao gozo político de Loreius. Encontrada a frase, ele sente um gozo que ultrapassa o pleito por sua emancipação objetivada como ruptura estrutural da sua condição

de servo e efetiva-se no pleito por sua emancipação subjetivada anti-ideológica como ruptura relativa da sua condição de servo na condução livre da sua própria existência, ruptura esta que não é de somenos. Nesse sentido, o escravo decide não transmitir, imediatamente, a Publius a solução e, assim, prefere, aparentemente, não se libertar: “Agora, que vir a ser livre depende de um simples gesto, de algumas palavras, um prazer superior à liberdade é adiá-la” (LINS, 2005, p. 45). Loreius, contudo, já conduz sua vida com liberdade, exatamente na medida de tal adiamento, que é caudatário da sua decisão como pessoa, socialmente, livre, sendo que ele pode decidir, a qualquer momento, sobre sua vida, de acordo com sua autodeterminação, sem risco de ser, novamente, crucificado, uma vez que produziu a frase; além disso, Loreius situa-se numa espécie de mais gozar, ou seja, num gozo a mais que não é resultado da emancipação objetiva efetivada, mas um gozo relacionado ao fato de esta emancipação não estar mais no poder de deliberação do seu senhor, o que ratifica a liberdade da conduta do servo. Este mais gozar loreiusiano traz uma aceção política, uma vez que se invertem as posições iniciais entre o senhor e o escravo, inversão tal que resulta em condutas que performam uma emancipação subjetivada de Loreius, sendo que, “[...] no seu íntimo, já não se considera nem sente escravo” (LINS, 2005, p. 45). Loreius sente prazer por ter o poder decisório sobre a sua emancipação objetiva e por assumir uma postura autônoma relacionada a esta. Dessa forma, há uma emancipação subjetivada de Loreius, no contexto da dominação em que se encontra, objetivamente, subordinado, porém, não mais subjugado.

Essa emancipação subjetivada não é, porém, da ordem do ensimesmamento. Nesse sentido, a práxis de Loreius desvencilha-se da dominação de Publius não somente numa intimidade privada na mente do escravo, mas, especialmente, na maneira pela qual este passa a interagir contra o seu senhor, cuja dominação objetiva sofre uma hemorragia inestancável pela emancipação subjetivada. Com efeito, um diálogo entre Loreius e Publius mostra como aquele não submete mais sua interioridade a este, reagindo contra o senhor: “– Trate-me como a um homem livre. Na verdade, eu já não sou seu escravo. Descobri as palavras./ – Então diga-as./ – Não. Só as revelarei quando bem me aprouver” (LINS, 2005, p. 45), o que indica uma reconquista da dignidade do escravo (MOURA, 2009, p. 39). Dessa forma, a emancipação subjetivada não é um solilóquio, mas se mostra na relação dialógica ente ele e Publius, e na performance autodeterminada de Loreius, que busca superar a fetichização do senhor sobre o escravo.<sup>172</sup>

---

<sup>172</sup> Para uma compreensão, no contexto do agir comunicativo, dos atos de fala como meios de superar formas de usar a linguagem que coisificam o sujeito, ver: HABERMAS, 2002, p. 65-88.

Ao se encadear nessa autoafirmação, Loreius intensifica a inversão dos papéis entre senhor e escravo. Nesse sentido, se, antes, Publius encetava um sobretrabalho espiritual em Loreius, agora, é Loreius quem enceta um sobretrabalho espiritual sobre Publius. Esta inversão é impactante, pois Publius, antes senhor, torna-se escravo espiritual do seu atualmente aparente escravo. Tal inversão soma-se à inversão logografada na frase, ambos estes âmbitos *loci* pungentes do pleito de emancipação engendrado por Loreius com, contra e além das relações dadas de institucionalização servil, as quais são confrangidas pela autoafirmação dialética do escravo, o que se situa no escopo fenomenológico da constituição do campo social marcado pelo conflito, especialmente, tendo “dominação” e “escravidão” como paradigmas de uma transcendência histórico-dialética.<sup>173</sup> Com efeito,

Sua [de Publius] propensão a refletir indefinidamente acerca de um assunto, não importando qual, leva-o a emaranhar-se em prognósticos, hipóteses, cálculos, suspeitas, precauções, conjeturas, subconjeturas e irradiações de todos esses atos intelectuais, multiplicando-os de tal modo e com tanta constância, que vem a tornar-se, em espírito, escravo do seu escravo (LINS, 2005, p. 45).

Dessa forma, Loreius imprime uma marca vital, dialeticamente capilar, em seu modo de interagir, em oposição à tentativa de coisificação da sua vida sob o domínio de Publius.

Considerando-se essa perspectiva, há uma força causal, em especial, que condiciona o suicídio de Loreius. Nesse sentido, ele não morre devido à vaidade, ou porque a cortesã Tyche, para quem Loreius, numa conduta de pessoa livre, revela o palíndromo da liberdade, o qual ela transmite ao homem que ela ama, o vinhateiro, que a vende a Publius (LINS, 2005, p. 45-46); ao contrário, a causa necessária, embora não suficiente, da morte de Loreius é a ação fetichizadora de Publius, pois este transforma a emancipação subjetivada de Loreius em mercadoria a fim de reconquistar a subjugação do incomum escravo. Dessa forma, a culpa pela necropolítica da dominação do senhor é do opressor (como aprendeu Abel), mesmo que o oprimido atente contra sua própria vida.

Essa fetichização sobre o produto do trabalho onírico de Loreius acarreta uma intensificação da sua própria práxis libertadora. Nesse sentido, ele está ante duas formas de dominação, uma objetiva, e outra subjetiva, ou seja, Publius detém o poder de administrar a exploração sobre o trabalho de Loreius e o de interferir na vida (íntima e pública) e na morte

---

<sup>173</sup> Ver: HEGEL, 1997, p. 126-134, parte I.

do escravo, sendo que esses âmbitos correspondem a duas emancipações, quais sejam, a objetiva, prometida a Loreius por Publius, e a subjetiva, que se dá no contexto de dominação objetiva na qual Loreius produz o palíndromo. Estas emancipações são negadas por Publius, mediante a compra do segredo emancipador de Loreius, gesto infeliz este que determina a morte do escravo, mas expõe a moralidade do senhor, que se pensa em condições de domínio imutáveis, bem como o desejo deste de não perder a mercadoria-Loreius. Nesse sentido, se Loreius morre, a culpa é de Publius Ubonius, mas esse suicídio é um gesto de recusa ao retorno da condição de subjugação na qual suas emancipações serão negadas, isto é o exercício livre da condução da sua própria existência será esmagado. Dessa forma, o suicídio de Loreius é a conduta última, para o escravo, em liberdade radical no escopo da força negativa do logogrifo *net* em *tenet*.<sup>174</sup>

Nesse sentido, o suicídio de Loreius significa a recusa à obliteração da sua autodeterminação e ao gozo desta. Apesar da servidão objetivada que Publius impõe sobre Loreius, este consegue inverter o sobretrabalho antes carregado sobre ele mesmo por Publius, não apenas no sentido de o escravo passar a condicionar a vida íntima do senhor, ou no sentido de o escravo deter o poder negar o trabalho imputado pelo senhor, mas, especialmente, no sentido de o escravo deter o poder decisório sobre sua própria existência, no escopo da negação da dominação. É justamente esse gozo político – no qual o escravo devolve ao senhor o encargo do sobretrabalho, conquista o tempo livre sem mais-valia necessária, censura a administração da vida imposta pelo senhor bem como o poder de punição que este detinha, exerce, assim, uma práxis de contrapoder em relação às, e de desinvestimento das, condições de servidão em que vive – que vem a ser reprimido, uma vez que o palíndromo se torna de conhecimento de Publius pelo meio fetichizador por que este decidiu agir. Loreius mata-se, porquanto não pode mais gozar a negação da relação de dominação de Publius sobre ele, sendo que a partícula *net*, indicadora anti-ideológica da negação do domínio do senhor, é o alvo da ação fetichizadora de Publius. Dessa forma, a negação da opressão, que traz uma dimensão objetiva e outra pática, é o fundamento do suicídio de Loreius.

Porém, a negação logografada de Loreius não morre com ele. Nesse sentido, se, por um lado, para Publius, vale a imutabilidade do divino, sendo que as relações sociais do seu escravo são objeto de desinvestimento moral do senhor, por outro, a negação da dominação é uma inversão anti-ideológica que não se resume a Loreius, pois se expande a todas as linhas

---

<sup>174</sup> Diferentemenete, para uma interpretação crítica que considera ter Loreius abandonado etapas para o alcance de sua autonomia e ter sido objeto de uma violência totalitária ver: ARAÚJO, 2015, p. 193-195.

narrativas da obra, uma vez que a inversão de Loreius está inscrita na autorreferencialidade da obra, e, como diz o próprio narrador, “Preparam os dois homens – Loreius e Publius –, como se verá, e, sem o saberem, o plano deste romance onde ressurgem e do qual são colaboradores. Contempla-os, com gratidão, o narrador, por sobre os dois mil anos que a eles o unem” (LINS, 2005, p. 30). Nesse sentido, o Romance apresenta um plano determinado, qual seja, o de suprasumir relações de dominação, negando a negação social que estas realizam sobre o oprimido, isto é, negando a fetichização das relações sociais daqueles que se encontram vulnerabilizados pelas instituições e pelas relações de poder assimétricas em que vivem. Dessa forma, a Obra é, estruturalmente, politizada.

Conquanto o homicídio/suicídio de Loreius derrua sua emancipação objetivada, mas não sua práxis de emancipação subjetivada, a qual implica o autoextermínio como conduta prático-dialética da sua liberdade, uma vez que este é uma negação contra o retorno à opressão, mostrando-se, assim, o suicídio como uma negação, subjetivamente, radical, da petrificação das suas condições de servo, o suicídio tem, ainda, o condão de ensejar uma mudança das relações sociais no domínio patrimonial e subjetivo de Publius. Nesse sentido, temos acesso à narrativa do sonho que Publius tem no dia em que Loreius morre, sonho no qual aparece um Unicórnio que dá ordens a Publius, sendo que, ao contrário do sonho de Loreius, pelo qual este engendra a frase anacíclica, temos, aqui, uma narrativa que apresenta muitos elementos do sonho, imagens, personagens e falas destes, bem como as reações de Publius no sonho, o que, então, oferece mais elementos para facetar sugestões acerca desse sonho:

No sonho, ao ver o Unicórnio, ele passara a unha no peito, para certificar-se de que não sonhava; depois, segurara com força o chifre da besta, numa tentativa de rebelião contra as ordens que dela recebia. O chifre, não liso nem de uma só cor, porém dourado e branco (dois fios paralelos, mais ou menos acerados, contornando-o em espiral, à maneira das colunas salomônicas, deixara as suas marcas na mão rebelde e temerosa de Ubonius. [...] O Unicórnio dava ordens a Ubonius. “O Quadrado Mágico é a Terra”, dizia-lhe. “Move-te pois de onde sonhas, gira dentro de N, dentro de Pompéia, invade o E, o P, o E, o R, novamente o E, ainda o P, mais uma vez o E, não te detenhas”. As determinações do Unicórnio obrigam Ubonius a caminhar sem trégua, não por exemplo em direção ao Norte, mas em espiral, sobre um mapa jamais visto, demarcado pelas cinco palavras simétricas. Em outros termos, condenam-no a mover-se pelo resto dos seus dias, buscando a cauda da Eternidade, em cuja extremidade encontrará, fincada como numa lança, a cabeça do escravo, único ser no mundo com o poder de perdoá-lo pelo mal de haver-lhe roubado o segredo (LINS, 2005, p. 92-93).

O conteúdo manifesto deste sonho pode ser lido tal como é mostrado em sua própria narrativa: o chifre do Unicórnio tem marcas em espiral, estas marcas ficam na mão de Publius, pois este segura o chifre da besta numa tentativa de rebelião contra as ordens desta, isso após Publius duvidar se estava ou não sonhando ao ver, no sonho, o Unicórnio; as ordens deste são para que Publius mova-se, em espiral, pelo resto dos seus dias, buscando a Eternidade, sendo que, na extremidade desta, Publius encontrará a cabeça de Loreius fincada numa lança; Loreius é o único ser no mundo com o poder de perdoar Publius pelo mal que este causou ao escravo ao roubar o segredo deste; Publius se rebela contra as ordens do Unicórnio, as quais orientam o comerciante para que este encontre Loreius.

Encaminhemo-nos, também, por uma tentativa compreensiva acerca do que pode estar por trás desse relato: Publius, no sonho, é confrontado com a morte de Loreius, pois não quer se responsabilizar por ela, sendo que, para Publius, seria uma loucura fazê-lo, o que funciona como um mecanismo de defesa do senhor, na medida em que Publius, em não se responsabilizando, não se reconhece como agente determinante da morte Loreius; essa defesa psíquica revela um afeto oposto ao rechaço a tal reconhecimento, pois se enveredar numa viagem ao encontro do perdão de Loreius é tão forte quanto a recusa contra o reconhecimento de que cometeu um mal ao escravo ao roubar-lhe o segredo, pois a rebelião de Publius contra as ordens do Unicórnio implica a aceitação por Publius dessas ordens, haja vista as marcas espiraladas do chifre do Unicórnio que ficam na mão de Publius, isto é, o gesto deste de se rebelar contra as ordens mostra a incorporação destas. Nessa perspectiva, Publius sente/sabe haver cometido um mal a Loreius, mas não quer reconhecer esta falta, o que é coerente com a fetichização do escravo, haja vista a decisão consciente de Publius no sentido de não conceder a liberdade a Loreius, o que funciona como uma barreira para tal reconhecimento de Publius. Dessa forma, podemos dizer que o sonho de Publius é motivado pelo desejo, oniricamente cifrado, de se livrar do sentimento de culpa por haver determinado a morte de Loreius, o que pode ser reflexo da identificação que o senhor tem com o escravo.

Tal sentimento de culpa, porém, parece ser mais forte, pois a espiral do caminho ao encontro de Loreius condensa-se com o próprio Publius, a despeito da, e por meio da, rebelião contra as ordens que determinam tal caminho. Nesse sentido, o sonho de Publius apresenta, também, cifradamente, seu desejo de ser punido pela falta cometida contra Loreius. Tais ordens são meios de expressão de tal desejo relacionado à censura narcísica da condição de senhor que ocupa Publius a qual não aceita uma repreensão contra seu próprio gesto, mas que é superada na representação latente daquele desejo, pois, inconscientemente, Publius deseja um caminho

que leve ao perdão de Loreius. Nessa perspectiva, a morte de Loreius abala, mediante o trabalho negativo do sonho de Publius, pressupostos pático-sociais da posição de poder que este ocupa, como agressor radical de Loreuis. Dessa forma, o Unicórnio apresenta-se como uma figura de crítica que desestabiliza a psicologia social do dominador, e o sonho de Publius, por sua vez, outra instância de oniropolítica.

Tal desejo é de tal forma potente em Publius que ele, em vigília, decide seguir, literalmente, as ordens do Unicórnio (não se podendo olvidar que esse desejo é, também, potencializado pelos investimentos acarretados pela perquirição do personagem). Com efeito, “Publius Ubonius não tem ilusões: a peregrinação será interminável. Decide-se, mesmo assim, a empreendê-la, discutindo-a antes com todas as pessoas que encontra” (LINS, 2005, p. 93). Para o pensamento de vigília de Publius, na medida em que este reflete sobre o sonho, parece tratar-se de uma viagem exterior para um encontro literal com o escravo morto que iria perdoá-lo, sendo que Publius tenta fazer uma interpretação “simbólica” do sonho.<sup>175</sup> Dessa forma, a crítica política do sonho de Publius acaba se tornando, aparentemente, tergiversada, nessa literalidade.

A força política do inconsciente, porém, é notada por outro personagem, também, profundamente, crítico, também de Lâmpsaco, terra de Loreius. Trata-se de um mercador que realiza uma crítica sobre a conduta de Publius. Com efeito, critica o mercador de Lâmpsaco a compreensão que Publius dá ao sonho, sendo que, para aquele, o sonho deveria ser entendido, também simbolicamente, mas em outra chave de leitura, o que faz o mercador concitar Publius, após um debate que durou vinte horas seguidas, a que:

O Unicórnio, e muito menos um Unicórnio onírico, ainda que nos deixe na mão a marca do seu chifre, não tem poderes sobrenaturais. Faça a distinção. Haver engendrado, em sonhos, um Unicórnio que lhe dá ordens significa que o homem – seja na vida, seja na arte – tem de elaborar, juntamente com outras coisas, criações que regulem os seus atos e as suas próprias criações (LINS, 2005, p. 93).

O mercador chama a atenção de Publius para que este faça a distinção entre o Unicórnio como animal comum dado na natureza e o Unicórnio criado oniricamente, este sendo passível

---

<sup>175</sup> A interpretação “simbólica” do sonho diz respeito ao procedimento que “[...] mantém em vista o conteúdo onírico como um todo e procura substituí-lo por outro conteúdo compreensível e, em certos aspectos, análogo” (FREUD, 2019, p. 127).

de entendimento simbólico: o significado de um Unicórnio onírico que dá ordens seria o imperativo de que as pessoas deveriam agir como seres criativos, tanto ética quanto esteticamente, mas que, nestes escopos, as criações deveriam regular os atos e, igualmente, ser reguladas. Nessa interpretação, existe certa demanda por uma reflexividade ética e estética de criatividade normativa simbolizada pelo Unicórnio onírico, de acordo com a qual, no domínio da intersubjetividade e no domínio da arte, o humano deve engendrar criações cujas regulações incidam sobre si mesmas e sobre as condutas pessoais e interpessoais. Dessa forma, o mercador destaca a característica de construto intencional, não de dado natural, das condutas e das criações, dentro de um imperativo moral que as conduza mediante uma racionalização por meio de regras.

Além disso, o mercador de Lâmpsaco avança em suas observações críticas, aprofundando tal característica, pela reflexão sobre o modo de agir de Publius em relação a Loreius, enfatizando a intersubjetividade entre estes dois, senhor e servo, à luz da interpretação simbólica das ordens enunciadas pelo Unicórnio onírico. Com efeito, o mercador diz a Publius

– Que sentido têm, por exemplo, tuas preocupações com a divindade, se não alcançaste sequer uma moral? Qual a importância de especulares, como fazes, sobre o incompreensível, a ponto de prometeres a liberdade a um escravo teu, caso ele descubra uma frase que aplaque a tua fome de mistério, se és capaz de, desatento ao mistério imediato das relações entre o homem e as suas descobertas, e sem respeito algum pelo espanto do homem em face da suas próprias criações, roubar-lhe o que naturalmente lhe pertence, violando-o em sua intimidade a ponto de o levares à morte? O sonho, Publius Ubonius, significa que ainda não criaste o teu Unicórnio e que precisas dele. Sem isto, és apenas um homem que dorme, embora fale dormindo (LINS, 2005, p. 93).

O caráter “simbólico” da interpretação do mercador de Lâmpsaco apresenta uma faceta deveras crítica. Nesse sentido, ele explica que as criações demandam certo decoro profundamente moral, pois são propriedades do criador e, assim, não devem ser separadas das intenções ou do projeto da subjetividade que as engendrou, de modo que, podemos dizer, a obra não será fetichizada, isto é, autonomizada, à revelia do seu produtor. Isto posto, o desrespeito a tal decoro ético por parte de Publius implicou uma consequência radical para o servo e uma aporia insustentável para o senhor, porquanto, sendo que Loreius, vendo-se sem meios para desagrilhoar-se do regime de escravidão devido à fetichização que Publius realiza sobre o segredo do escravo, morre, Publius revela-se um indivíduo sem fundamento para suas próprias especulações metafísicas, uma vez que demonstra, ante a coisificação do segredo de Loreius,

não ter moral. Dessa forma, aos olhos do mercador de Lâmpsaco, Publius é, moralmente, rebaixado, devido à fetichização que exerceu sobre o trabalho onírico de Loreius.<sup>176</sup>

Embora a reflexão do mercador de Lâmpsaco apoie-se numa interpretação simbólica do sonho de Publius, e tenhamos sugerido aspectos de uma interpretação analítica ao mesmo sonho, ambas convergem, pois, nelas, o Unicórnio dinamiza-se como elemento de desestabilização da autorrepresentação do senhor. Nesse sentido, a interpretação analítica sugere que Publius é criticado em seu próprio inconsciente, e a interpretação simbólica sugere um conteúdo por meio do qual Publius é levado a reconhecer seus enganos, e ambas as interpretações aproximam-se de certo modo, isto é, destacam o Unicórnio em perspectiva da crítica à conduta de Publius acerca de Loreius, presença tal que é, para Publius, cada vez mais intensa, chegando o Unicórnio a ter força psicótico-traumática<sup>177</sup> para Publius, uma vez que “Abandonando o hábito de sobre tudo informar-se e de fazer perguntas sobre tudo, concentra – Publius Ubonius – as suas energias em transpor para a vigília o Unicórnio do sonho. Uma manhã, ao despertar, o Unicórnio está deitado junto à cama, olhando-o” (LINS, 2005, p. 93). Desse modo, a interpretação analítica e a interpretação simbólica do sonho de Publius sugerem um questionamento das relações de dominação que o sonho implica.

Este questionamento radicaliza-se, na perspectiva do escravo morto. Nesse sentido, se, antes, Publius esquecia esposa, filhos e negócios para se entreter com Loreius, sinal da negação das relações de dominação do senhor sobre o escravo, esta negação efetiva-se com a morte de Loreius. Com efeito, a transposição do Unicórnio do sonho para a vigília, dentro de certo acolhimento por parte de Publius das palavras do mercador, avulta, em Publius, uma intelecção pática por haver fetichizado a produção onírica de Loreius, de modo que “Vê Publius, num relance, a extensão dos seus enganos” (LINS, 2005, p. 93). Não se trata de uma solução parcimoniosa, pois a transposição do Unicórnio para a vigília implica um fracasso de Publius. Com efeito, Publius permanece no âmbito das ordens do Unicórnio, cujas determinações “[...] obrigam Ubonius a caminhar sem trégua, não, por exemplo, em direção ao Norte, mas em espiral, sobre um mapa jamais visto, demarcado pelas cinco palavras simétricas” (LINS, 2005, p. 92-93). Com efeito, Publius, de certa forma, acaba performando, em parte, o pleito de Loreius, perfazendo-se uma inversão dialética entre as posições de escravo e senhor, porquanto a

<sup>176</sup> Esse rebaixamento pode implicar a sugestão da figura do Unicórnio como uma centinela moral. Nesse sentido, ver: LAFETÁ, 2014, p. 27.

<sup>177</sup> Falamos em psicose, uma vez que parece tratar-se não de uma supressão da pulsão oriunda do inconsciente (o que seria o caso da neurose), mas de uma predominância do inconsciente, no sentido de Publius, cujo eu está cortado em relação ao mundo externo, substituir esse corte pela transposição do Unicórnio para a vigília, não se configurando, então, um recalque, mas uma expulsão. Nesse sentido, ver; FREUD, 1996h; FREUD, 1996i.

negação geral das relações comerciais e escravocratas administradas por Publius Ubonius é consequência das ordens do Unicórnio, figura esta, então, de negação das relações de dominação.

Dessarte, podemos dizer que há uma consistência especial no Romance. Ela diz respeito à coerência que o plano da Obra revela. Esta se estrutura no palíndromo SATOR AREPO TENET OPERA ROTAS e nos fundamentos geométricos, a Espiral e o Quadrado. Cada letra da frase anacíclica denota uma linha narrativa, mas isso não pode atomizá-las, uma vez que as letras conglobam o palíndromo. Isto posto, podemos indagar: quais são os sentidos da frase do palíndromo? Hermeneuticamente, vários, dentre os quais um significado político determinado. Nesse sentido, a perspectiva de crítica social de Loreius não se afigura como algo lateral ou indireto, porquanto, por meio dela, engendra-se o palíndromo como produção onipolítica do escravo, que invade o inconsciente do senhor. Nesse sentido, o sonho de Loreius sustém o Romance, e esse fundamento político-social traz um pleito emancipatório que não se reduz ao inconsciente ou à consciência de Loreius, tampouco às denegações de Publius, na medida em que Loreius registra, no palíndromo, que organiza as linhas narrativas, a demanda pela suprassunção das relações de dominação em que vive. Com efeito, o escravo assina o palíndromo, logografando, neste, o significante da negação da opressão. Esse significado pertence ao palíndromo e, assim, está pressuposto em todas as linhas narrativas da Obra. Nesse sentido, se as linhas narrativas organizam-se no âmbito do palíndromo, elas pressupõem a luta pela suprassunção da opressão, isto é, elas pressupõem a negação da fetichização da produção onírica do escravo, negação esta na qual elas se situam – o “não mais” de Loreius circula, com o Unicórnio, nas páginas do Romance, isto é, a negação da opressão perpassa, em relação a qual não há “contradição”<sup>178</sup> entre o palíndromo e as narrativas, o que indica uma consistência política na Obra. Ademais, tal luta estende-se, também, aos leitores, uma vez que são convidados, pelo narrador da linha narrativa S, a desenhar a espiral (LINS, 2005, p. 22), isto é, são convidados a performar o sentido político da base social significada na frase anacíclica. Dessa forma, o pleito de negação da opressão de Loreius funda o palíndromo e fundamenta o Romance.

---

<sup>178</sup> Dizemos não haver “contradição” no sentido lógico-semântico (TUGENDHAT & WOLF, 1996), o que não se estende para a contradição dialética (HEGEL, 1997; MARX, 2007; SARTRE, 1974), que está na base da crítica da opressão apresentada no Romance.

### 2.3.2 O relógio de Julius Heckethorn: o tempo crítico-social

O primeiro fragmento da linha narrativa *P: O relógio de Julius Heckethorn* estabelece um raciocínio do personagem Julius Heckethorn cuja conclusão podemos sugerir em seguida. Seu raciocínio apresenta cinco premissas e uma evidência (LINS, 2005, p. 156-157): os relógios têm estreita relação com o mundo; os relógios, desde a origem, opõem o transitório ao eterno; os relógios tentam ser espelho das estrelas; os relógios representam algo que ultrapassa largamente sua utilidade; os relógios exprimem, em números simples, o ritmo impresso, desde a origem, à marcha solene e delicada dos astros;<sup>179</sup> Anaximandro de Mileto não queria, apenas, facilitar a divisão do dia em horas quando fabricou quadrantes, pois, além disso, pretendeu converter o giro harmonioso da luz solar numa flor geométrica que fenecesse ao anoitecer.<sup>180</sup>

Destacamos que a representação do relógio ultrapassa sua utilidade. Esse ultrapassamento parece indicar uma negação profunda. A leitura do tempo do relógio afastaria uma relação como o objeto num sentido instrumental. Nesse sentido, uma relação entre um sujeito e um objeto poderia ser estabelecida como uma relação entre a atividade da razão e uma passividade do objeto, o que identificaria, porém, razão e manipulação, aproximação esta passível de ser estabelecida no âmbito político, pois: “O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los (ADORNO & HORKHEIMER, 1986, p. 24). Os relógios, porém, tal como apresentado acima, trazem uma representação que ultrapassa sua utilidade, ou seja, eles implicam certa representação que supera uma relação tradicional entre sujeito e objeto. Dessa forma, os relógios representam a negação da identificação entre razão instrumental e tempo, razão instrumental e história.<sup>181</sup>

Esta força política dos relógios pode ser carregada para o Romance. Nesse sentido, aquele raciocínio sobre os relógios possui valor preciso, uma vez que leva às conclusões seguintes: o Romance, assim como os relógios, tem estreita ligação com o mundo; o Romance opõe o

<sup>179</sup> O fragmento inicial da linha narrativa *P* evoca um sentido cosmológico, mas o foco do narrador é cosmogônico, o que se alinha com o relógio que Julius Heckethorn engendrará, o qual representa uma espécie de criação poética. Nesse sentido, ver: COUTO, 2020, p. 178-180.

<sup>180</sup> Esta frase sobre o filósofo pré-socrático tem um valor heurístico inestimável, pois alude aos fundamentos do Romance a partir da filosofia de Anaximandro, cujas ideias criticam a doutrina talesiana de que a água era o elemento primordial de todas as coisas (ver: BORNHEIM, 2000, p. 22-27); procuraremos tratar mais sobre tal valor ao final desta discussão sobre o relógio de Julius Heckethorn.

<sup>181</sup> Esse aspecto não derroga o relógio como um artefato transcendental de funções místicas dentro de uma cosmologia aproximadamente platônica relacionada ao sagrado a qual se mostra oposta à cosmologia judaico-cristã. Nesse sentido, ver: PEREIRA, 2014.

transitório ao eterno; o Romance é espelho das estrelas; o Romance representa algo que ultrapassa sua utilidade; o Romance exprime, em números simples, o ritmo impresso à marcha solene dos astros. Em especial, estabelece-se que o Romance contrasta o eterno, mediante o transitório. Dessa forma, o Romance representa a negação da identificação entre ditadura e sociedade, mostrando-se, assim, histórico.<sup>182</sup>

Tal aspecto político dos relógios toma corpo na história de vida de Julius Heckthorn e no fabrico do relógio. Com efeito, após explicar que o relógio de Julius Heckethorn encontra-se no centro de uma teia de relações mais complexas e ambíguas do que a existente em torno de um relógio de sol ou da que justifica os relógios astronômicos, distando aquele relógio até mesmo dos que instigam a curiosidade de Platão,<sup>183</sup> o narrador explana que os sons a soar as horas no relógio de Julius surpreendem porque são diversos dos que são escutados em geral, causam estranheza porque variam sem se repetir, e a lei que rege tais mudanças não está conhecida (LINS, 2005, p. 189-190). Mas conhecer o fundamento do trabalho do relógio implica um vínculo entre a raridade do engenho e certa realidade humana, assim, “Conhecidos os princípios que orientam o fabrico do relógio, serão também explicadas essa lei e uma parcela de suas implicações. Acrescentará nosso interesse por um engenho assim raro a narrativa de certas vicissitudes humanas com ele relacionadas” (LINS, 2005, p.190). Dessa forma, conhecer tal lei imanente do relógio implica um caráter social.

Tal já vem a lume no atinente à vida de Julius Heckethorn. Este nasceu em 1908 e, ainda criança, decide adquirir uma oficina especializada em mecanismo de som para relógios de qualquer espécie (LINS, 2005, p.227-228). Mas a vida de Julius tem uma dimensão epocal crítica e trágica. Nesse sentido, ele nasce seis anos do início do “breve século XX”, que inaugura uma “Era de Catástrofe” (HOBSBAWM, 1995, p. 15), a qual cobriu o período que vai do início da Primeira Guerra Mundial até o fim da Segunda Guerra Mundial.

Nesse comenos histórico, situa-se o “desígnio secreto” de Julius. Este traz uma perspectiva de crítica social, pois tal propósito apresenta uma efetividade de força antitética às

---

<sup>182</sup> Para uma noção sobre história como trânsito de tensões, ver, em especial: HEGEL, 1997, parte I, p. 126-134; MARX, 2007, p. 93-95.

<sup>183</sup> Uma crítica à marcação das horas é, a propósito, tema de suma importância para a filosofia na perspectiva de liberdade de Sócrates, uma vez que, explica o filósofo, os homens livres possuem tempo livre para construir, com vagar, seus argumentos, sendo que falar por muito ou pouco tempo não os preocupa, desde que cheguem à verdade, mas, ao contrário, os homens que vagueiam pelos tribunais correm o risco de ser educados como escravos, pois falam, sempre, com falta de tempo, pressionados pela água que corre na clepsidra (PLATÃO, 2010, 172c-172e). Sócrates alude à determinação do pensador livre sobre o tempo, que pode se estender ante a procura da verdade. Assim, liberdade, verdade e tempo conjugam-se.

formas de produção que revolucionaram a Floresta Negra (e os modos beligerantes do século XX). Nesse sentido, o desejo da criança é adquirir a oficina na

[...] Floresta Negra, região conhecida desde o século XVI pela sua evidência como centro relojoeiro e que o industrial A. Junghans revoluciona após a guerra de 1870 com a instalação de sua fábrica onde a contribuição artesanal é reduzida praticamente a zero [...]” (LINS, 2005, p. 227).

Ou seja, a oficina seria adquirida no lugar onde o artesanato fenecera. Adquirir uma oficina onde a indústria pulverizou o artesanato implica que o objeto de desejo de Julius acarreta um modelo de trabalho alternativo, sendo que a maneira por que os trabalhadores se relacionam entre si numa oficina apresenta uma “visão não-capitalista do trabalho” (HOBSBAWM, 1979, p. 230). Isto posto, o desejo de Julius Heckethorn de adquirir uma “oficina especializada”, na Floresta Negra, implica um modo de trabalho antitético ao do capitalismo nela instalado, modo aquele oposto ao trabalho fabril ou industrial, sendo que a oficina não implica o trabalho produtivo, que gera mais-valia e Capital. Dessa forma, o desígnio de Julius pressupõe o desejo pelo trabalho cujos produtos não sejam fetichizados e cuja força produtiva não seja mercadoria.

Julius tem, aproximadamente, dez anos, ao término da Primeira Guerra Mundial, a qual, por um lado, mostrou racionalidade tecnológica inovadora, mas, por outro, evidenciou uma “máquina de massacre” não menos incomum (HOBSBAWM, 1995, p. 33-35). O armistício foi um engodo, dadas as considerações do acordo de Versalhes, que implicavam a “paz punitiva” sobre a Alemanha bem como o remapeamento da Europa contra o bolchevismo, medidas estas inconsistentes para a possibilidade de garantir uma paz estável (HOBSBAWM, 1995, p. 38-42). Dessa forma, a passagem da infância à adolescência de Julius corresponde à passagem da guerra à paz insustentável.

Remapeou-se, também, a família de Julius, pois, com a falência da oficina de William, seu pai, e mantendo a mãe de Julius, Erika, “relações íntimas com um agitador”, ao ponto de desaparecer “na fumaça, nos pós e nos detritos de 1918”, restou a William, “enganado pela história”, suicidar-se (LINS, 2005, p. 258-259). É forte a dimensão epocal nesse suicídio, uma vez que William sentiu-se enganado pela história, não apenas a história conjugal entre ele e Erika, mas, especialmente, pela história da prosperidade capitalista da *belle époque*,<sup>184</sup> sendo

---

<sup>184</sup> Sobre a atmosfera de confiança reativa no desenvolvimento e no progresso nos anos do século XX que antecederam a Primeira Guerra Mundial, ver: BLOM, 2015.

que William, antes da Primeira Guerra Mundial, trabalhava numa oficina que abrira na Alemanha para a confecção de joias, chegando a desistir de sua cidadania inglesa (LINS, 2005, p. 227). Contra essa convicção política na socialização capitalista, volta-se a ação revolucionária socialista, a qual ganha o engate afetivo-político de Erik, o que mostra a penetração do socialismo no campo político alemão, tendo em vista que a presença de ideias socialistas era relativamente forte na Alemanha, sendo que, na Baviera, em 1918, e em Munique, em 1919, tentou-se erigir uma república socialista, mas que teve, em ambos os casos, breve duração (HOBSBAWN, 1995, p. 75). Alemanha foi um dos países que, ao final da Primeira Guerra Mundial, colapsou-se, econômica e militarmente (HOBSBAWN, 1995, p. 41), de modo que não é, meramente, William que se mata, pois ele o faz, mediante a morte da promessa capitalista de prosperidade. Dessa forma, o suicídio de William mostra o fenecimento da convicção no porvir do modo de organização social de que ele fazia parte, sugerindo-se certo poder de morte do capitalismo em relação à organização social implicada nesse modo de produção.

Isto posto, tal suicídio é irreduzível ao romance familiar que envolve William, Erika e o “agitador”. Nesse sentido, William negar, radicalmente, a própria existência, a partir da falência da sua socialização dentro do modo de produção capitalista e a partir das relações íntimas de Erika com um “agitador”, o que alude à falência estrutural desse modo de produção, afigura-se como uma negação para si num contexto de relações sociais a partir da fragilização em que o modo de produção capitalista vê-se ante o advento histórico do socialismo. Nessa perspectiva, o sentido revolucionário da história da Revolução de Outubro de 1917 na Rússia<sup>185</sup> é afirmado pelo suicídio de William, mas, também, por Erika, que, assim, mostra força política incomum em sua própria práxis. Dessa forma, a mãe de Julius afirma a vitalidade do devir da história como descontinuidade da formação social capitalista.

Tudo isso se passa, relativamente, longe de Julius, uma vez que, com a Guerra de 1914, ele, que morava com seu pai e sua mãe na Alemanha, foi enviado para a Inglaterra, país natal de William, onde Julius ficou confiado aos cuidados do seu avô. Este, para compensar o anseio da criança pela presença dos carrilhões, contratou um professor de música que ensinou o cravo a Julius (LINS, 2005, p. 227-228). De qualquer forma, porém, posta tal desestruturação do núcleo familiar de Julius, a perspectiva materno-política de afirmação da descontinuidade

---

<sup>185</sup> Uma das diferenças entre guerra e Revolução é que “numa guerra, o papel decisivo é o da coação; numa Revolução não há coação, a não ser a das circunstâncias. A revolução acontece quando não existe mais outro caminho” (TROTSKY, 2017, p. 185). Essa inexistência de outro caminho negava o capitalismo como um destino histórico.

histórica contra o capitalismo marca Julius, profundamente. Nesse sentido, os anos se passam, e ele se casa em 1930. Este ano foi o da Grande Depressão, a qual criou a impressão de que “[...] o sistema econômico improvisado na arruinada casaca eurásiana rural do antigo império czarista sob o nome de socialismo” seria “uma alternativa global realista para a economia capitalista” (HOBSBAWM, 1995, p. 17). Julius deseja, igualmente, apresentar uma descontinuidade, numa visão autocrítica fundamental. Com efeito, ele, também em 1930, dedica-se a projetar e construir um relógio, à luz da crítica segundo a qual os relógios da sua época, que funcionam a saltos, corrompem uma noção que os primeiros instrumentos de medir o tempo, como a ampulheta e o relógio de Sol, restauram e transmitem de maneira mais fiel, qual seja, “a de ser o tempo um fluxo” (LINS, 2005, p. 293).

Isto não implica que Julius entenda ser o tempo um fluxo redutível à continuidade, na medida em que o tempo se constitui mediante a interação humana, assim, pondera Julius, “O tempo, flua ou não, repudia as interrupções, os seccionamentos. Contesta-se, no entanto, a tendência do homem a imprimir-lhe um ritmo? Este ritmo surge – é conquistado – com o relógio a saltos” (LINS, 2005, p. 300). Julius alude a uma visão crítica da história, posto que esta, também constituída de fluxos e de tempo, afirma que as interrupções imanem no fluxo histórico, por meio da intervenção humana (MARX & ENGELS, 2007. p. 41-42). Dessa forma, a autorreflexão de Julius pressupõe uma homologia entre o tempo da descontinuidade nos acontecimentos, que agrega o devir à história, e o tempo do relógio, que agrega as interrupções ao fluxo temporal.

Essa homologia é, fortemente, política, na perspectiva da práxis de Erika, mãe de Julius. Nesse sentido, se, por um lado, o tempo (no relógio, na história) é, aparentemente, fluxo que não admite interrupções ou seccionamentos, por outro, a sucessão de acontecimentos nesse fluxo é caudatária da intervenção humana. Esta, por sua vez, congloba a descontinuidade no âmbito do corpo e da consciência, correlacionando-se, também, aos demais animais, que se movimentam, mediante descontinuidades, o que leva Julius à conclusão de que mecanismos engenhados que representam o tempo devem envolver a descontinuidade, isto é, devem conter interrupções (LINS, 2005, p. 300). Com efeito, Julius leva para o coração do seu engenho essa perspectiva de descontinuidade histórica:

Acentua ainda sua decisão: a presença, no mecanismo do relógio a saltos, do cabelo e das molas, corações metálicos da engrenagem, peças em espiral e, a

seu modo, figurações palpáveis do tempo, tão claras que se fossem, da palavra *tempo*, a representação ideográfica (LINS, 2005, p. 300).

Julius entende que o sentido do tempo, estruturado no relógio, é a interrupção, sendo esta, um correlato antropológico-histórico, isto é, o sentido do fluxo da história é a descontinuidade das sucessões que correm, mediante a intervenção humana.<sup>186</sup> Dessa forma, tal como mostra o afeto político de Erika, o ritmo no tempo, ou a descontinuidade nas sucessões que ocorrem na história, deve, na medida em que o humano opera essa interrupção, refletir-se na habilidade de engenhar mecanismos que afirmem a descontinuidade e, nessa medida, afirmem a história, de uma forma, particularmente, anti-ideológica, já que a descontinuidade na história subleva o estado de coisas atual.<sup>187</sup>

Julius deseja que seu engenho tenha um alcance global. Nesse sentido, ele inclui, no relógio, um pêndulo, com atenção para o fato de que, de todas as peças, nenhuma é mais afetada do que esta pelas mudanças de temperatura, problema que ele resolve com o uso de varetas de aço, pois não se dilatam muito; além disso, Julius coloca o parafuso regulador na extremidade inferior da haste, de modo que o pêndulo fique adaptado às várias longitudes da Terra (LINS, 2005, p. 310). Dessa forma, Julius destina a interrupção no tempo, isto é, a descontinuidade na história ou a sublevação do estado de coisas atual, a uma escala planetária.<sup>188</sup>

O mecanismo do relógio de Julius Heckethorn engendra a noção do tempo histórico como continuidade mediada por descontinuidades, mesmo em sua própria subjetividade. Com efeito,

Sempre fiel ao cravo, escolhe, para trabalhar em seu projeto, a introdução da *Sonata em fá menor* (K 462), de Scarlatti. (Seria de esperar que preferisse uma passagem de Mozart, a quem não se cansa de admirar.) Secciona a introdução em treze partes, numera-as pela ordem e, pondo de lado a penúltima, põe-se a manipular as outras doze. Distribuir esses grupos de notas de tal modo que se

---

<sup>186</sup> Julius Heckthorn representa, em seu engenho, uma espiral no quadrado, adotando o mecanismo de propulsão por meio do cabelo (NUTO, 2014, p. 179).

<sup>187</sup> Esta sublevação alude a certa acepção para o termo “comunismo”, entendendo-o como um movimento real de superação de um estado de coisas atual, dimensão esta que é obliterada pela ideologia. Nesse sentido, ver: MARX & ENGELS, 2007, p. 29-39.

<sup>188</sup> Essa interpretação do tempo como metáfora da história não se sobrepõe às dimensões temporais do relógio de Julius Heckthorn, quais sejam a das horas do relógio, a dos tempos musicais dos trechos desconexos da sonata k 462 de Scarlatti e a dos tempos internos que permeiam a imaginação do leitor; o relógio, representando o imprevisível inerente ao fluir da vida, é uma messe de inter-relações, remetendo-se, por exemplo, às personagens Roos, Ceécília e Impronunciável, além de conectar-se com a espiral e com a cantata de Orff. Nesse sentido, ver: PAZ, 2010.

percam uns dos outros dentro do relógio, soem separados e só de tempos em tempos voltem a reunir-se – constituindo essa reunião um evento pleno de intenções –, eis o objetivo de Julius (LINS, 2005, p. 320).

Tal é o sentido da descontinuidade da qual Julius está convicto e a força que ela tem no personagem que este frustra, até, o narrador, ao, descontinuamente, preferir Scarlatti a Mozart. A escolha é, contudo, reforça uma dimensão social no objetivo do engenho, pois este implica a interrupção de uma descontinuidade nos próprios referenciais musicais esperados para o personagem. Julius realiza cortes de descontinuidade nos grupos de notas da sonata e, ao redistribuir os grupos de notas, fazendo-os soar separadamente, mas, também, fazendo-os reunir-se na sucessão de tempos, enseja não apenas uma representação de uma intervenção que opera a descontinuidade, mas uma intervenção que resulta numa continuidade constituída por descontinuidades. Dessa forma, sugere Julius que o essente da continuidade é a intervenção humana que a descontinua, assim, o essente da história é a intervenção humana revolucionária, que continua as relações humanas na medida em que subleva o estado de coisas atual, numa alusão direta ao Romance.<sup>189</sup>

Julius inicia a fabricação das peças do relógio em 1933, a qual, “poucos meses após a subida de Hitler ao poder, dura quatro anos e oito meses” (LINS, 2005, p. 333). Pode-se dizer que estes anos foram cruciais para a eclosão da Segunda Guerra Mundial. Nesse sentido, é coerente pensar tanto a simplicidade da afirmação de que “[...] a pergunta sobre quem ou o que causou a Segunda Guerra Mundial pode ser respondida em duas palavras: Adolf Hitler” (HOBSBAWM, 1995, p. 43), quanto a complexidade do jogo de forças de desestabilização internacional como causas da Segunda Guerra Mundial, implicando a invasão da Etiópia pelos italianos em 1935, a não tomada de medidas efetivas da Liga da Nações contra essa ocupação, a ocupação alemã na Renânia em 1936, a recusa da Grã-Bretanha e da França a intervirem na Guerra Civil Espanhola e o fato de Grã-Bretanha e França terem preferido não se juntar à URSS (HOBSBAWM, 1995, p. 43-45). Dessa forma, a fabricação do relógio é correlata a uma série de eventos que perfazem o cenário beligerante que prefigura a Segunda Guerra Mundial, no âmbito do recrudescimento do aparelhamento do poder político institucional na Alemanha pelos nacionais-socialistas de Hitler.

---

<sup>189</sup> A divisão da sonata em treze partes alude às voltas da espiral no quadrado mágico, estabelecendo-se, assim, uma analogia entre o relógio de Julius Heckthorn e o Romance (PEREIRA, 2014, p. 55), o que, fortemente, politiza a Obra.

Esses eventos, juntos com a invasão alemã da Áustria em 1938, a não reação da Grã-Bretanha e da França contra essa invasão, a ocupação alemã da Tchecoslováquia no início de 1939 e o pacto Hitler-Stalin de agosto de 1939, solidificam o caminho à Segunda Guerra Mundial, sendo esta, porém, iniciada, como conflito econômico-diplomático-militar-político puramente europeu da Alemanha contra a Grã-Bretanha e a França, a partir da invasão nazista na Polônia em 1939 (HOBSBAWM, 1995, p. 44-46). Desse modo, Julius Heckethorn fabrica seu relógio numa ordem mundial que está fabricando a Segunda Guerra Mundial, mas os fluxos do relógio afirmam descontinuidade histórica, uma descontinuidade nesta história.

Hitler, a propósito, não é uma figura inaugural para Julius na década de 1930. Com efeito,

Aos treze anos, lê, num estudo sobre como é vista, no Renascimento, a ciência medieval, a história de um homem cujos chifres crescem para dentro e que destrói o mundo à medida que essas raízes furam-lhe os miolos, atravessam a garganta, escavam o coração e esgalham-se. Hitler, para ele, é aquele homem (LINS, 2005, p. 333).

É curioso Julius ter seu primeiro contato epistemológico-político com Hitler em torno de 1921, porquanto, neste ano, uma das causas da ascensão de Hitler firmou-se no cenário internacional europeu, qual seja, a reparação a ser paga pela Alemanha por imposição do Tratado de Versalhes, valor tal fixado em “[...] 132 bilhões de marcos ouro, ou seja, 33 bilhões de dólares na época [...]” (HOBSBAWM, 1995, p. 102), sendo que tanto era uma fantasia se pensar que a Alemanha derrotada tivesse condições de pagar essa reparação quanto era de se esperar que, sem a restauração da economia alemã, seria impossível uma restauração econômico-política na Europa (HOBSBAWM, 1995, p. 102-103). Esse contato mostra-se crítico-político, uma vez que Hitler é associado, por Julius, a uma imagem desconfigurada a qual, podemos dizer, expressa-se como irracionalidade à luz do racionalismo do belo renascentista, inteligível este a partir da conformidade lógica, da harmonia aritmética, da exclusão de discordâncias (HAUSER, 1998, p. 284-285). Dessa forma, Julius associa a Hitler uma figuração numa imagem de radical desumanização.

Essa figuração tem valor heurístico de um espelhamento da necropolítica nazista. Nesse sentido, a ascensão de Hitler iria, mais tarde, projetar à Alemanha uma tentativa de negar a posição de subalternidade do país ao final da Primeira Guerra Mundial, representada pela Tratado de Versalhes, cruentando, porém, a Europa, sendo que a Alemanha de Hitler mostrou-se “[...] mais implacável e comprometida com a destruição dos valores e instituições da

‘civilização ocidental’ da Era das Revoluções, e mais capaz de levar a efeito seu bárbaro projeto” (HOBSBAWM, 1995, p. 147). Podemos afirmar que Julius erige uma caracterização da desumanidade em que Hitler se afigura radical, sendo o homem da história que Julius lê desumano na figuração deste com chifres que crescem para dentro. Nesse entido, trata-se de uma figura, necessariamente, heterocida e suicida, porquanto destrói o mundo à medida que se destrói, isto é, na medida em que os chifres crescem, perfurando seu próprio cérebro. Dessa forma, a figuração de Julius sobre Hitler é precisa, pois caracteriza a política interna e a política externa do líder nazista, que, na melhor hipótese, mostravam o quão irracionais eram os objetivos políticos nazistas (HOBSBAWM, 1995, p. 155-156).<sup>190</sup>

Tal heterocídio suicida, ou suicídio heterocida, implica, vale destacar, uma negação do projeto de emancipação da filosofia do iluminismo,<sup>191</sup> uma vez que

Todo samurai teria endossado o lema da SS de Hitler (*Meine Ehre ist Treue*, mais bem traduzido como “Honra significa subordinação cega”). Sua sociedade era de rígida hierarquia, total dedicação do indivíduo (se é que tal termo tinha algum significado local no sentido ocidental) à nação e seu divino imperador, e absoluta rejeição de Liberdade, Igualdade e Fraternidade (HOBSBAWM, 1995, p. 134).

Isto é, a política nazista implica o assentimento ao antissemitismo, ao fascismo, ao racismo, ao genocídio, à homofobia, ao etnocídio, à hostilidade à liberdade intelectual, ao ódio à cultura modernista, à queima pública de livros considerados indesejáveis, à retórica sanguinária, à prática de torturas, à prática de prisões arbitrárias, a assassinatos, barbaridades brutais dos nacionais-socialistas num viés de aprofundamento antidemocrático das relações sociais (HOBSBAWM, 1995, p. 150-151). Dessa forma, a política nazista, em uma forma obscura de democracídio, é figurada por Julius na associação que ele faz a Hitler.

Nesse sentido, parece haver uma economia libidinal muito peculiar nessa política nazista (ou nazi-fascista). Com efeito, se os instintos humanos são apenas dois, os que tendem a unir e os que tendem a destruir, sendo ambos sempre acompanhados um pelo outro, de modo que

---

<sup>190</sup> Essa figuração parece ser propedêutica para se pensar, também, alguns aspectos do fascismo na Itália, tendo em vista a campanha de violência das “expedições punitivas” dos fascistas italianos, que começou com a tomada de Bolonha, em 21 de novembro de 1920, na qual foram assassinados, a tiros, 10 vereadores sociais-democratas vitoriosos nas eleições municipais (TROTSKY, 2019, p.133).

<sup>191</sup> Nesse sentido, atentar para a diferença entre “ilustração” e “iluminismo”. Ver: ROUANET, 2004.

Quando lemos sobre as atrocidades do passado, amiúde é como se os motivos idealistas servissem apenas de escusa para os desejos destrutivos; e às vezes – por exemplo, no caso das crueldades da Inquisição – é como se os motivos idealistas tivessem assomado a um primeiro plano na consciência, enquanto os destrutivos lhes emprestassem um reforço inconsciente. Ambos podem ser verdadeiros” (FREUD, 1996m, p. 204).

Neste trecho, de uma carta de Freud a Einstein, destaca-se que há uma relação mutuamente includente entre o instinto de unir e o instinto de destruir (o amor e o ódio, os impulsos eróticos e os impulsos agressivos), o que pode ocorrer em diferentes arranjos, por exemplo, os desejos destrutivos estarem, conscientemente, posicionados pelos sujeitos que os justificam por meio de motivos idealistas, e os desejos destrutivos estarem, inconscientemente, posicionados pelos sujeitos que, conscientemente, objetualizam motivos idealistas. Com isso, pode-se dizer que há relações constitutivas entre os ideais que erigimos conscientemente e a dialética da vida instintual. Nesse sentido, os ideais nazistas, por sua vez, podem ser entendidos como um extremo da determinação do instinto agressivo, sendo este mediado por uma força que reúne em si e em torno de si essa violência, isto é, o instinto agressivo é mediado por certa preservação que se dá em função do impulso de destruição figurado no ódio contra inimigos em particular e contra a humanidade em geral. Dessa forma, Osman Lins denuncia esta política libidinosa nazifascista de tentativa de preservação de si mediada pela destruição do outro e de si mesma, o que intuído por Julius na figuração a que ele associa Hitler.

A seguir Freud, os instintos agressivos (assim como os instintos eróticos) são inelidíveis e ineludíveis, mas é possível desviá-los, de modo que eles não encontrassem uma expressão na guerra (FREUD, 1996m, p. 205). Essa reflexão implica, a propósito, uma crítica à revolução russa, pois, afirma Freud,

Também os bolchevistas esperam ser capazes de fazer a agressividade humana desaparecer mediante a garantia de satisfação de todas as necessidades materiais e o estabelecimento da igualdade, em outros aspectos, entre todos os membros da comunidade. Eles próprios, hoje em dia, estão armados de maneira mais cautelosa, e o método não menos importante que empregam para manter juntos os seus adeptos é o ódio contra qualquer pessoa além das suas fronteiras (FREUD, 1996m, p. 205).

Essa crítica pode ser interpretada como uma autocrítica para os próprios bolchevistas, pois é possível dizer que a união em torno da ilusão de fazer com que a agressividade fosse eliminada

serviria, na verdade, para afirmar o instinto de agressão. Nesse sentido, este estaria alimentando a posição dos bolcheviques em relação aos alemães, mediante a denegação da União Soviética acerca das necessidades do Partido Comunista Alemão. Em tal perspectiva, é importante situarmo-nos em 1932, período este da correspondência entre Einstein e Freud. Nesse ano, havia, na Alemanha, oito milhões de desempregados, um terço da população urbana dependia de donativos, o salário real caíra um terço desde 1928, os industriais pareciam estar mais dispostos a financiar os fascistas, os nazistas conquistaram seu maior voto nas eleições de julho, 36,8% (HARMAN, 2019, p. 227).

No segundo semestre de 1932, pode-se dizer que os nazistas aparentavam ter perdido, relativamente, alguma força política, uma vez que, nas eleições de novembro desse ano, o voto nazista caiu para números menores do que o voto combinado dos partidos da classe trabalhadora, ao passo que o Partido Social-Democrata continuava a ganhar votos (HARMAN, 2019, p. 281). Porém, em 30 de janeiro do ano seguinte, Hitler foi feito Chanceler, representando o controle fascista-nazista da situação política alemã, a partir de dois fatores:

Primeiro foi a continua (*sic*) ineficácia da esquerda: os sociais-democratas se recusando a lutar, os comunistas se recusando adotar (*sic*) uma política de Frente Única que pudesse forçar os sociais-democratas a lutarem, mesmo que isto fosse contra o desejo de seus líderes. A segunda (*sic*) foi a decisão dos líderes das grandes empresas em lançarem apoio a Hitler em janeiro de 1933 (HARMAN, 2019, p. 281)

Tal ineficácia é acusada por Trotsky, em relação à falta do apoio da União Soviética. Com efeito, ele analisa, em 1932, que o Partido Comunista Alemão, nesse mesmo ano, tinha adotado uma tática de não dar aos operários alemães possibilidade de travar uma luta econômica, ou de opor resistência ao fascismo, ou de usar a greve geral, ou de criar sovietes. Para o filósofo político, tratava-se de uma política ruinosa que resultaria na “[...] política da fração stalinista na União Soviética, onde o aparelho transformou a direção política em comando administrativo” (TROTSKY, 2019, p. 235). Nesse sentido, apesar de o fascismo mostrar-se como uma guerra civil contra o proletariado financiada pela burguesia (TROTSKY, 2019, p. 243), havia uma incapacidade política não apenas do Partido Comunista Alemão, mas, em especial, da União Soviética, uma vez que

O Partido Comunista Alemão limita-se apenas a exaltar os sucessos da União Soviética, e nesse sentido comete grande e perigosos exageros. Mas é incapaz de ligar as tarefas da revolução proletária na Alemanha à construção socialista na URSS, às suas enormes experiências e valiosas realizações. A burocracia stalinista, por sua vez, é a que menos está em condições de prestar ao Partido Comunista alemão qualquer auxílio nessa questão de grande importância: as suas perspectivas se limitam a um só país (HARMAN, 2019, p. 267-268).

Isto posto, as palavras de Freud em resposta a Einstein tornam-se, deveras, pungentes. A carta do físico, “Por que a guerra?”, data do mês de junho de 1932, e a do psicanalista, de setembro do mesmo ano. Com efeito, Freud escreve sua resposta no quadro de tensões sociais da Alemanha, em especial, após as eleições de julho. Sob o pano de fundo de agravamento de perdas sociais, estas tensões dizem respeito às dinâmicas das forças políticas fascistas, por um lado, e, por outro, à desarticulação das esquerdas, a qual, por sua vez, liga-se à incapacidade da URSS. Podemos dizer que as perspectivas desta, a partir da análise de Trotsky, são limitadas, pois, na medida em que elas não envolviam o imperativo de lutar contra o fascismo nazista, a burocracia stalinista implicava um instinto agressivo voltado contra a organização da esquerda socialista alemã. Além de 1932, pode-se, inclusive, indicar, como um dos marcos miliários para o início da Segunda Guerra Mundial, o pacto Hitler-Stalin de agosto de 1939, que indica a recusa de a URSS de opor-se a Hitler (HOBSBAWN, 1995, p. 45). Dessa forma, podemos dizer que tal burocracia, longe de desviar o instinto de destruição, acabaria ajudando o fortalecimento do fascismo alemão, como se o “eros” da revolução estivesse sendo alimentado pelo “tânatos” a favor das forças contrarrevolucionárias.

Com efeito, a resposta de Freud à carta de Einstein sugere que (um)a revolução não deve(ria) denegar a constitutividade mutuamente includente dos instintos de união e de agressão e, mais do que isso, deve(ria) encontrar caminhos diversos para se manter a comunidade, considerando-se, por um lado, a constitutividade dos instintos de agressão, mas, por outro, a possibilidade de desviá-los, limitando os fins instintuais, uma vez que “Dentre as características psicológicas da civilização, duas aparecem como as mais importantes: o fortalecimento do intelecto, que está começando a governar a vida instintual, e a internalização dos impulsos agressivos com todas as suas consequentes vantagens e perigos” (FREUD, 1996m, p. 207). Dessa forma, parece que urge haver, na razão da revolução, isto é, uma crítica libidinal.

Toda essa reflexão freudiana é deveras importante para ponderarmos sobre a figuração de Hitler para Julius. Com efeito, Julius Heckethorn caracteriza Hitler como um homem desumanizado que expande essa negação do humano para o conjunto da humanidade, inclusos

os ideais democráticos de liberdade, justiça e igualdade, bem como os ideais de democracia operária. Nesse sentido, é como se Hitler expressasse, incomumente, um único instinto humano, o de destruir, dominar, matar, embora, via de regra, para tornar possível uma ação, seja necessária uma combinação entre os instintos eróticos e os destrutivos, sendo que “Muito raramente uma ação é obra de um impulso instintual *único* (que deve estar composto de Eros e destrutividade)” (FREUD, 1996m, p. 203, grifos do autor). Isto posto, Hitler representa, para Julius, a encarnação instintual unívoca de tânatos, imagem-limite de uma política na qual o impulso destrutivo é tal forma ubíquo que parece ter por objeto não apenas os inimigos elencados pelo regime, mas a própria comunidade humana. Nessa perspectiva, a economia libidinal fascista-nazista é, na verdade, uma necroeconomia libidinal, como sugere Osman Lins, e a ordem do mundo imediato de Julius, que, desde cedo, não se engana quanto ao rebaixamento ontológico que Hitler representa, é a desordem desumanizadora perpetrada pelo fascismo-nazismo e pelos sequazes deste bem como pela impotência dos adversários de se oporem a tal rebaixamento. Dessa forma, à luz da representação crítico-osmaniana da economia libidinal fascista-nazista, revela-se que, nesta, é impossível uma limitação do instinto destrutivo.

Julius, ao contrário da inércia dos adversários do nazifascismo e do fascismo, fabrica um engenho de valores políticos mais profundos do que os do Tratado de Versalhes e mais pungentes do que a burocracia stalinista. Nesse sentido, sua obra tem um valor político, qual seja, “quão incerto e entregue a imponderáveis é o destino humano; que a Ordem está sempre exposta a rompimento e que um pequeno fator tanto pode impedir como rematar as harmonias” (LINS, 2005, p. 333). Nesse sentido, o engenho de Julius implica um princípio imanente à sua obra, qual seja, a intervenção humana numa ordem de acontecimentos, podendo, nestes, reorganizar o estado de coisas atual. Com efeito, intervenção de Julius implica um imperativo político contra fascismo, contra o fascismo-nazismo e contra a Segunda Guerra Mundial. Para entender esse imperativo, é mister lembrar que, dentre os motivos que levaram, de fato, a tal guerra, encontram-se a invasão da Manchúria pelo Japão em 1931, a invasão da Etiópia pelos italianos em 1931, a guerra civil espanhola entre 1936-1939, a invasão alemã da Áustria e o estropiamento da Tchecoslováquia pela Alemanha em 1938, a ocupação alemã da Tchecoslováquia em 1939 e as exigências alemãs sobre a Polônia (HOBSBAWM, 1995, p. 45). Dessa forma, dimensiona-se, de maneira pungente, a pergunta sobre se se deveria pôr em movimento a invenção, o relógio de Julius, sendo que esse engenho implica o reconhecimento da intervenção humana sobre a ordem dos acontecimentos, e as indagações “Não será ele

próprio um erro na máquina? Que máquina? A Máquina da História?” (LINS, 2005, p. 333) pressupõem História como um engenho.

Nesse sentido, podemos dizer que o engenho de Julius Heckethorn dimensiona um tempo antifascista, levando-se em conta o fascismo como uma orientação político-econômica que tensiona destruir, por meios legais e ilegais, a democracia operária, a qual, por sua vez, representa uma auto-organização de minorias políticas de trabalhadores numa perspectiva de autogestão contra a exploração do trabalho estruturada no modo de produção capitalista e legitimada pelo Estado e, assim, contra as atrocidades nazistas e fascistas, uma vez que o fascismo

[...] põe de pé as classes que se levantam imediatamente acima do proletariado e temem ser precipitadas nas suas fileiras, organiza-as, militarizando-as com os meios do capital financeiro, sob a capa do Estado oficial, e as orienta para a destruição das organizações proletárias, desde as mais revolucionárias até as mais moderadas. O fascismo não é simplesmente um sistema de repressão, de atos de força e de terror policial. O fascismo é um sistema de Estado particular, baseado no extermínio de todos os elementos da democracia proletária na sociedade burguesa (TROTSKY, 2019, p. 74).

Isto posto, a decisão de Julius dimensiona o tempo do relógio como perspectiva de contingência do estado de coisas prefigurador da Segunda Guerra Mundial, destacando-se o perigo do nazismo-fascismo, uma vez que Julius “[...] ouve no rádio que a Áustria foi anexada. Então, dirige-se ao relógio e o põe em marcha” (LINS, 2005, p. 334), engenho tal que, assim, performa uma sublevação do marco miliário beligerante alemão. Dessa forma, Julius Heckethorn, ao colocar em marcha seu relógio, coloca em ação um tempo no qual a descontinuidade da desordem em que vive é constitutiva da intervenção humana nos acontecimentos, sugerindo que a desordem na qual estes se encontram, pelo capitalismo e pela desumanização fascista-nazista, deve estar sujeita ao rompimento.

O esquema engendrado por Julius Heckethorn “assenta a ideia de uma ordem no mundo” (LINS, 2005, p. 332). E o mundo imediatamente intersubjetivo de Julius é catastrófico, pois envolve a cegueira e a nevralgia da sua esposa, cuja saúde é, profundamente, frágil, a escassez de recursos da família (LINS, 2005, p. 345-346), além das cegueiras, nevralgias e da escassez econômico-política das democracias ocidentais de 1920 e 1930 e do socialismo soviético, o que resultou na invasão da Polônia pela Alemanha nazista, iniciando-se, assim, a Segunda Guerra mundial:

A guerra portanto começou em 1939 como um conflito puramente europeu e, de fato, depois que a Alemanha entrou na Polônia, que foi derrotada e dividida em três semanas com a agora neutra URSS, como uma guerra puramente europeia ocidental de Alemanha contra Grã-Bretanha e França (HOBSBAWM, 1995, p. 46).

Dessa forma, a guerra abate-os, Julius e sua esposa, sendo ele condenado à morte num pseudojulgamento devido à sua origem inglesa, impedindo-se, assim, a realização do sonho de Julius de morar na América (LINS, 2005, p. 346).

O assassinato de Julius Heckethorn resulta, porém, em algo de valor histórico considerável, que implica a vi(n)da do seu engenho no Brasil. Nesse sentido, é importante lembrar o período geral das duas grandes guerras e sua catástrofe humanitária:

Não foi o fim da humanidade, embora houvesse momentos, no curso dos 31 anos do conflito mundial, entre a declaração de guerra austríaca à Sérvia, a 28 de julho de 1914, e a rendição do Japão, a 14 de agosto de 1945 – quatro dias após a explosão da primeira bomba nuclear –, em que o fim de considerável proporção da raça humana não pareceu muito distante. Sem dúvida houve momentos em que talvez fosse de esperar-se que o deus ou os deuses que os humanos pios acreditavam ter criado o mundo e tudo o que nele existe estivessem arrependidos de havê-lo feito (HOBSBAWM, 1995, p. 30)

As palavras do historiador inglês dimensionam a era da guerra total, desde o início da Primeira Guerra Mundial até o do fim da Segunda Guerra mundial. Esta termina em agosto de 1945, mas, antes disso, o artefato de Julius Heckethorn desloca-se. Com efeito, seu relógio é vendido por um diplomata sueco à esposa de um diplomata brasileiro, ficando o engenho no porão da Embaixada (LINS, 2005, p. 246). A embaixatriz e o diplomata brasileiro fogem para Lisboa, devido à Segunda Guerra Mundial, e deixam o relógio de Julius no porão (LINS, 2005, p. 247), sendo o artefato reavivado do esquecimento onze meses após o final da Segunda Guerra Mundial, quando recebem uma mensagem dos Países Baixos, indagando se lhes pertencia “um relógio de caixa encontrado entre as ruínas da antiga Embaixada do Brasil” (LINS, 2005, p. 247).

Pode-se dizer que essa guerra terminou com a rendição do Japão. Contando-se onze meses desde 14 de agosto de 1945, chegamos a 14 de julho de 1946, isto é, fica-se a pouco mais de dois meses da Constituição de 1946, que foi promulgada, no Brasil, a 18 de setembro desse ano (FAUSTO, p. 399). Esta Constituição, embora marcasse o fim da ditadura varguista,

guardou algumas afinidades conservadoras, por exemplo, a determinação de que o número de deputados seria fixado, um para cada 150 mil habitantes até vinte deputados e um para cada 250 mil habitantes, o que favorecia as unidades menores, pois “Como nelas o clientelismo imperava com mais força, a intenção da maioria dos constituintes foi de dar maior peso aos redutos eleitorais controlados pelas oligarquias locais, sobretudo no Nordeste” (FAUSTO, p. 400); também, o texto constitucional traduzia a ideia de sindicato como órgão de colaboração do Estado, pois “Uma fórmula ambígua estabeleceu a liberdade de associação sindical ou profissional, ‘sendo-lhe regulada por lei a forma de constituição, a representação legal nos contratos coletivos de trabalho e o exercício de funções delegadas pelo poder público’” (FAUSTO, p. 401); além disso, apesar da novidade de prever a participação dos trabalhadores no lucro das empresas, o que se daria em forma a ser determinada por lei, tal previsão não viria ser politicamente efetivada, uma vez que “O direito ao benefício tornou-se letra morta porque não se aprovou nenhuma lei a esse respeito, nos anos de vigência da Constituição” (FAUSTO, p. 400); enfim, em 1946, a esquerda estava revigorada, a exemplo do Partido Comunista, que, nesse ano, era o quarto maior partido do país, com 200 mil inscritos, e conseguiu eleger dezessete deputados, um senador, e maioria na Câmara de Vereadores do Distrito Federal (FAUSTO, 402). Dessa forma, o relógio de Julius Heckethorn sai do esquecimento, entrando na realidade brasileira que procura despír-se do autoritarismo e protagonizar demandas sociais.<sup>192</sup>

Em 1953, ano em que João Goulart tornou-se Ministro do Trabalho do novo mandato de Getúlio Vargas, ano da greve dos 300 mil, que protagonizou os comunistas, durou 24 dias, e, mesmo tendo sido considerada ilegal, reuniu trabalhadores do setor têxtil, marceneiros, carpinteiros, além de operários em calçados, gráficos e vidreiros, pelo aumento salarial de 60%, ano da greve dos marítimos no Rio de Janeiro, Santos e Belém e ano em que Jânio Quadros venceu as eleições para prefeito de São Paulo (FAUSTO, 1995, p. 410-414), a embaixatriz brasileira morre, seu marido, o diplomata, vende o relógio em leilão, e a obra de Julius fica soando de tempos em tempos sem que ninguém pense que “as engrenagens ajustadas e expostas à falha calculada, voluntária, do mecanismo imperfeito marcham calmamente para esse milagre: a confluência, o eclipse” (LINS, 2005, p. 348). O relógio de Julius Heckethorn passa pelas mãos inconscientes da diplomacia: mais uma sutil crítica política de Osman Lins – a diplomacia brasileira displicente com os fluxos de contingência voltados em franca oposição

---

<sup>192</sup> O que não foi parcimonioso, pois, já em 1947, o PCB seria, novamente, tornado ilegal pelo STF, a partir da denúncia de dois deputados do PTB (FAUSTO, 1995, p. 402).

ao autoritarismo do seu próprio tempo histórico.<sup>193</sup> Dessa forma, a mira dos ponteiros do engenho de Julius Heckethorn encontra referencial fértil em terras brasileiras.

Com efeito, apesar da inconsciência, ou da ineficiência, da diplomacia sobre seu poder de intervenção na (des)ordem das coisas, o resultado é produtivo, uma vez que o relógio chega ao Brasil, onde fica de 1953 até 1965, ano este no qual o governo do General Castelo Branco baixou o Ato Institucional nº 2, que determinava a extinção dos partidos políticos (FAUSTO, 1995, p. 475), o que pode ser entendido como uma reação às eleições aos governos dos Estados em 1965, nas quais a oposição trinfara, sendo que, afirma o historiador brasileiro:

O velho getulista e colaborador de Juscelino, Negrão de Lima, venceu na Guanabara; em Minas, outro colaborador de Juscelino saiu vitorioso – o primeiro prefeito de Brasília, Israel Pinheiro. A oposição ganhou ainda em Santa Catarina e Mato Grosso. O resultado das urnas alarmou os meios militares. Os grupos de linha-dura, adversários dos castelistas, viram nele a prova de que o governo era muito complacente com seus inimigos. Eles pregavam a implantação de um regime autoritário com controle militar estrito do sistema de decisões para levar mais longe a luta contra o comunismo e a corrupção (FAUSTO, 1995, p. 474).

Não haveria ano, do pós-Segunda Guerra Mundial, mais interessante para a chegada do relógio de Julius. Nesse sentido, é interessante notar que, malgrado as tentativas de Getúlio Vargas para manter o apoio dos trabalhadores urbanos, tal marcou uma liberação do movimento sindical e realização de uma série de greves, como a greve geral de março em São Paulo, na qual vários setores reuniram-se por melhores salários e contra as restrições ao direito de greve, herdadas, pela Constituição de 1946, da Constituição de cunho fascista de 1937, sendo que “Entremeada com choques com a polícia, a greve se estendeu por 24 dias. Afinal, terminou com acordos em separado feitos por cada setor” (FAUSTO, 1995, p. 412). Esta greve representou uma derrota a Getúlio Vargas, pois seu prestígio ficou abalado, tendo sido a condução da greve, inicialmente nas mãos do PTB e dos “pelegos” sindicais, ultrapassada, passando a ser conduzida pelos comunistas, principais articuladores do movimento (FAUSTO 1995, p. 413).

Também, vale destacar que, em 1953, a vitória de Jânio Quadros foi um acontecimento político que se tornaria importante para o destino político nacional, iniciando o que poderia ser chamado de “janismo”, uma mistura de desejo de inovar contra os partidos grandes associada

---

<sup>193</sup> Se pudéssemos fabular, diríamos que fosse João Guimarães Rosa o diplomata brasileiro em questão, o relógio de Julius e a força estético-política do engenho, certamente, não teriam passado despercebidos.

a uma retórica de combate à corrupção que mobilizou setores da classe trabalhadora à classe média numa crença mágica de que um homem só poderia elidir a corrupção (FAUSTO 1995, p. 414), “janismo” tal que seria vitorioso em 1960, sendo, nesse ano, Jânio Quadros o primeiro mais votado, e João Goulart o segundo mais votado (FAUSTO 1995, p. 437). Dessa forma, a chegada do relógio de Julius Heckethorn com seu tempo antifascista é correlato a uma dinâmica de fortalecimento do poder sindical em prol de um regime democrático anticapitalista num contexto de reorganização das forças políticas locais no sentido da superação do estado de coisas dessa atualidade.

Nesse sentido, a estadia do relógio no Brasil, no recorte dado pelo narrador, contempla o rearranjo de forças autoritárias, em meio a alternativas democrático-críticas. Nesse sentido, o período que vai de 1953 a 1965 é, especialmente, turbulento. Com efeito, pode-se citar o suicídio de Getúlio em 1954 num contexto de perda de apoio político (FAUSTO, 1995, p. 417), a vitória de Juscelino em 1955 e a intervenção militar para garantir sua posse (FAUSTO 1995, p. 420-421), o surgimento das Ligas Camponesas nesse mesmo ano para defender os camponeses contra a expulsão da terra, a elevação dos preços e a prática do “cambão”, destacando-se a Liga simbolicamente mais importante, em Vitória de Santo Antão no engenho da Galileia (FAUSTO, 1995, p. 444),<sup>194</sup> a ambiguidade das forças armadas em relação aos partidos políticos no sentido do apoio e do não-apoio a esse governo (FAUSTO, 1995, p. 424-425), o otimismo industrial por um lado e “civilização do automóvel” por outro vinculados ao “nacional-desenvolvimentismo” (FAUSTO, 1995, p. 427-429), a reorganização do movimento sindical em torno das “reformas de base” (FAUSTO, 1995, p. 431), a aproximação do governo federal ao imperialismo (FAUSTO, 1995, p. 433), as relações do Brasil com a ortodoxia antissocial do FMI (FAUSTO, 1995, p. 435), a vitória de Jânio Quadros e João Goulart em 1960, medidas janistas tensas de alinhamento da política financeira ao FMI e de aproximação da política externa a Cuba (FAUSTO, 1995, p. 439-440), agitações de Carlos Lacerda contra um suposto golpe de Jânio Quadros e a renúncia deste (FAUSTO 1995, p. 441-442), a desarmonia entre os comunistas e as Ligas Camponesas quando do I Congresso Nacional de Trabalhadores Agrícolas (FAUSTO, 1995, p. 445), o crescimento do papel dos estudantes na vida política bem como os movimentos de sindicalização rural da Igreja Católica (FAUSTO, 1995, p. 445-446).

---

<sup>194</sup> Osman Lins, nascido em Vitória do Santo Antão, alude, em seu Romance, à força política de tais demandas.

Além disso, o relógio contempla a tentativa de articulação do governo Goulart com oficiais das Forças Armadas, intelectuais, burguesia industrial nacional e classe operária em prol das reformas de base, que incluía reforma agrária mediante modificação de dispositivo constitucional que garantia indenização em dinheiro para os casos de desapropriação, reforma urbana, direito de voto aos analfabetos e aos inferiores das Forças Armadas, nacionalização das empresas concessionárias de serviço público, dos frigoríficos e da indústria farmacêutica, regulação da remessa de lucros para o exterior, extensão do monopólio da Petrobrás, de modo a modernizar o capitalismo e reduzir desigualdades sociais (FAUSTO, 1995, p. 447-448), a desconfiança de membros da burguesia nacional e o avanço da mobilização social por meio do aumento do número de greves mais concentradas no setor público e deslocadas em diferentes estados bem como do aumento das definições político-ideológicas (FAUSTO, 1995, p. 449-450), a ruptura na esquerda com a crise do stalinismo e a criação do Partido Comunista Brasileiro (FAUSTO, 1995, p. 451), o nascimento da doutrina da segurança nacional nas Forças Armadas (FAUSTO, 1995, p. 452), a antecipação do plebiscito que se daria em 1965 mas se deu em 1963, instituindo o retorno do presidencialismo (FAUSTO, 1995, p. 455), as dificuldades do Plano Trienal como veículo para algumas das reformas de base (FAUSTO, 1995, p. 456), a paralização operária conhecida como greve dos 700 mil em São Paulo em 1963 (FAUSTO, 1995, p. 459), a decisão de Jango por iniciar as reformas de base por meio de decreto, com o apoio de militares e sindicatos, anunciando as reformas em comícios, como, em 1964, o “comício da Central” na Estação Central do Brasil, que reuniu cerca de 150 mil pessoas sob a proteção do exército, no qual Jango assinou dois decretos, um, simbólico, que consistia na desapropriação das refinarias de Petróleo que ainda estavam no domínio da Petrobrás, e outro, que declarava sujeitas à desapropriação propriedades subutilizadas (FAUSTO, 1995, p. 459).

Enfim, o relógio contempla a marcha da família com Deus pela liberdade, que reuniu 500 mil pessoas em oposição aos comícios de Jango, a não punição dos revoltosos que se reuniram no sindicato dos metalúrgicos (FAUSTO, 1995, p. 460), a ação do general Olímpio Mourão Filho, que mobilizou suas tropas de Juiz de Fora para o Rio de Janeiro, o encaminhamento político do autoritarismo por meio da declaração de vacância do cargo de Presidente da República feita pelo presidente do senado Auro Moura Andrade, durante a viagem de Jango de Brasília a Porto Alegre (FAUSTO, 1995, p. 461), o que catalisou o caminho para

o golpe militar civil-jurídico-militar-parlamentar de 31 de março de 1964,<sup>195</sup> e, nesse mesmo ano, instituição do AI-I, com restrições a atuação do Congresso Nacional por meio de um plano manifesto de “democracia restringida” e de uma retomada à modernização capitalista desprendida das reformas de base, tomando medidas contra déficit do setor público, a contração do crédito privado, em prol da compressão de salários, da burocratização ou da impossibilidade do direito de greve, e da suspensão da estabilidade nos empregos (FAUSTO, 1995, p. 468-471), o estabelecimento do AI-2 em 1965, o qual instituiu eleições indiretas, por maioria absoluta do Congresso Nacional, para presidente e vice-presidente da República e a extinção dos partidos políticos criados no fim do Estado Novo, reduzindo os partidos a dois, Arena, Aliança Nacional Conservadora, e MDB, Movimento Democrático Brasileiro, que reunia alguma oposição (FAUSTO, 1995, p. 474).

Este arrolamento de fatos da vida política brasileira de 1953 a 1965 não é inócuo, porquanto este é o período a partir do qual o relógio de Julius Heckethorn encontra-se na vida política brasileira, a qual, nesse recorte, atesta um rearranjo de forças autoritárias, mediante a reorganização político-econômica de grupos político-militares pela imposição de um regime militar destinado a rebaixar a opção e, em especial, os comunistas da condição humana, suprimir as liberdades democráticas e reprimir demandas por justiça social dos mais variados setores da sociedade brasileira. Dessa forma, transladar o relógio para terras brasileiras, o qual está adaptado às várias longitudes da terra (LINS, 2005, p. 310), é fazer o relógio tomar como referência o tempo histórico vivido nessa atualidade, isto é, projetar, nesta, um tempo que historicize uma ruptura com o estado de coisas capitalista-militarista existente.

Este tempo sublevador remete-nos aos filósofos “físicos” pré-socráticos. Com efeito, estes, em nova atitude de espírito, não se contentando em repetir o discurso teológico, procuravam, como sugere o historiador do pensamento grego, uma racionalização da vida social, sendo que

Com os milésios, pela primeira vez, a origem e a ordem do mundo tomam a forma de um problema explicitamente colocado a que se deve dar uma resposta sem mistério, no nível da inteligência humana, suscetível de ser

---

<sup>195</sup> Essa adjetivação quaternária busca destacar que o golpe de 1964 contou com o apoio da sociedade civil, das forças armadas, do parlamento, tendo sido este corroborado pelo STF. Isso, porém, não indica um necessário alinhamento da Suprema Corte com o regime, haja vista algumas decisões desta que iam de encontro aos interesses dos militares. Nesse sentido, ver: GASPARI, 2002; e COSTA, 2006.

exposta e debatida publicamente, diante do conjunto dos cidadãos, como as outras questões da vida corrente (VERNANT, 2003, p.114)

Nesse sentido, os filósofos pré-socráticos de Mileto serviram-se do mito, transformando, profundamente, a imagem do universo, pois “[...] integraram-na num quadro espacial, ordenado segundo um modelo mais geométrico” (VERNANT, 2003, p.115). Dessa forma, podemos dizer que os milésios oferecem uma nova imagem do universo, imagem tal, geometricamente, racionalizadora.

Anaximandro de Mileto, em particular, traz uma reflexão fundamental para a gênese do mundo e de todas as coisas. Nessa perspectiva, a explicação do filósofo para a formação do mundo é:

[...] do *Ápeiron* foi segregada (*apokrínesthai*) uma semente ou um germe (*gónimon*), capaz de engendrar o quente e o frio; no centro desse germe reside o frio, sob forma de era; em sua periferia, envolvendo o frio, o quente desenvolve-se (*periphysenai*) num invólucro de fogo semelhante à casca (*phloiós*) em torno de uma árvore. Chega um momento em que esse envoltório esférico inflamado se separa (*aporrégnysthai*) do núcleo ao qual estava unido e, como uma casca de ovo se quebra, estala em círculos de fogo, que são os astros (VERNANT, 2003, p. 113-114).

O historiador francês explica que os as palavras em parênteses são termos embriológicos que evocam, racionalizando, temas de geração sexual e de hierogamia, marcando uma descontinuidade entre mito e filosofia (VERNANT, 2003, p. 114).

Interessa-nos, em especial, a ideia de *Ápeiron*, que, nesta constelação de termos, está na base da formação do mundo. Anaximandro teria usado a palavra *arké*, origem ou princípio, afirmando que o princípio das coisas era o *Ápeiron*, sendo que o filósofo

[...] recusa-se a ver a origem do real em um elemento particular; todas as coisas são limitadas, e o limitado não pode ser, sem injustiça, a origem das coisas; deve haver, por isto, um princípio que lhes seja anterior e que permita compreender tudo o que é limitado. Do ilimitado, surgem inúmeros mundos, e estabelece-se a multiplicidade; a gênese das coisas a partir do ilimitado é explicada através da separação dos contrários (como quente e frio, seco e úmido) em consequência do movimento eterno; circularmente, o que está separado volta a integrar-se à unidade primordial, reestabelecendo-se a justiça (BORHEIM, 2000, p. 24)

Isto é, nesta “doutrina do ilimitado”, os opostos separam-se, mas os elementos separados voltam a se unir, união e separação tais que se dão numa circularidade, pois o movimento eterno separa os contrários a partir do ilimitado, mas, neste, os contrários separados voltam a se unir. Nesse sentido, podemos dizer que o ilimitado engendra um movimento circular, no qual os contrários unificam-se, o que parece estar em concordância o testemunho de Simplício, segundo o qual Anaximandro “Afirma que é, não a água ou algum dos outros assim chamados elementos, mas uma outra natureza diferente, ilimitada, da qual seriam formados todos os céus e os cosmos naqueles contidos” (Simplício, *apud* BORNHEIM, 2000, p. 25). Dessa forma, o “ilimitado” implica uma circularidade em que os elementos contrários separados voltam a unir-se.

Nessa seara, note-se que “cosmos”, em grego, parece dispor de uma acepção cara à arte osmaniana, uma vez que o verbo transitivo *kosméo* não significa, apenas, colar em ordem, arranjar, arrumar, pois implica “[...] uma organização que impressiona os olhos e a mente como agradavelmente apropriada [...] Há um nítido componente estético aqui que leva a um uso derivado de cosmos, significando ornamentar, ornamento [...] (VLASTOS, 1987, p. 11). Além disso, vale dizer que, para os gregos, o sentido moral confunde-se com o estético, pois “[...] eles frequentemente dizem *kalos*, ‘bonito’, ou *aischrós*, ‘feio’, para *moralmente admirável* ou *moralmente repugnante*. Esperaríamos, então, aplicações morais e, também, militares, civis, domésticas ou arquitetônicas, do termo *kosmos*” (VLASTOS, 1987, p. 11). Enfim, há, no “cosmos” de Anaximandro, simetrias espaciais e arquitetônicas, “[...] lá o Sol, a Lua, as estrelas eram enormes anéis de fogo concêntricos ao redor de uma Terra central, com intervalos iguais entre pares sucessivos e em sequência: e os mundos, infinitamente numerosos em seu Universo, estavam a intervalos iguais uns dos outros” (VLASTOS, 1987, p. 13), sendo a cosmologia de Anaximandro, como a dos filósofos milésios Tales e Anaximenes, uma teoria cosmogônica, já que centrada nas indagações “Qual a origem do nosso mundo? A partir de que começou o nosso mundo e para o que ele eventualmente retornaria?” (VLASTOS, 1987, p. 13). Dessa forma, *kosméo* implica um ordenamento que é um ornamento dimensionado numa delimitação espacial.

Podemos dizer que há uma relação íntima entre o pensamento cosmológico cosmogônico de Anaximandro e os princípios do romance político *Avalovara*. Nesse sentido, há, na Obra, uma espiral que sai do infinito e retorna a ele perfazendo circularidades em movimento a reunir os fragmentos das linhas narrativas no espaço de um quadrado cuja área delimita o movimento da espiral a ser considerado. Este implica uma reunião de contrários que os ordena, unificando-os:

[...] a espiral, parecendo avançar num determinado sentido, é na verdade uma imagem de retorno, de vez que seus extremos, por inconcebíveis, tendem a unir-se. Seu princípio é seu fim e, além disto, quer como figura que imaginariamente avança para os centros, quer como figura que deles se distancia, é sempre uma espiral. A frase de Loreius tem o mesmo caráter de imutabilidade: pode ser lida em qualquer sentido; por outro lado, em sua aparente abertura, cerra-se sobre si própria (LINS, 2005, p. 57).

Tal ordenação é, ineludivelmente, estético-literária. Nesse sentido, a espiral, perfazendo um avançar e um distanciar acerca dos fragmentos num espaço delimitado, unifica-os nela mesma, e, nesse avanço que é recuo, ou nesse retorno que é avanço, há um ampliar e um fechar simultâneos, no movimento da espiral, pois se este se reduz na medida em que amplia, progressivamente, o espaço concedido aos fragmentos, estes, por sua vez, são espirais que se alargam, de modo que, ao mesmo tempo, a leitura perfaz os giros cada vez menores da espiral e os giros, cada vez mais amplos, de cada fragmento. Assim: “A caprichosa ampliação desses temas constitui uma espécie de réplica, às avessas, daquela espiral que se fecha. Serão eles, a seu modo, espirais que se abrem ou cones que se alargam” (LINS, 2005, p. 25). A espiral, que, em si, é uma figura geométrica infinita, ou aberta, delineada, articulada sobre o quadrado, que, por sua vez, é uma figura geométrica fechada (LINS, 2005, p. 24-25), estabelece uma união de movimentos opostos ordenadora de uma multiplicidade organizada diegético-espacialmente. Dessa forma, o construtor do Romance oferece um rigor que converge para a cosmologia cosmogônica de Anaximandro, sendo que o *Ápeiron* e a espiral delimitada pelo quadrado são geradores de um ordenamento ornamentador que unifica contrários numa concatenação espacial.

Há, ainda, uma aproximação mais estreita entre *Avalovara* e a cosmologia cosmogônica de Anaximandro. Nesse sentido, uma menção a Heráclito pode ser profícua. Há distinções entre os pensamentos do filósofo de Éfeso e Anaximandro, por exemplo, diferentes cosmologias, uma vez que este, como os demais filósofos milésios, imbricava cosmologia e cosmogonia, ao passo que a cosmologia de Heráclito prescindia de cosmogonia, a qual implica, ademais, “simetrias temporais” e não, como em Anaximandro, “simetrias espaciais” (VLASTOS, 1987, p. 13), além disso, os filósofos apresentam diferentes explicações para o fenômeno do eclipse, que, para Anaximandro, era considerado uma parada temporária da energia radiante que emana do Sol, havendo um bloqueio da abertura do anel solar pela qual a luz e o calor normalmente saem, ao passo que, para Heráclito, o céu se tornava escuro durante o eclipse, porque, enquanto este durava, a luz do sol era projetada em outra direção, sendo o Sol um recipiente de forma côncava

cheio de fogo (VLASTOS, 1987, p. 15-16). Em especial, estas diferentes explicações para o fenômeno do eclipse opunha os pensadores milésios, para quem as regularidades do Sol não eram fixas, ao pensador de Éfeso, para quem o escoamento de calor e de energia do Sol era constante, independentemente do eclipse (VLASTOS, 1987, p. 16).

Apesar dessas diferenças, Heráclito e Anaximandro (junto com Tales e Anaximenes) acreditavam que qualquer irregularidade observável não causaria distúrbios nas constâncias mais sólidas, pois, se estas fossem conhecidas, ofereceriam uma explicação final para todo o fenômeno natural. Assim,

Neste ponto, Heráclito, Anaximandro, todos os *physiólogoi*, estariam unidos – um grupo de intelectuais contra o mundo. Qualquer pessoa, grega ou bárbara, admitiria, como certeza, que qualquer regularidade que se pudesse mencionar poderia falhar, e por uma razão que excluísse *a priori* uma explicação natural do fracasso: porque era causada por uma intervenção sobrenatural (VLASTOS, 1987, p. 16).

Além disso, a noção da presença de opostos ressalta-se, em especial, nas teorias de Anaximandro e Heráclito, sendo que, para o primeiro, no interior do *ápeiron*, do infinito, produzia-se uma variedade infinita de *péitрата*, isto é, fenômenos particulares, finitos, limitados, e, para o segundo, a tensão entre os opostos encontrava-se nas coisas entre si e nas relações humanas (CARSETANO, 2009). Dessa forma, tais filósofos expressam uma atitude de afastamento das explicações teogônicas, tendo em vista explicações diferentes sobre a natureza dos fenômenos.

Essa abertura para outra racionalidade não é restrita ao entendimento dos fenômenos materiais. Nesse sentido, há de se considerar que uma característica permanente da visão grega de mundo é a crença na *ate*, “[...] uma palavra cujo sentido primitivo é ‘desnorreamento, desvario, causados pela cegueira, ou ilusão, enviada pelos deuses’, com ‘perdição, ruína, desastre’ como sentido derivado, ampliado” (VLASTOS, 1987, p. 18). Esta intervenção sobrenatural não diz respeito, apenas, ao mundo físico, mas, também, ao mundo psicológico, pois alguém pode estar agindo sob influência da *ate*, de modo que

Supõe-se que sua experiência pessoal – seus sentimentos, aspirações, seu senso do bem do mal –, a totalidade de sua psique, tenha sido invadida pela divindade, de modo que a mente do agente é, naquele momento, apenas o que

o deus quer que seja. Assim, o ato *é* do próprio homem: ele diz “eu faço assim e assado”, e mais tarde, “eu fiz isso”, e os outros dizem, “você está fazendo isso, você fez isso”. No entanto, o ato *não é* dele, já que *ele não teria escolhido fazê-lo* se estivesse agindo de acordo com os hábitos e os propósitos que o caracterizam, aqueles traços de personalidade, interesses e compromissos estabelecidos que constituem sua identidade social (VLASTOS, 1987, p. 19).

Esta contradição, engendra o que podemos chamar de paradoxo da não-responsabilidade, uma vez que, destaca o historiador da filosofia turco, “[...] acreditar que alguém está agindo sob influência da *ate* é logicamente incompatível com responsabilizá-lo por sua ação” (VLASTOS, 1987, p. 18). Ponderamos acrescentar à influência da *ate* uma dimensão que, pelos motivos apresentados, é, também, ético-moral. Isto posto, avulta-se um sentido crítico implícito nas cosmologias dos *physiologoi*, uma vez que a negação da intervenção sobrenatural é uma negação da influência da *ate*, de modo que “Agora, finalmente, estamos perto de entender por que Heráclito, e todos os *physiologoi*, teriam boas razões para julgar que sua descoberta do cosmos revolucionaria a perspectiva o homem” (VLASTOS, 1987, p. 17). Com isso, muda-se, radicalmente, a perspectiva do mundo humano, uma vez que este, livre do recurso ético-lógico da influência da *ate*, desnuda-se, moralmente, por meio da perspectiva do sujeito no sentido de a atividade deste estar dimensionada na ação imanentemente subjetiva, o que revela uma superação do paradoxo da não-responsabilidade. Desse modo, o *kosmos* de Anaximandro implica, além de ordem e estética, uma ética da autodeterminação humana na ordem dos acontecimentos, tal como a história dimensionada pelo relógio de Julius Heckthorn.

Mais ainda, esta implicação converge para a intervenção do escravo contra a dominação. Com efeito, Loreius engendra, em seu trabalho onírico, o palíndromo SATOR AREPO TENET OPERAS ROTAS, no qual logogrifa, na partícula *net*, um sentido próprio, o “não mais” às relações de opressão que caracterizam a dominação em que ele vive. Tal frase latina, que pode ser traduzida, aparentemente, apenas, como “O lavrador mantém a charrua nos sulcos” e como “O Lavrador sustém o mundo em sua órbita”, pode, em especial, ser vertida na linguagem crítica de Loreius. Nesse sentido, o verbo *tenet*, traduzido em “manter” e “suster”, dimensiona estes vocábulos por meio da negação *net*, no sentido de o escravo negar as relações de dominação em que vive. Com isso, os desejos metafísicos de Publius Ubonius, representados pela primeira tradução da frase latina, revelam-se caudatários da vontade do escravo, o qual, assim, nega a pretensão da metafísica do domínio do senhor.<sup>196</sup> Dessa forma, assim como a intervenção

---

<sup>196</sup> *Avalovara* dialoga, também, com Parmênides e Heráclito, no referente à *phýsis* entendida como real no sentido de um universo que não suprime a própria diversidade, uma vez que esse sentido contribui para uma concepção

sobrenatural é negada pelos *physiologistas* nos seus respectivos *kosmos*, a imanência da autodeterminação é, também, afirmada pelo “cosmos” do Romance, uma vez que este traz um supedâneo que é o pleito de liberdade de Loreius.

Dessarte, parece-nos que Anaximandro está, profundamente, ligado aos fundamentos do *Avalovara*, e, em particular, ao relógio de Julius Heckethorn, na medida em que este os retoma na dimensão histórica de que o engenho faz parte. Nesse sentido, o relógio é radical, porquanto sugere o tempo como descontinuidade da opressão. Com efeito, na medida em que esse estado de coisas em que Julius Heckethorn vive pode ser lido como a história do assassinato da democracia e a história da institucionalização de um regime autoritário-capitalista-militar, e na medida em que o tempo do relógio pode ser visto como a mediação humana porque descontinua a configuração fascista na história, podemos dizer que o engenho de Julius representa a descontinuidade do autoritarismo e do capitalismo, mediante uma nova temporalização histórica que suprassuma a desumanização das relações sociais e a fetichização da atividade humana. Dessa forma, o que o relógio de Julius Heckethorn parece sugerir a Abel (LINS, 2005, p. 311) é que há uma história por vir, isto é, uma nova socialização numa inusitada correlação de forças constituídas de uma intersubjetividade que se mostra crítica de formas de dominação autoritaristas. Ademais, parece haver um pleito de liberdade que poderia ser visto como transepocal, haja vista o arco histórico-filosófico de Osman Lins, ao buscar, na cosmologia pré-socrática, uma perspectiva estética e ética passível de servir como recurso heurístico-poético para a crítica às formas de autoritarismo destacado no século que contextualiza o escritor, as quais, infelizmente, mostram-se atualizadas e reorganizadas no nosso.

---

do Romance como “unidade cosmocizadora do real”, impactando para se entender o pensamento mítico que a Obra realiza. Sobre essa interpretação, ver: DALZANE, 2018.

## CONCLUSÃO

No início da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel faz pungentes (auto)críticas metafilosóficas (que se tornam, cada vez mais, lancinantes, ao longo do livro). Com efeito, o filósofo, por exemplo, trata do caráter inadequado e supérfluo de se escrever um “prefácio” numa obra filosófica e da obscuridade da opinião comum ao cobrar uma atitude de aprovação ou de rejeição ante um sistema filosófico dado (HEGEL, 1997, p. 21-22). Essa atitude leva ao “dogmatismo”, entendido como “[...] a opinião de que o verdadeiro consiste numa proposição que é um resultado fixo, ou ainda, que é imediatamente conhecida” (HEGEL, 1997, p. 42). Diferentemente disso, a pretensão de verdade das proposições filosóficas deve considerar a diversidade dos sistemas filosóficos, pois a consciência deve libertar, da sua unilateralidade, a contradição de um sistema filosófico e saber reconhecer “[...] no que aparece sob a forma de luta e contradição contra si mesmo, momentos mutuamente necessários” (HEGEL, 1997, p. 22). Por isso, as proposições filosóficas são, de certa forma, fluidas, na medida em que dizem respeito a um movimento no qual os opostos que elas apresentam são dinâmicos, em não se restringindo a um sistema filosófico, mas relativos à diversidade de proposições filosóficas.

Isso nos coloca ante uma belíssima passagem da filosofia de Hegel:

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. É igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo (HEGEL, 1997, p. 22).

Não se trata de omitir a oposição dos elementos que se apresentam distintos e incompatíveis entre si em determinada(s) realidade(es) ou sistema(s) filosófico(s), mas se trata de, isto sim, acompanhar os percursos por meio dos quais os elementos que se apresentam em oposição vêm/vieram a ser nestas formas em que se apresentam. Se as proposições filosóficas possuem esta fluidez, podemos dizer que um conjunto de proposições adquire um caráter filosófico, na medida em elas mostram o devir das contradições por que devieram, ante a diversidade de

proposições filosóficas. Dessa forma, a filosofia implica deslindar o que se apresenta, a partir do vir a ser das oposições que mostram no que se apresenta.<sup>197</sup>

Isto posto, há um dinâmica na consciência que é fundamental. Nesse sentido, por um lado, a consciência é consciência de alguma coisa, mas, por outro, é consciência de si mesma, isto é, é consciência de seu saber acerca da sua relação sobre o que é verdadeiro para ela (HEGEL, 1997, p. 69-70). Essa realidade da consciência é fulcral, uma vez que “[...] justamente porque a consciência sabe em geral sobre um objeto, já está dada a distinção entre [um momento de] algo que é, *para a consciência*, o *Em-si*, e um momento que é o saber ou o saber do objeto *para a consciência*” (HEGEL, p. 70-71, grifos do autor). Esta relação da consciência consigo mesma permite-a examinar seu saber no objeto do qual ela é consciência de alguma coisa, isto é, o objeto que aparece para consciência como alguma coisa para a qual esta transita pode ser examinado a partir da consciência que a consciência tem de acerca de si mesma sobre o objeto. Dessa forma, a consciência revela as mediações da sua relação com o objeto e mediações do objeto com ela mesma.

Nesse sentido, pode-se falar de um movimento dialético que a consciência exercita sobre si mesma enseja uma “experiência” (HEGEL, 1997, p. 71), isto é, outra figura de “experiência dialética”. Com efeito, a consciência sabe algo, isto é, relaciona-se acerca de alguma coisa lhe aparece imediatamente, mediante um saber atinente a esta para a consciência. Tal objeto é a essência (ou um *Em-si*), mas ele não é uma essência abstraída da consciência, na medida em que é uma essência para a consciência. Isso não é trivial, pois, na medida em que se resulta que a consciência possui dois objetos, a essência e o ser-para-ela dessa essência, alterando-se o primeiro no segundo, este ser-para-a-consciência da essência, onde o primeiro objeto situa-se para a consciência, torna-se a nova essência desta, assim, “Esse novo objeto contém o aniquilamento [natividade] do primeiro; é a experiência feita sobre ele” (HEGEL, 1997, p. 71). Dessa forma, a relação da consciência consigo mesma consoante à essência não é redutível a uma reflexão da consciência sobre si mesma, pois esta supera a essência dada como objeto imediato da consciência, no sentido de que a consciência se deixa levar pelo objeto, sua essência, mas, também, afeta-o, mediante o ser-para-a-consciência.<sup>198</sup>

---

<sup>197</sup> Nesse sentido, podemos dizer que, a despeito das suas críticas (MARX, 2010; MARX & ENGELS, 2007) à *Fenomenologia do Espírito*, Marx mantém-se, filosoficamente, influenciado por ela, ao deslindar o modo de produção capitalista e, também, com Engels, ao deslindarem fenômenos sociais ideológicos.

<sup>198</sup> Tal experiência difere da “circularidade dialética” em Sartre, tendo em vista a “natividade” como constituinte da relação social em Hegel ser filosofema da “experiência dialética”, o que renova o próprio termo “experiência” e a maneira de se entender a relação entre sujeito e objeto.

Isto posto, não nos parece que o aniquilamento, essa nadidade da essência no coração da “experiência dialética” mostrada por Hegel, estivesse elidido quando se trata do que poderíamos chamar de “nadidade do mundo”. Nesse sentido, vale a pena voltar à crítica de Marx e Engels sobre Feuerbach. Com efeito, aqueles enfatizam que os indivíduos, em determinadas relações de produção, contraem entre si relações sociais e políticas determinadas, sendo que a estrutura social e Estado provêm do processo de vida de indivíduos assim determinados, isto é, tal como atuam e produzem, de modo que

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo [...] A consciência [*Bewusstsein*] não pode ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real (MARX & ENGELS, 2007, p. 93-94).

Os autores d’*A Ideologia alemã* afirmam que a consciência é ativa, sendo que esta produz ideias, pensamentos, representações. Essa produção se dá na linguagem, seja a da filosofia, a das leis, a da moral, a da política, a da religião, e no intercâmbio destas linguagens entre si, sendo que estas procedem de uma linguagem geral, qual seja, a da atividade material e do intercâmbio material dos indivíduos.<sup>199</sup> Não se trata de abstrair a materialidade ao falar em linguagem, mas de destacar que a afirmação segundo a qual existe uma linguagem geral identificada como a linguagem da atividade e do intercâmbio materiais indica que essa materialidade não é uma percepção pura, pois se verte em, ou é constitutiva de, linguagem. Nesse sentido, a consciência pode representar a linguagem na qual se traduz as relações materiais produzidas nas atividades laborais dos indivíduos, o que implica uma interrelação ineludível entre indivíduo e sociedade, dimensão essa própria da ontologia social na *Fenomenologia do Espírito* (LUKÁCS, 1979, p. 32).<sup>200</sup> Dessa forma, Marx e Engels mostram a identificação entre consciência e ser consciente, isto é, respectivamente, “*Bewusstsein*” e “*bewusste sein*”, na medida em que o ser humano relaciona-se ao processo de vida real dos

---

<sup>199</sup> Marx e Engels antecipam, aqui, pressupostos da economia das trocas simbólicas. Para uma crítica à ideia de que estas seriam redutíveis às trocas econômicas, ver: BOURDIEU, 2007, p. 25.

<sup>200</sup> Esse entendimento, que dimensiona a ontologia Marx na de Hegel na sociedade, aproxima Lukács e Sartre (SARTRE, 1974).

indivíduos num campo histórico-social, o qual está inscrito nas diversas produções mediadas pela linguagem.<sup>201</sup>

Esse ser social que a consciência é está no centro da crítica a Feuerbach. Nesse sentido, leiamos a décima tese de “Ad Feuerbach”: “Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes formas; o que importa é transformá-lo” (MARX, 2007, p. 535). Será interessante pontuar o destaque para ambos os verbos: “Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*” (MARX, 1978, p. 7). Destacam-se os verbos “interpretar”, *interpretieren*, e “transformar”, *verändern*. Marx chama a atenção para certa oposição entre “interpretar” e “transformar”, na qual, por um lado, os filósofos situar-se-iam em relação ao mundo como, apenas, interpretadores deste, mas, por outro, transformar o mundo seria uma demanda não atendida por tal atitude de interpretação.

Essa oposição torna-se mais sutil, se lemos o início da primeira tese:

Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*; nicht subjekt [...] Feuerbach will sinnliche - von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedne Objekte: aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche Tätigkeit* (MARX, 1978, p. 5).

Na exímia tradução brasileira:

O principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do *objeto [Objekt]* ou da *contemplação*, mas não como *atividade humana sensível*, como *prática* [...] Feuerbach quer objetos sensíveis [*sinnliche Objekte*], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [*gegenständliche Tätigkeit*] (MARX, 2007, p. 533).

Trata-se de uma oposição entre *Gegenstand* e *Objekt* a ser suprassumida, tendo em vista *Gegenstand* como objeto na acepção de realidade, de coisa sensível, e de *Objekt* no sentido de objeto de contemplação. Podemos dizer que essa crítica é lancinante, porquanto se, apenas, como objeto de contemplação, o sensível é considerado, implica-se que o sensível não seja

---

<sup>201</sup> Marx e Engels tratam do ser do homem num recorte histórico-material, não do ser do ente num recorte ôntico-ontológico. Nesse caso, ver, em especial: HEIDEGGER, 2012, p. 85-89. Isso, porém, não torna esta perspectiva, e seus desdobramentos no atinente ao impacto da técnica sobre o humano, antípoda da crítica dialética. Nesse sentido, ver: AXELOS, 1969.

pensável nem modificável. Nesse sentido, o principal defeito do materialismo é tomar a realidade como *Objekt*, não como coisa sensível, prática, pois, assim, a realidade não é tematizada como objeto que é, historicamente, construído. Essa tentativa de petrificação do pensar acaba sendo reforçada por Feuerbach, na medida em que ele separa os *sinnliche Objekte*, objetos sensíveis, dos *Gedankeobjekte*, objetos do pensamento, pois, assim, o sensível é expulso do âmbito do pensamento, o qual, então, torna-se contemplação. Com isso, podemos dizer que a crítica de Marx sobre os filósofos, apenas, interpretarem o mundo, ao passo que, contudo, faz-se necessário modificar o estado de coisas, ratifica a necessidade de suprasumir a separação que dista a realidade do pensamento. Dessa forma, impende da crítica de Marx uma superação do fetichismo do pensamento, pois se a atividade humana sensível não se torna objeto de pensamento, a consciência não terá como objeto do pensar a realidade da práxis em que vive e, assim, não poderá fazer uma “experiência dialética” de nadidade dessa realidade, permanecendo no âmbito do materialismo pusilânime de Feuerbach.

Nessa seara, a consciência implica uma “experiência dialética” de nadidade sobre a realidade tomada como objeto sensível. Com efeito, embora o objeto da consciência seja o sensível, este é eclipsado como objeto expulso do âmbito do pensamento, de modo que o objeto da consciência, aí, implica a denegação da realidade. Porém, a consciência possui dois objetos, quais sejam, um primeiro, sua essência, que, nesse caso, é o objeto fetichizado, e o segundo, o ser-para-a-consciência da essência, isto é, o objeto fetichizado para a consciência, ou a negação deste. Há uma passagem que implica uma nadidade, porquanto a consciência do objeto se torna consciência para si do objeto, na medida em que o ser-para-a-consciência da essência aniquila a essência, isto é, na medida em que o ser-para-a-consciência do objeto fetichizado contenha a aniquilação da separação entre realidade e pensamento.

Se há, na crítica de Marx ao materialismo e a Feuerbach, uma demanda para negar a apreensão da realidade como um objeto de contemplação e para negar a expulsão dos objetos sensíveis do âmbito do pensamento, essa negação, que é negar a interpretação ou contemplação do mundo, parece passível de ser suprasumida por meio de uma “experiência dialética” da nadidade consciência. Nesse sentido, superando-se a contemplação e superando-se o pensamento abstraído da realidade, a nadidade da “experiência dialética” nega a separação entre realidade e pensamento, mostrando a linguagem geral da atividade material, o que prefigura, ademais, uma crítica da própria noção de “atividade humana”, pois esta, em não sendo tematizada, uma vez que Feuerbach recusa a realidade como do pensamento, torna-se ambientada na “experiência dialética”, na medida em que essa negação da atividade humana

como objeto de pensamento para a consciência torna-se objeto de nada. <sup>202</sup> Com isso, há uma relação interna entre a tomada de consciência da realidade como objeto do pensamento e o pleito pela transformação do estado de coisas a que tal realidade se refere. Dessa forma, a práxis é objeto da consciência a ser alcançado no mundo real a partir da negação da contemplação.

Isto posto, podemos dizer que, no romance político *Avalovara*, apresenta-se uma crítica do fetichismo por meio de um jogo de linguagem sobre o qual se dão críticas de manifestações diferenciadas da opressão, numa “experiência dialética” de nada da opressão como objeto imediato. Nesse sentido, Loreius produz, oniricamente, o palíndromo SATOR AREPO TENET OPERA ROTAS. Este é, de fato, nodal, na perspectiva do escravo, na medida em que a partícula *net* do verbo *teneo*, conjugado em *tenet*, significa “não mais” para Loreius, dimensionando-se, na frase, uma negação que incide sobre as relações de poder nos domínios de Publius Ubonius. Com isso, o produto do trabalho do escravo é onipolítico, pois significa, em sua própria forma, a negação político-social da negação da liberdade do escravo. Dessa forma, há um jogo de linguagem da negação da opressão, tornando a frase anacítica uma proposição na qual impende a regra lúdica de desagrilhoamento do escravo, pleito de liberdade tal que expressa a realidade da práxis deste como objeto da frase, cujo pensamento, assim, não é contemplativo.

O produto do trabalho onírico do escravo é fetichizado, na medida em que a frase torna-se mercadoria, por meio da conduta imoral do comerciante Publius Ubonius, que compra a frase latina produzida por Loreius e, assim, eclipsa a emancipação objetivada do escravo. Além disso, Publius Ubonius tem seu olhar denegador do pleito de liberdade de Loreius reforçado, aparentemente, nas versões da frase latina, “O lavrador mantém a charrua nos sulcos” e “O Lavrador sustém o mundo em sua órbita”, pois, inicialmente, estas parecem olhar para o palíndromo, SATOR AREPO TENET OPERA ROTAS, mas omitir a diferença constitutiva deste, que é a negação da negação das relações de poder nas quais se encontra subordinado Loreius.

Tal olhar denegador é, porém, suprasumido na própria narrativa, sendo que Publius Ubonius, também, engendra um produto onipolítico, e suas reações a esse sonho, mediadas também por seu amigo, igualmente comerciante, que, porém, é original da mesma cidade que Loreius, levam Publius a fragilizar as relações de poder em seu próprio domínio senhorial, uma

---

<sup>202</sup> Nesse sentido, a negação da filosofia, tema caro a Marx (MARX, 2010b, p. 150-151), afigura-se a uma “experiência dialética”, o que sugere um caso de suprasunção, porquanto, dentre outros aspectos da filosofia hegeliana, a “experiência” mostra-se convergente com tal negação.

vez que Publius decide evadir-se do seu patrimônio, bem como seu patos de senhor, uma vez que Publius reprova-se por haver transformado o produto onipolítico do escravo em mercadoria.

Com isso, o fetichismo do olhar de Publius Ubonius e o fetichismo da mercadoria que este impõe ao produto onipolítico do escravo são negados, na própria narrativa, o que torna as duas traduções da frase latina não, meramente, um olhar denegador do “não mais” logografado pelo escravo, pois o jogo de linguagem da negação da opressão neste logogrifo afirma-se, uma vez que, pelos acontecimentos decorrentes do suicídio/homicídio de Loreius, que levam Publius Ubonius a internalizar uma censura contra a coisificação de Loreius e a colocar em xeque o domínio das suas relações de dominação, o “não mais” do *net* em *tenet* na frase SATOR AREPO TENET OPERA ROTAS reafirma-se, na medida que Publius Ubonius não mais crucificará ninguém.

Dessa forma, a frase anacíclica que sustenta o mundo das narrativas da Obra é a negação do fato de o escravo manter a charrua nos sulcos do senhor, isto é, negação de Loreius não sustentar o mundo na sua órbita de luta contra a dominação de Publius, o que perfaz uma “experiência dialética” de nadidade não contemplativa, na qual a opressão, como realidade, é levada à condição de objeto do pensamento (consciente e onírico) e é negada na experiência de consciência, de inconsciente e de prática que o escravo faz, pela suprassunção tal objeto.

Este jogo de linguagem da negação da opressão, que se dá mediante uma crítica do fetichismo, não se ensimesma na linha narrativa S, pois instâncias de tal negação que expressam a nadidade da consciência ao sublevar, pelo pensamento e pela práxis, a opressão, encontram-se nas demais narrativas. Com efeito, na narrativa A: *Roos e as cidades*, o escritor Abel aprende, mediado por Roos, o desejo de escrever que tem como objeto a narrativa da história da qual o escritor faz parte; na narrativa T: *Cecília entre os leões*, o escritor Abel aprende, mediado por Cecília, uma filosofia social p(r)ática como incorporação das demandas sociais dos marginalizados, contra a injustiça e a opressão; na linha narrativa O: *História de ☺, nascida e nascida*, a personagem Impronunciável ensina a negar o assentimento à opressão conjugal, familiar, econômica, patrimonial e social.

Na linha narrativa R: ☺ e Abel: *encontros, percursos, revelações*, Abel aprende, mediante a personagem Impronunciável, a negar o assentimento à opressão num sentido p(r)ático de reconhecimento da incorporação da opressão, mas, a partir disso, como suprassunção afetiva e prática desta, tomando-a como objeto do trabalho literário; na linha narrativa E: ☺ e Abel: *ante o Paraíso*, Abel aprende, mediante a personagem Impronunciável,

a conduzir a, deixando-se levar pela, palavra crítica que procura suprasumir a opressão; na narrativa *N: O e Abel: o Paraíso*, torna-se integral o encontro entre o escritor e a palavra crítica, isto é, uma união da qual a opressão está destituída.

Na linha narrativa *S: A espiral e o quadrado*, além da crítica do fetichismo, os leitores não apenas aprendem a base política que funda o Romance, mas são, igualmente, convidados a mimetizarem essa crítica; e na linha narrativa *P: O relógio de Julius Heckethorn*, aprende-se que há uma referência de tempo que contextualiza Impronunciável e Abel, dimensionando uma luta epocal contra a opressão.

Dessa forma, o jogo de linguagem da negação da opressão, que funda os fundamentos do Romance, expressa-se em todas as linhas narrativas da Obra, nas quais Abel, em especial, é levado a uma “experiência dialética” de aniquilamento de facetas opressivas da realidade, realizando suprasunções (inter)subjetivas desta no seu modo de viver, de pensar e de trabalhar, mediado, sutilmente, por sua esposa e pela mãe do escritor, mas, destacadamente, por Roos, Cerculía e Impronunciável. Em todas essas relações, Abel faz “experiências” de nadidade da opressão como “realidade” aparentemente contemplativa, isto é, “realidade” subtraída de práxis, ou impassível de mudança ou de intervenção (inter)subjetiva do próprio Abel, em seu desejo, em sua conduta e em seu trabalho de escritor.

Nessa seara, pode-se dizer que negar a opressão é performado por várias condutas que pretendem suprasumir formas de repressão. Por exemplo, com Roos, Abel depara-se, especialmente, com a aceitação da história de si como objeto de narração e de conflito; com Cerculía, Abel depara-se com a superação de certa masculinidade viril-dominadora bem como de certo alheamento sobre demandas de minorias sociais que vivem em situação de risco e de vulnerabilidade social, integrando-se com elas; com Impronunciável, Abel depara-se com a superação da repressão mediante a negação da interiorização desta na subjetividade e no trabalho como escritor; o relógio de Julius, que marca um tempo para a descontinuidade do estado de coisas capitalista-fascista, é uma dimensão do tempo de contextualização de Impronunciável e Abel; o pleito de Loreius é a fonte para os fundamentos do Romance, na qual todas estas formas de negar a opressão encontram-se dimensionadas.

Nesse sentido, a práxis das personagens femininas e de Abel são semelhantes a de Loreius, sendo que este, em seu desejo, em sua conduta, em seu trabalho, o qual se dá, em especial, sobre a linguagem, com a palavra, suprasume, intersubjetivamente, a opressão de Publius Ubonius na emancipação subjetivada que performa. Tal negação da opressão não é

autonomizada, isto é, separada dos personagens das demais linhas narrativas, nem dos leitores, porquanto as três mulheres com quem Abel se envolve lírica e/ou amorosamente ensinam-no a performar a práxis logografada por Loreius.

Dessa forma, podemos haurir uma tese política colossal em *Avalovara*, qual seja, urge realizar, no âmbito da crítica do fetichismo, “experiências dialéticas” de nadidade da opressão como suprassunção desta na intersubjetividade de que se faz parte, bem como no domínio da criação.

Essa tese impacta a autorreferência do Romance. Nesse sentido, podemos dizer que a linha narrativa *S: a espiral e o quadrado* destaca-se como metaficcional, pois, se “A metaficção é uma ficção que não esconde que o é, mantendo o leitor consciente de estar lendo um relato ficcional, e não um relato da própria verdade” (BERNARDO, 2010, p. 42), levando-se em conta que a metaficção “[...] é uma ficção que explicita sua condição de ficção [...]” (BERNARDO, 2010, p. 181), a linha narrativa *S*, de maneira judicativa, mostra o plano que engendrou a Obra bem como os fundamentos desta, vindo a lume, assim, uma faceta do caráter metaficcional da Obra.

Vale ressaltar que a afirmação segundo a qual a metaficção não contém um “relato da própria verdade” traz, como pano de fundo, certo sentido positivista para o termo “verdade”, algo no escopo do atomismo lógico, de acordo com o qual o mundo seria a quintessência dos “fatos”, os quais seriam retratados pelos fatos sígnicos da linguagem, devido à “[...] ‘forma lógica’ comum ao mundo e à linguagem, ou idêntica a ambos” (APEL, 2005, p. 270). Essa retratação dos fatos do mundo por meio dos fatos da linguagem é desenvolvida por Wittgenstein em seu *Tratatus* (WITTGENSTEIN, 1994), de onde se pode inferir um critério verificacionista que reconhece, apenas, as proposições analíticas *a priori* e as proposições sintéticas *a posteriori* como significativas. Dessa forma, apenas, proposições matemáticas e proposições das ciências empíricas seriam dignas de serem interpretadas como possuidoras de sentido.

A linguagem da metaficção, ao contrário, não tem um sentido verificacionista, na medida em que ela se reconhece como ficcional, isto é, “[...] podemos apontar como característica principal da metaficção a consciência de si, ou autoconsciência, mas uma autoconsciência socrática que procura saber tão-somente o que não sabe” (BERNARDO, 2010, p. 45). Trata-se de uma figura de autoconsciência, uma linguagem que é consciente de ser linguagem, uma ficção que é consciente de ser ficção, uma linguagem que tem como objeto a linguagem que ela é na linguagem em que ela aparece para si mesma. Dessa forma, a metaficção traz, explicitamente, os elementos para a “experiência dialética”.

Nesse sentido, podemos ressaltar que, no romance político *Avalovara*, é fundamental a noção de jogo de linguagem. Este é uma prática linguística e uma linguagem de ação, pois, nele, explicita-se a linguagem como constitutiva de ação, e a ação como constitutiva de linguagem, isto é, no jogo de linguagem, mostra-se a linguagem entrelaçada a práticas, e as ações (inter)subjetivas entrelaçadas à linguagem que as constitui.

Isto posto, a autoconsciência metaficcional na linha narrativa *S: A espiral e o quadrado* mostra-se, em especial, socialmente, entrelaçada, uma vez que o escravo, de acordo com sua práxis, logografa o palíndromo com uma partícula de negação da opressão, estabelecendo, assim, uma regra lúdica para o entendimento da frase anacítica, sendo que a autoconsciência e o caráter metaficcional na linha narrativa *S* aparecem fundamentados num jogo de linguagem, porquanto o palíndromo traz uma linguagem entremeada com a práxis social do escravo contra o senhor no sentido da negação da opressão, ou seja, a negação da opressão está na linguagem entremeada à prática, e na prática entremeada na linguagem.

Essa negação, também, situa-se nas demais linhas narrativas, na medida em que, ao longo destas, Abel aprende a performar a negação da opressão na palavra escrita do seu trabalho de escritor, por meio da sua conduta intersubjetivada com sua mãe, sua esposa, com Roos, com Cêrcília e com Impronunciável, e a performar a negação da opressão na sua conduta intersubjetivada com sua mãe, sua esposa, com Roos, com Cêrcília e com Impronunciável, por meio das críticas que estas personagens engendram. Dessa forma, pode-se falar que o jogo de linguagem da negação da opressão implica uma demanda pela liberdade que se encontra no escopo da autorreferência judicativa do Romance e ao longo das linhas narrativas.

Pode-se, assim, afirmar que a metaficção é caudatária da crítica do fetichismo. Nesse sentido, se há, no fetichismo da mercadoria e no fetichismo sexual, certa perda de realidade, na medida em que, tal como Marx sugere, na relação entre sujeito, produtor, e objeto, mercadoria, esta perde os traços da realidade social que a engendra, e fica-se obliterado ou reprimido, no produtor, seu próprio investimento psíquico e social no produto de seu trabalho, e, tal como Freud sugere, na relação entre sujeito, fetichista, objeto fétichico e objeto sexual, este perde os traços da sua própria realidade corpórea, mediante o fetiche, e o fetichista tem sua história e seu desejo obliterados, tais perdas de realidade, nessas duas formas de fetichismo, podem ser vistas como uma supressão de linguagem, porquanto se suprime a linguagem da práxis do trabalho e do desejo, isto é, o produto autonomiza-se do escopo social de quem o produziu, perdendo-se a categoria de modo de utilidade, bem como se suprime a a palavra do sofrimento psíquico de si, da imanência da objetualidade sexual do próprio desejo e da diferença sexual do corpo do

outro. Dessa forma, converge, em ambos os fenômenos de fetichismo, uma perda de linguagem associada a uma perda da realidade.

Diferentemente, o romance político *Avalovara* possui uma dimensão autorreferencial que o identifica, explicitamente, considerando a gênese da sua estrutura organizativa, mas, *ao mesmo tempo*, tal dimensão nega e supera a perda de realidade. Além disso, questiona-se relações de repressão social em todas as suas linhas narrativas, o que se alinha à crítica das formas de repressão ou dominação, como a que se dá na dimensão autorreferencial crítica da Obra. Dessa forma, esta dimensão não se reduz a uma relação autotélica, isto é, a um *télos* ensimesmado, uma finalidade em si, ao contrário, realiza-se uma autorreferencialidade que poderemos chamar de social, pois a estrutura do Romance se faz mediante princípios heurístico-diegético-políticos, na medida em que estes designam o Romance e sua gênese e designam, negativamente, relações sociais de poder.

Isto faz com que os fundamentos do Romance tornem-se designadores da própria obra, na medida em que designam negativamente relações sociais opressoras, e faz com que os fundamentos do Romance tornem-se designadores negativos de relações sociais opressoras, na medida em que designam a própria obra. Dessa forma, o jogo de linguagem de negação da opressão em *Avalovara* dá-se como recusa de aspectos fetichistas da socialização dos personagens e da sociedade, o que se performa como instância da “experiência dialética” da nadificação implicada na autoconsciência metaficcional do Romance.

Nessa seara, podemos afirmar que ocorre uma figuração crítica da realidade. Com efeito, vale ressaltar a crítica de Lukács sobre a literatura de decadência. Assim:

Quer se trate apenas das forças fetichizadas da vida exterior, ou que se trate exclusivamente da alma, em ambos os casos os conflitos com a verdadeira vida humana são excluídos da obra literária. As correntes que se opõem ao “espírito científico” na literatura apelam, na verdade, para a agitada vida da interioridade humana; mas fazem abstração das relações sociais dos homens, que definem como sendo “superficiais” (em abstrata oposição ao naturalismo), rechaçando-as e, inversamente, fetichizando – de um modo agora abertamente místico – as chamadas “forças eternas” da vida. Surge, assim, um reflexo abstratamente superficial e deformado dos conflitos da vida humana, já que está ausente a verdadeira luta dos homens com a sociedade e na sociedade; estão também ausentes as determinações objetivas da vida humana, das quais apenas a alma recebe e explicita a sua íntima riqueza; são afastadas, com plena consciência e intencionalidade artísticas, todas as premissas de uma figuração verdadeiramente profunda dos homens (LUKÁCS, 2010, p. 89).

A seguir o filósofo húngaro, podemos dizer que a literatura se torna abstrativa, na medida em que se eludem, da vida humana, as relações sociais entre os indivíduos objetivamente situados nas contradições reais do capitalismo, de modo que a vida humana é transfigurada como se houvesse evolado-se em nuvens, isto é, ela é fetichizada, o que não passa de uma harmonia mentirosa e de uma falsa objetividade que operam no escopo da ideologia capitalista.<sup>203</sup>

Nessa perspectiva, a negação da opressão na linha narrativa S recusa o fetichismo da mercadoria, a compra por Publius do produto onírico de Loreius; bem como o fetichismo do desejo de Loreius, a obliteração do investimento psíquico do escravo na luta por sua autodeterminação. Essa dupla recusa se reflete na socialização de Abel com aquelas personagens femininas, as quais encarnam diferentes facetas de uma crítica social pela supressão da opressão. Com isso, *Avalovara* mostra-se, pungentemente, crítico, pois, em sua estrutura, nega e supera, numa autorreferência caudatária de um jogo de linguagem, a elisão de realidade social como objeto de pensamento e de investimento psíquico constituído pela atividade humana. Dessa forma, o Romance não mostra, tão somente de maneira judicativa, os componentes ou os fundamentos basilares da própria Obra, mas se apropria de uma forma social, o fetichismo econômico, em analogia ao sexual, negando-o na forma literária do próprio Romance e no mundo diegético das narrativas que o compõem.

Se o termo “fetiche” implica uma relação entre sujeito e objeto na qual este é negado em seus constituintes intersubjetivos para que apareça ao sujeito que produziu o objeto (como se fosse tal objeto um *Objekte* contemplativo), seja o caso do fetiche econômico ou do fetiche sexual, a linha narrativa judicamente metaficcional, *S: A espiral e o quadrado*, em especial, não mostra uma alienação ou um estranhamento entre sujeito e objeto, na medida em que a subjetividade produtora é mostrada como mediadora constitutiva do Romance, isto é, este é constituído pelo pleito pela negação da opressão. Este, também, incide em todas as linhas narrativas, uma vez que elas protagonizam personagens que questionam, criticamente, diferentes formas de sujeição, estas correlatas à perspectiva de Loreius, que deseja romper com as relações de dominação nas quais se encontra, o que eleva o Romance a uma dimensão de engenho cuja lógica que o produz revela-se em constitutividade social.

Levando-se em conta o recurso heurístico haziniano (HAZIN, 2014), a negação da opressão parece passível de ser entendida com uma “figura conceitual” que pode ser

---

<sup>203</sup> Tal figuração crítica da realidade, que implica a diegese das relações humanas como relações sociais objetivamente situadas, não parece derogada do conceito de “inconsciente político”, na medida em que este implica uma mediação simbólica da realidade associada à noção de totalidade lukacsiana (JAMESON, 1992, p.49). Para tal sentido de totalidade, ver: LUKÁCS, 2003.

apresentada nos registros estrutural, imagético e, talvez, lexical. Com efeito, na frase anacítica, a palavra *tenet*, com destaque para a partícula *net*, expressa a negação da opressão em que vive Loreius, assim, vê-se um registro lexical de tal figura conceitual. Essa negação, em compondo o palíndromo que organiza as narrativas do Romance, parece encontrar, aí, um registro estrutural. Já a morte de Loreius, em S7, quando o escravo “dirige-se ao quarto de Tyche sem que o vinhateiro tenha forças para o impedir, brada ainda uma vez as palavras da sua perdição e, desembainhando um punhal, mata-se diante da mulher” (LINS, 2005, p. 46), pode ser lida como um registro imagético de negação da opressão, uma vez que Loreius, ao tirar a própria vida, recusa a subjugação desta sob a opressão fetichizadora de Publius Ubonius.

Em A19, Roos, ao apresentar, por meio de palavras, o seu quarto para Abel, posiciona o ato de escrever como lugar do desejo do escritor, o que parece se situar num registro imagético da negação da opressão, na medida em que, com isso, a personagem desvela, para o escritor, a história como objeto de desejo, o que é vedado pelo autoritarismo. Em T12, o trabalho fetichizado de Cereília, no qual o mais difícil é evitar que as pessoas cujos problemas ela procura desenredar desistam (LINS, 2005, p. 196), e o trabalho do escritor, atritando consciências, na medida em que são “atividades mais ou menos gratuitas, e, em certo sentido, fora-da-lei” (LINS, 2005, p. 197), expressam um registro lexical de negação da opressão, uma vez que são atividades consideradas num escopo de negação da lei de um Estado opressor. Em T16, o narrador expõe que os habitantes do corpo de Cereília estão numa autonomia ampla que contradiz com uma possível submissão a determinada realidade (LINS, 2005, p. 266), o que se afigura como registro imagético da negação da opressão, uma vez que se sugere que tais habitantes possuam autodeterminação oposta à realidade que os priva de direitos.

Em O21, o corte do vestido e os golpes que Inês desfere sobre o colchão instanciam um registro imagético de negação da opressão, pois, nessas ações, Inês suprassume a imagem edulcorada que nutria sobre sua patroa e sobre as condições de trabalho que subjulgavam a trabalhadora. Em O24, Impronunciável deitar-se com outros afigura-se como um registro lexical da negação da opressão, uma vez que, nos estranhos com quem ela se deita, ela diz “caço Olavo Hayano, atinjo-o – este é meu chumbo, minha boca-de-fogo – abrindo as pernas a outros” (LINS, 2005, p. 262), isto é, a personagem afirma atingir seu marido, ou a opressão, derruindo desta o controle sobre a subjetividade da personagem feita de palavras.

Em R18, Abel afirma que

Avesso à indiferença – da qual desconfio – e fazendo da minha incompatibilidade com os tempos que passam uma espécie de

justificativa para o exercício continuado (e, posso dizer, desesperado) deste ato suspeito e pouco oficial de escrever, continuo ordenando meus artefatos de letras (LINS, 2005, p. 204).

Afigura-se um registro lexical de negação da opressão, na medida em que se diz que a subjetividade do escritor é avessa à indiferença, diz-se haver uma incompatibilidade entre o escritor e os tempos, e sugere-se uma oposição entre o ato de escrever e o Estado. Em R20, Abel indaga e responde: “Posso manter-me limpo, não infeccionado, dentro das tripas de um cão? Ouço: ‘A indiferença reflete um acordo, tácito e dúbio, com os excrementos’. Não, não serei indiferente” (LINS, 2005, p. 327), trecho tal em que se afigura uma aglutinação entre um registro lexical de negação da opressão, quando o escritor afirma que não será indiferente, e um registro imagético, no sentido da imagem de impossibilidade de se considerar não afetado pela opressão, tal como é impossível estar limpo, dentro das tripas de um cão.

Em E13, lemos

O ar que expele entre os incisivos escalda-me a tábua do peito, enquanto (gestos de quem lida com alaúde ou lira) corre as pontas dos dedos no meu sexo, da base à glande, elevando-os, compassada, acima do nível real da glande. Modela um caule imaginário, muito longo – além de tenro – e o extremo do caule abre-se em umbela (LINS, 2005, p. 359).

O escritor entrega-se a Impronunciável, que, sobre ele, metaforiza o ato de escrever, o que enseja uma imagem de negação da opressão, uma vez que tal união entre o escritor e a linguagem, que pressupõe a abertura ontológica de Impronunciável para Abel, é negada pela opressão. Em N2, lemos

[...] cruzamos um limite e nos integramos no tapete somos tecidos no tapete eu e eu margens de um rio claro murmurante povoado de peixes e de vozes nós e as mariposas nós e girassóis nós e o pássaro benévolo e mais distantes latidos dos cachorros vem um silêncio novo e luminoso vem a paz e nada nos atinge, nada, passeamos, ditosos, enlaçados, entre os animais e plantas do Jardim (LINS, 2005, p. 380-381).

Esse cruzar do limite que leva os amantes para a paz afigura-se como registro imagético da negação da opressão, na medida em que esta integração se dá pela imagem do tapete como lugar de impermeabilidade ante a possibilidade de uma intervenção opressora.

Em P9, lemos

O que ouve, assombra-o: Hampl está embriagado pelas ideias de Hitler. Sem nada lhe dizer, Julius conversa uma noite interia com a mulher, convence-a a atravessar a fronteira e, favorecido pela ascendência inglesa, instala, em Haia, não longe do Museu Mermanno-Westreenianun, uma oficina para consertos de relógios. Cinco meses depois ouve no rádio que a Áustria foi anexada. Então, dirige-se ao relógio e o põe em marcha (LINS, 2005, p. 334).

Julius Heckethorn coloca seu relógio em marcha no ano de 1938, quando a Alemanha protagoniza uma invasão bem sucedida na Áustria, seguindo uma política expansionista de exigências territoriais que se iniciara em 1934, quando o regime austríaco resistiu à integração com a Alemanha, prefigurando-se a ocupação da Tchecoslováquia em 1938 e 1939 bem como a crise polonesa (HOBSBAWM, 1995, p. 147-148), o que nos leva a considerar que, em o engenho de Julius Heckethorn sendo dimensionador de certa temporalidade que metaforiza o tempo histórico como sublevador do estado de coisas opressor, o colocar o relógio em marcha em 1938 afigura-se como uma imagem de negação do expansionismo nazista-fascista, o que é uma forma de negar o nazi-fascismo.

Com isso, a sublevação de formas de dominação, ou a negação da opressão, em *Avalovara*, poderia ser entendida como uma “figura conceitual”, ou seja, uma daquelas figuras que “[...] ajudam a pensar o texto ao mesmo tempo em que fazem o texto pensar a si próprio” (HAZIN, 2014, p. 107), dialética esta performada na leitura do palíndromo na perspectiva do escravo, leitura esta que é realizada sobre o texto e, ao mesmo tempo, sobre o mundo, pois apreende relações de poder, implicando uma interpretação crítica das relações de dominação, isto é, uma leitura/interpretação crítico-dialética (BASTOS, 2011, p. 14).

Dessa forma, assim como o desabrochar da flor a partir do botão, e o vir a ser do fruto a partir da flor, por meio dos quais diversas formas de ser-aí contém um fluxo de negações e superações, desabrocha-se, no romance político *Avalovara*, um devir de superação da negação da liberdade, isto é, a obra é uma flor de suprassunção da opressão a partir do botão da liberdade que nega a obliteração da autodeterminação.

Enfim, um diálogo entre Paulo Freire e Osman Lins parece deveras profícuo, quiçá inevitável, porquanto *Pedagogia do oprimido* (FREIRE, 1987) e *Avalovara* (LINS, 2005) singram uma política de negação da opressão, em âmbitos distintos, embora.

O livro de Freire apresenta argumentos que dimensionam o termo “oprimido” de maneira propedêutica para tal aproximação. Com efeito, Freire escreve, em especial, dois parágrafos fulcrais, após apresentar a *Pedagogia do oprimido* como certa pedagogia a ser construída com o oprimido, não contra ele, estando este situado no âmbito de pessoas ou grupos que lutam pela recuperação da humanidade perdida por obra da opressão. Tal pedagogia faz da opressão e das causas desta objetos da reflexão dos oprimidos, de modo que estes se engajarão na luta pela sua libertação, o que, por sua vez, será, também, objeto crítico da própria pedagogia (FREIRE, 1987, p. 20).

Nesse sentido, o primeiro parágrafo apresenta um profundo caráter político, no sentido de um engajamento pessoal e interpessoal ante o descobrir-se oprimido, bem como um profundo caráter epistemológico, no sentido de a pedagogia do oprimido ser uma proposta aberta para sua própria reconstrução política e epistemológica, que deve ser escrutada pelas experiências de luta. Assim:

O grande problema está em como poderão os oprimidos, que “hospedam” ao opressor em si, participar da elaboração, como seres duplos, inautênticos, da pedagogia de sua libertação. Somente na medida em que se descubram “hospedeiros” do opressor poderão contribuir para o planejamento de sua pedagogia libertadora. Enquanto vivam na dualidade na qual ser é parecer e parecer é ser com o opressor, é impossível fazê-lo (FREIRE, 1987, p. 32).

Freire destaca que o problema central é como levar os oprimidos a uma participação ativa. Nesse sentido, trata-se da possibilidade de eles participarem da elaboração da pedagogia de libertação contra a opressão que vivem.

Isto nos leva a inferir que, em sendo a libertação assim caudatária da imanência de opressão vivenciada pelo oprimido, haverá diferentes estratégias pedagógicas de libertação, as quais, por um lado, encontram-se situadas no mesmo escopo de perda de humanização e de opressão, mas que, por outro, encontram-se diferenciadas, em cada contexto social no qual tal perda é construída e vivenciada. Dessa forma, a pedagogia do oprimido acarreta diferentes

itinerários de libertação que asselam um caráter metateórico à pedagogia, a qual passa a ser revista a partir das práticas orientadas pelas pedagogias.

Estes itinerários, em especial, possuem uma demanda por reconhecimento autocrítico. Nesse sentido, as estratégias pedagógicas de libertação só poderão ser construídas – e, assim, só haverá metateoria da pedagogia do oprimido bem como a luta objetiva, interpessoal e socialmente situada, contra a opressão – se os oprimidos reconhecerem que interiorizaram o opressor, se eles reconhecerem o opressor interiorizado neles, isto é, se os oprimidos fizeram esta “descoberta crítica” (FREIRE, 1987, p. 21). Dessa forma, esse reconhecimento é o supedâneo ineludível da pedagogia da libertação do oprimido.

Tal descoberta, porém, não é simples, tampouco passível de ser alçada pelo sujeito oprimido tomado isoladamente, pois há uma “formação” para a opressão, e superar isso requer um envolvimento intersubjetivo. Assim, leiamos o outro parágrafo fulcral de Freire:

Há algo, porém, a considerar nesta descoberta, que está diretamente ligado à pedagogia libertadora. É que, quase sempre, num primeiro momento deste descobrimento, os oprimidos, em lugar de buscar a libertação, na luta e por ela, tendem a ser opressores também, ou subopressores. A estrutura de seu pensar se encontra condicionada pela contradição vivida na situação concreta, existencial, em que se “formam”. O seu ideal é, realmente, ser homens, mas, para eles, ser homens, na contradição em que sempre estiveram e cuja superação não lhes está, clara, é ser opressores. Estes são o seu testemunho de humanidade (FREIRE, 1987, p. 21).

Isto é, os oprimidos podem tornar-se opressores ou auxiliares destes; estando os oprimidos, no primeiro caso ou no segundo, subsumidos na opressão, no sentido de pensarem como opressores ou de pensarem a favor destes. Este pensamento de opressão não é natural nos oprimidos, uma vez que estes dispõem de uma estrutura condicionada pela situação de opressão em que vivem, a qual acaba realizando o que poderíamos chamar de uma contrapedagogia, isto é, forma-os mediante a interiorização do pensamento opressor, que, assim, acaba por ensejar justificativas para a situação de opressão em que se encontram. Dessa forma, esta contrapedagogia apresenta um ideal de desumanização, o qual, porém, pode ser interiorizado como ideal de humanização.

Esta lacerante crítica freiriana parece aludir a não menos lacerante crítica osmaniana formada com Roos, Ceçília e Impronunciável, as quais levam Abel a reconhecer opressões nele mesmo e, além disso, levam-no a engajar-se pela superação destas, a partir de uma tomada

de postura crítica pessoal e interpessoal, por um projeto intersubjetivo, p(r)ático e poético de suprassunção da interiorização da opressão na subjetividade, na intersubjetividade e na literatura.

Nesse sentido, leiamos um parágrafo osmaniano fulcral:

– Pode um artista manter-se fiel às indagações que mais intensamente o absorvem e realizar a sua obra, ignorando a surdez e a brutalidade, como se as circunstâncias lhes fossem propícias, a ele e à obra. Talvez se convença de que deste modo a preserva e se resguarda da infecção. Engana-se ou procura enganar? Isso, não sei. Sei que obra e homem, ainda assim, estão contaminados e, o que é mais grave, comprometidos indiretamente com a realidade que aparentam desconhecer. Ele e sua obra resgatam uma anomalia: testemunham (testemunho enganoso, bem entendido) que a expansão, a pureza e a soberania da vida espiritual não são incompatíveis com a opressão, e nos levam mesmo a indagar se esta, além de as admitir, não propicia grandes percursos do espírito (LINS, 2005, p. 314-315).

Abel desvela, em mais um momento íncrito de crítica da ideologia da opressão a que é levado a realizar mediante Roos, Cercília e Impronunciável,<sup>204</sup> uma anomalia sintomática, qual seja, a de se supor que haja incompatibilidade *a priori* entre a opressão e a obra de arte; esta, na verdade, pode não apenas admitir a opressão, à revelia de esta ser reconhecida pelo artista, como pode ser burilada mediante instrumentos da própria opressão. Dessa forma, não é natural que a obra de arte interiorize a opressão, mas esta interiorização ocorre, ante a opressão, independentemente do reconhecimento pelo escritor da opressão nele mesmo e/ou no contexto em que ele vive.

Mais do que isso, quiçá avançando acerca de algumas interpretações sobre o fenômeno da ideologia as quais a apresentam como redutível à esfera do falso pensamento, ou à da falsa representação, a crítica de Impronunciável avança para a crítica contra o desejo pela opressão, tal como a de Freire. Com efeito, leiamos uma fala primacial de Impronunciável:

– A opressão, se instaurada como norma e ainda mais quando se manifesta com instrumentos precisos, quase sempre revestidos de uma aura sacral,

---

<sup>204</sup> É interessante o quão convergentes mostram-se os pensamentos das mulheres citadas e os de Abel, reeducado por elas, com os procedimentos da crítica engelian-marxiana Ver: MARX e ENGELS, 2007.

apossa-se de um modo absoluto do mundo moral: uma réplica da gravidade no mundo físico. Infiltra-se nos ossos e invade tudo. Infecciona o mundo. Infecciona o mundo, eu disse? Sim, isto. Uma doença (LINS, 2005, p. 207).

De acordo com Impronunciável, a opressão é um problema moral, âmbito este do qual a opressão toma posse, na medida em que esta opressão é instaurada como norma e na medida em que se manifesta por meio de instrumentos funcionais, o que, ademais, faz com que a opressão se infiltre ubiquamente e, como uma doença, infeccione o mundo. Dessa forma, a opressão, quando institucionalizada, formalizada e instrumentalizada, corrompe a vida (inter)subjativa.

Para Impronunciável, contudo, não se trata, apenas, do problema no plano de uma compreensão ou de um entendimento do fenômeno institucional da opressão, porquanto, em outra fala conspícua, ela acrescenta que “– O pior de tudo, Abel, é quando a gente aceita a carcaça podre e decide viver com ela na carne” (LINS, 2005, p. 207). Isto é, há um gravame maior do que a institucionalização da opressão, qual seja, o consentimento dado a esta, no sentido de anuir-se a ela na própria (inter)subjatividade, reflexão fundamental, tendo em vista que a opressão “visa a destruição do escritor e da literatura”, amantes ilegítimos cuja ilegitimidade foi construída pelo regime militar (BAPTISTA, 2014, p. 278). Dessa forma, impronunciável translada, explicitamente, o problema da opressão para um domínio mais sutil, que é o da relação do desejo com a opressão.

Dessarte, Freire e Lins apresentam elementos convergentes para uma teorização contra opressão, problematizando-a como um dispositivo interiorizado pelo oprimido, o que, sem que se faça reconhecido pelo próprio oprimido como um problema, não permitirá que este logre êxito para superá-la. Ao contrário dessa anuência, os autores enfatizam o pensamento e o patos da opressão interiorizada pelo oprimido como objetos de crítica, de modo que se pode falar em certa crítica da ideologia da opressão que é apresentada pela literatura e pela pedagogia.

Esta conjunção aproxima tal crítica à compreensão da opressão como um fenômeno relativo às dinâmicas dos afetos, que não devem ser eclipsadas ante as dimensões institucional, moral e pedagógica da dominação – a crítica osmaniana e a crítica freiriana ratificam a opressão como fenômeno interseccional<sup>205</sup> e demandam uma discussão mais aprofundada acerca de fenômenos psicossociais relacionados a dinâmicas de dominação, discussão tal que pode

---

<sup>205</sup> Seguindo a interpretação que considera Freire um pensador da interseccionalidade (ver: BILGE e COLLINS, 2021, p. 212-222), poderíamos estender o mesmo entendimento ao pensador Osman.

conferir uma dimensão epistemológico-política ímpar que Lins e Freire oferecem ao escrutínio,<sup>206</sup> em prol das pedagogias que ambos os pensadores erigem a favor da superação, pelo oprimido, da opressão, crítica esta que urge em nossa atualidade, na qual o fascismo e o autoritarismo recrudescem, dinamizando afetos mediante um eros de destruição da política e da sociedade que se expressa na apologia ao rebaixamento ontológico-jurídico-social dos trabalhadores e das mais diversas minorias.

---

<sup>206</sup> O que não derroga ser *Avalovara* um Romance problematizador da sociedade e, ao mesmo tempo, da literatura, e, nesse sentido, parecer semelhante a outra obra colossal de Osman Lins, *A rainha dos cárceres da Grécia*. Quanto a tal problematização nessa obra, ver: BONFIM, 2018.

**BIBLIOGRAFIA**

AXELOS, Kostas. *Introdução ao pensamento futuro (sobre Marx e Heidegger)*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

AZEREDO, José Carlos de. *Gramática Houaiss da língua portuguesa*. São Paulo: Publifolha, 2010.

ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Trad. de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

\_\_\_\_\_. *Dialética negativa*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

\_\_\_\_\_. *O fetichismo na música e a regressão da audição*. Trad. de Paulo Eduardo Arantes. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000. (Coleção Os pensadores)

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

AGUIAR e SILVA, Vítor Manuel. *Teoria da Literatura*. 8. ed. Almedina: Coimbra, 2011.

ALMEIDA, Suely S; e SAFFIOTI, I. B. Heleieth. *Violência de gênero: poder e impotência*. Rio de Janeiro: Revinter, 1995.

AMANCIO, Fábio de Lima. "A Resiliência do Escritor". In: *Sociopoética*, vol. 1, nº 15, jul.-dez., 2015, p. 4-25.

\_\_\_\_\_. *A tecitura quadridimensional do mundo em Avalovara, de Osman Lins*. Paraíba: UEPB, 2015. Dissertação.

\_\_\_\_\_. *A narratiga transvivencial de Osman Lins*. Paraíba: UEPB, 2019. Tese.

APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia 1: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica*. Trad. de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ARAÚJO, Adriana de F. B.; BASTOS, Hermenegildo (Org.). *Teoria e prática da crítica literária dialética*. Brasília: Universidade de Brasília, 2011.

ARAÚJO, José Helber Tavares de. *Fluxo de rupturas constantes: dialética negativa e fluxo de consciência em Avalovara*. João Pessoa: UFP, 2015. Tese.

ARENDT, Hannah. *Between past and future: six exercises in political thought*. New York: The Viking Press, 1961.

AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955. London: Oxford University Press, 1962.

BAPTISTA, Cauê Augusto Maia. *Representação e resistência: a ditadura militar brasileira em Avalovara (1973), de Osman Lins*. Brasília: UNB, 2013. Dissertação.

\_\_\_\_\_. “Resistória”. In: HAZIN, Elizabeth; BARRETO, Francismar Ramírez; BONFIM, Maria Aracy [Org.] *Palindromia*. Brasília, Siglaviva, 2014.

BARRETO, Francismar Ramírez. “Apenas Visível à Luz da Escuridão”. In: *Interdisciplinar*. Ano IV, v. 9, ago-dez, p. 167-172, 2009.

\_\_\_\_\_. “Temporabilia”. In: HAZIN, Elizabeth; BARRETO, Francismar Ramírez; BONFIM, Maria Aracy (orgs). *Palindromia*. Brasília: Siglaviva, 2014.

BARRETO, Luciana. “Tapenet”. In: HAZIN, Elizabeth; BARRETO, Francismar Ramírez; BONFIM, Maria Aracy (orgs). *Palindromia*. Brasília: Siglaviva, 2014.

BACKES, Marcelo. “De Alguns Conceitos Fundamentais”. In: MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Trad. de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.

BERADT, Charlotte. *Sonhos no Terceiro Reich*. Trad. de Silvia Bittencourt. São Paulo: Editora Três Estrelas, 2017.

BERNARDO, Gustavo. *O livro da metaficção*. Rio de Janeiro: Tinta Negra Bazar editorial, 2010.

BILGE, Sirma e COLLINS, Patricia Hill. *Interseccionalidade*. Trad. de Rane Souza. São Paulo: Boitempo, 2021.

BLOM, Philipp. *Os anos vertiginosos: mudança e cultura no ocidente*. Trad. de Clóvis Marques. Rio de Janeiro. Record: 2015.

BONFIM, Cacilda. “Osman Lins: Literatura e Política”. In: *Água Viva*, vol. 03. n. 02. agosto, 2018.

BONFIM, Maria Aracy. “Atravessia”. In: HAZIN, Elizabeth; BARRETO, Franciscmar Ramírez; BONFIM, Maria Aracy (orgs). *Palindromia*. Brasília: Siglaviva, 2014.

\_\_\_\_\_. *Indícios no insólito: Avalovara através do espelho*. Brasília: Unb, 2015. Tese.

BOTTOMORE, TOM (editor); HARRIS, Laurence, KIERNAN, V.G., MILIBAND, Ralph (co-editores). *Dicionário do pensamento marxista*. Trad. de Waltensir Dutra; organizador da edição brasileira, revisão técnica e pesquisa bibliográfica suplementar, Antonio Moreira Guimarães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BORNHEIM, Gerd (org.). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Editora Cultrix, 2000.

BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. Trad. de Sérgio Mileci. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOURDIEU, Pierre & EAGLETON, Terry. “A Doxa e a Vida Cotidiana: Uma Entrevista”. In: ZIZEK, Slavoj (org.). *Um mapa da ideologia*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto Editora LTDA, 1996.

BRANDON, Robert B. *Making it explicit. Reasoning, representing & discursive commitment*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

CABRERA, Júlio. *Margens das filosofias da linguagem: conflitos e aproximações entre analíticas, hermenêuticas, fenomenologias e metacríticas da linguagem*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

\_\_\_\_\_. *O cinema pensa: uma introdução à filosofia através dos filmes*. Trad. de Ryta Vinagre. Rio de Janeiro: Rocco, 2012.

CALLADO, Antônio. *Quarup*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

CARDOSO, Miriam Limoeiro. *Ideologia do desenvolvimento – Brasil: JK – JQ*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

CARSETANO, Giovanni. *Os pré-socráticos*. Trad. de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

CARUCCIO, Margot Ines Villas Boas. “O Edifício Martinelli em Avalovara, de Osman Lins”. *Eutomia*, Recife, 13 (1): p. 244-260, jul., 2014.

CASNABET-CRAMPE. “A Mulher no Pensamento Filosófico do Século XVIII”. In: DAVIS, Natalie Zemon & FARGE, Arlette. *História das mulheres no ocidente: do Renascimento à Idade Moderna*. Vol. 3. Trad. de Alda Maria Durães, Egito Gonçalves, João Barrone, José S. Ribeiro, Maria Carvalho Torres e Maria Clarinda Moreira. Porto: Edições Afrontamento, 1994.

CHAVES, Loide da Silva. *Luminosa síntese: “Um ponto no Circulo”, de Osman Lins*. UnB: Brasília, 2012. Dissertação.

COLLAÇO, Andrea. “Outrero”. In: HAZIN, Elizabeth; BARRETO, Franciscmar Ramírez; BONFIM, Maria Aracy (orgs). *Palindromia*. Brasília: Siglaviva, 2014.

COSTA, Emília Viotti da. *O supremo tribunal federal e a construção da cidadania*. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

COUTO, Pedro. “Um Relógio na Sala: Tempo, Alegoria e História em Avalovara”. In: *Em Tese*, Belo Horizonte, v. 26, n. 3, set.-dez. 2020, p. 172-192.

DALCASTAGNÈ, Regina. “A Hora do Iólipo – Criação e Opressão em Avalovara, de Osman Lins”. In: *Travessia* n. 33, ago.-dez., 1996, p. 132-144.

DALZANE, Harley Farias. *O voo da criação literária: procura, verdade e ser: ser, verdade e procura em Avalovara, de Osman Lins*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2018.

DAYRELL, João Guilherme. “Paradoxo e Animismo: Osman Lins, Um Selvagem Civilizado”. In: *O eixo e a roda*, Belo Horizonte, v. 25, p. 297-318, 2016.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DESCARTES, René. *Meditações de Filosofia Primeira*. Edição bilíngue em latim e português. Trad. de Fausto Castilho. São Paulo: Editora da Unicamp, 2004.

*Dictionnaire Larousse de poche*. Paris: Éditions Larousse, 2009.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O idiota*. Trad. de Paulo Bezerra; desenhos de Oswaldo Goeldi. São Paulo: Ed. 34, 2002.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo, 2015.

\_\_\_\_\_. “Oniropolítica: alegorias da violência no Brasil contemporâneo”. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/07/10/2019/oniropolitica-alegorias-da-violencia-no-brasil-contemporaneo>.

ECO, Umberto. *Lector in fabula*. Trad. de Mário Brito. Lisboa: Editorial Presença, 1979.

\_\_\_\_\_. *As formas do conteúdo*. Trad. de Pérola de Carvalho. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

\_\_\_\_\_. *Os limites da interpretação*. Trad. de Pérola de Carvalho. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

\_\_\_\_\_. *Obra aberta*. Trad. de Giovanni Cutolo. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

EYBEN, Piero. “Sporeus”. In: HAZIN, Elizabeth; BARRETO, Francismar Ramírez; BONFIM, Maria Aracy (orgs). *Palíndromia*. Brasília: Siglaviva, 2014.

FARIA, Zênia de.; FERREIRA, Ermelinda. (Org.) *Osman Lins: 85 anos*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2009.

FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

\_\_\_\_\_. *História concisa do Brasil*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, 2002.

FERREIRA, Ermelinda Maria Araújo. *Cabeças compostas: a personagem feminina na narrativa de Osman Lins*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2005.

\_\_\_\_\_. “Cecília: Uma Surdez em Mim”. *Eutomia*, Recife, 13 (1): 304-325, jul., 2014.

FIOROTTI, Devair Antônio. “Entre-laços ou no Intestino de um Cão”. In: *Biblos*, n. s. VII (2009), p. 411-426.

FOSTER, John B. *Marx's ecology: materialism and nature*. New York: Montly Review Press, 2000.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. de Salma Tannus Michail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção Tópicos).

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. (O Mundo Hoje, v. 21).

FREUD, Sigmund. *Gesammelte Werke*. London: Imago Publishing, 1955a, vol. II/III.

\_\_\_\_\_. *Gesammelte Werke*. London: Imago Publishing, 1955b, vol. X.

\_\_\_\_\_. *Gesammelte Werke*. London: Imago Publishing, 1955c, vol. XIV.

\_\_\_\_\_. *Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade*. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Com comentários de James Strachey; em colaboração com Anna Freud; assistido por Alix Strachey e Alan Tyson; Trad. do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996a, vol. VII.

\_\_\_\_\_. *A interpretação dos sonhos*. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*; com comentários de James Strachey; em colaboração com Anna Freud; assistido por Alix Strachey e Alan Tyson; Trad. do alemão e do inglês sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996b, Volume IV.

\_\_\_\_\_. *Delírios e Sonhos na Gradiva de Jensen*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira; com comentários de James Strachey; em colaboração com Anna Freud; assistido por Alix Strachey e Alan Tyson; Trad. do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996c, vol. IX.

\_\_\_\_\_. *Uma Nota sobre o Inconsciente em Psicanálise*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira; com comentários de James Strachey; em colaboração com Anna Freud; assistido por Alix Strachey e Alan Tyson; Trad. do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996d, vol. IX.

\_\_\_\_\_. *Sobre o Narcisismo: Uma Introdução*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira; com comentários de James Strachey; em colaboração com Anna Freud; assistido por Alix Strachey e Alan Tyson; Trad. do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996e, vol. XIV.

\_\_\_\_\_. *Os instintos e suas vicissitudes*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira; com comentários de James Strachey; em colaboração com Anna Freud; assistido por Alix Strachey e Alan Tyson; Trad. do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996f, vol. XIV.

\_\_\_\_\_. *Luto e melancolia*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira; com comentários de James Strachey; em colaboração com Anna Freud; assistido por Alix Strachey e Alan Tyson; Trad. do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996g, vol. XIV.

\_\_\_\_\_. *Neurose e psicose*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira; com comentários de James Strachey; em colaboração com Anna Freud; assistido por Alix Strachey e Alan Tyson; Trad. do alemão e do inglês sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996h, Volume XIX.

\_\_\_\_\_. *A perda da realidade na neurose e na psicose*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira; com comentários de James Strachey; em colaboração com Anna Freud; assistido por Alix Strachey e Alan Tyson; Trad. do alemão e do inglês sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996i, Volume XIX.

\_\_\_\_\_. *O mal-estar na civilização*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira; com comentários de James Strachey; em colaboração com Anna Freud; assistido por Alix Strachey e Alan Tyson; Trad. do alemão e do inglês sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996j, Volume XXI.

\_\_\_\_\_. *O futuro de uma ilusão*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira; com comentários de James Strachey; em colaboração com Anna Freud;

assistido por Alix Strachey e Alan Tyson; Trad. do alemão e do inglês sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996k, Volume XXI.

\_\_\_\_\_. *O Fetichismo*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira; com comentários de James Strachey; em colaboração com Anna Freud; assistido por Alix Strachey e Alan Tyson; Trad. do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996l, v. XXI.

\_\_\_\_\_. *Por que a guerra?* In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira; com comentários de James Strachey; em colaboração com Anna Freud; assistido por Alix Strachey e Alan Tyson; Trad. do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996m, v. XXII.

\_\_\_\_\_. *A Divisão do Ego no Processo de Defesa*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira; com comentários de James Strachey; em colaboração com Anna Freud; assistido por Alix Strachey e Alan Tyson; Trad. do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996n, v. XXIII.

\_\_\_\_\_. *Algumas Lições Elementares de Psicanálise*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira; com comentários de James Strachey; em colaboração com Anna Freud; assistido por Alix Strachey e Alan Tyson; Trad. do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996o, v. XXIII.

\_\_\_\_\_. *A interpretação dos sonhos*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

GASPARI, Elio. *A ditadura envergonhada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GENETTE, Gérard. *Palimpsestes: la littérature au second degré*. Paris: Éditions de Seuil, 1982.

GOMES, Leny da Silva. “Das Partes e do Todo: Um Estudo da Écfrase em *Avalovara*, de Osman Lins”. In: *Eutomia*, Recife, 13 (1): 283-303, jul., 2014.

*Großwörterbuch deutsch als fremdsprache*. Berlin: Langenscheidt, 2008.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.

\_\_\_\_\_. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. 2. ed. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

HAUSER, Arnold. *História social da arte e da literatura*. Trad. de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HAZIN, Elizabeth de Andrade Lima. “À luz do Meio-Dia ou os Começos Jazem na Sombra”. In: *Interdisciplinas*, ano IV, v.9, ago-dez de 2009, p. 159-165.

HAZIN, Elizabeth de Andrade Lima. *Como o segredo de um cofre* (reflexões acerca de uma personagem feminina em Osman Lins). Angulo, 2010. Disponível em [www.fatea.br/ângulo](http://www.fatea.br/ângulo) 121/122, abr./set. 2010.

\_\_\_\_\_. “Palindromia”. In: HAZIN, Elizabeth; BARRETO, Francismar Ramírez; BONFIM, Maria Aracy [Org.] *Palindromia*. Brasília, Siglaviva, 2014.

\_\_\_\_\_. “Navegio”. In: HAZIN, Elizabeth; BARRETO, Francismar Ramírez; BONFIM, Maria Aracy (orgs). *Palindromia*. Brasília: Siglaviva, 2014.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Efen. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1997, partes I e II.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 6ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HERRANZ, Lyza Brasil. *Avalovara, de Osman Lins, sob o signo de eros: o cosmos em êxtase*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2017. Tese.

HOBSBAWM, Eric. *A era do capital: 1848-1875*. 2. ed. Trad. de Luciano Costa Neto. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

\_\_\_\_\_. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. 2. ed. Trad. de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Como mudar o mundo: Marx e o marxismo, 1840-2011*. Trad. de Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

HOMERO. *Odisséia*. Trad. de Trajano Vieira. São Paulo: Ed. 34, 2011.

HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2009.

JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. Trad. de Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1975.

JAMESON, Fredric. *O inconsciente político*. Trad. De Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Editora Ática, 1992.

JORGE, Marco Antônio Coutinho. *Fundamentos de psicanálise de Freud a Lacan: a clínica da fantasia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, vol. 2.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. de Valério de Rohden e Udo Balduur Moosburger. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987, vol I.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro IV: a relação de objeto*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Trad. de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

BORGES, Gabriela Lafetá. “Animalia”. In: HAZIN, Elizabeth; BARRETO, Francismar Ramírez; BONFIM, Maria Aracy (orgs). *Palindromia*. Brasília: Siglaviva, 2014.

LEBRUN, Gerárd. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. Trad. de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

LEFBREVE, Maurice-Jean. “Rhétorique du récit”. In: *Poetics*, 2, 1971, p. 120, *apud* AGUIAR e SILVA, Vítor Manuel. *Teoria da Literatura*. 8. ed. Almedina: Coimbra, 2011.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Trad. de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

LINS, Osman. *Do ideal e da glória: problemas inculturais brasileiros*. São Paulo: Summus, 1977.

\_\_\_\_\_. *Evangelho na taba: novos problemas inculturais brasileiros*. São Paulo: Summus, 1979.

\_\_\_\_\_. *Avalovara*. 6. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

LIMA, Carlos Henrique da Rocha. *Gramática normativa da língua portuguesa*. 37. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

LIMA, Susana Moreira de. *O outono da vida: trajetórias do envelhecimento feminino em narrativas brasileiras contemporâneas*. Brasília: UNB, 2008. Tese.

LUKÁCS, Gyorgy. *Existencialismo ou marxismo?* Trad. de José Carlos Bruni. São Paulo: Livraria Ciências humanas, 1979.

\_\_\_\_\_. *Ontologia do ser social: a falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora de Ciências Humanas, 1979.

\_\_\_\_\_. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Marxismo e teoria da literatura*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora expressão popular, 2010.

\_\_\_\_\_. *O romance histórico*. Trad. de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. *Textos filosóficos*. Trad. de Maria Flor Marques Simões. São Paulo: Editorial Estampa, 1975.

\_\_\_\_\_. *Das Kapital: Zur Kritik der politischen Ökonomie*. In: Marx, Karl: Gesamtausgabe, Band X: (MEGA 2) / Karl Marx; Friedrich Engels. Hrsg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung. Berlin: Dietz Verlag, 1991.

\_\_\_\_\_. *Ad Feuerbach*. In: Marx, Karl; Engels, Friedrich: Gesamtausgabe, Band III. Institut für Marxismus-Leninismus. Berlin: Dietz Verlag, 1978.

\_\_\_\_\_. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stimer, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Trad. de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010a.

\_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010b.

\_\_\_\_\_. *A sagrada família, ou, a crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Trad. de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011a.

\_\_\_\_\_. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Trad. de Mario Duaney, Nélio Schneider (colaboração de Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman). São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011b.

\_\_\_\_\_. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Trad. de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011c.

\_\_\_\_\_. *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. Trad. de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. *O capital: crítica da economia política: livro II: o processo de circulação do capital*. Trad. e seleção de textos de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2014.

\_\_\_\_\_. *O capital: crítica da economia política: livro III: o processo global da produção capitalista*. Trad. de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

MATIAS, Hugo Juliano Duarte. *Da função da angústia ao desassossego na literatura*. Brasília: UnB, 2013. Tese.

MBEMBE, A. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Trad. de Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MEZAN, Renato. *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção Tópicos).

MIROSLAV, Milovic. *Comunidade da diferença*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Ijuí, RS: Unijuí, 2004. (Conexões; 21).

MOURA, Fabíola Bertolini de. *Serpente em espiral: o movimento do erotismo em Avalovara*. São Paulo: USP, 2009. Dissertação.

NETTO, José Paulo. *Capitalismo e reificação*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.

\_\_\_\_\_. *Pequena história da ditadura brasileira (1964-1965)*. São Paulo: Cortez, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo: maldição ao cristianismo: ditirambos de Dionísio*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NITRINI, Sandra. *Transfiurações: ensaios sobre a obra de Osman Lins*. São Paulo: Hucitec: Fapesp, 2010.

\_\_\_\_\_. “O Pássaro na Trama de Avalovara”. In: *Eutomia*, Recife, 13 (1), p. 220-230, jul., 2014.

NUNES, Bruna Fontenele. *O escritor numa casca de noz: Lima Barreto e Osman Lins nas trincheiras do campo literário*. Fortaleza: UFC, 2017. Dissertação.

NUTO, João Vianney Cavalcanti. “Expanto”. In: HAZIN, Elizabeth; BARRETO, Francismar Ramírez; BONFIM, Maria Aracy (orgs). *Palindromia*. Brasília: Siglaviva, 2014.

PACHUKANIS, Evguiéni B. *Teoria geral do direito e marxismo*. Trad. de Paula Almeida. São Paulo: Boitempo, 2017.

PAGANINI, Joseana. “Uma Introdução a Avalovara, de Osman Lins, a partir do conceito de jogo”. In: *Palimpsesto*, Rio de Janeiro, v.5, n. 5, dez., 2006.

PAZ, Martha Costa Guterres. *Avalovara: leituras musicais*. Porto Alegre: UniRitter, 2010. Dissertação.

PEREIRA, Eder Rodrigues. *A chave de Jano: os trajetos da criação de Avalovara de Osman Lins: uma leitura das notas de planejamento à luz da crítica genética*. São Paulo: USP, 2009. Dissertação.

PIERCE, Charles S. *Semiótica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2000.

PINKARD, Terry. *Hegel's Phenomenology: the sociality of reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

PLATÃO. *Teeteto*. Trad. de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3ª ed. Lisboa: Edição da Fundação Calaouste Gulbenkian, 2010.

PRADO Jr., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

REICH, Wilhelm. *A revolução sexual*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988.

REZENDE, Luciana Barreto Machado. *Por uma poética da Queda: Avalovara em diálogo com A Divina Comédia*. Brasília: UNB, 2017. Tese.

RIFATERRE, Michael. *Estilística estrutural*. Trad. de Anne Arnichand e Álvaro Lorencini. São Paulo: Cultrix, 1971.

RIOS, Carla Alves. *“A bala dos desarmados”*: a figura alegórica como inscrição política em *Avalovara*, de Osman Lins. Brasília: UnB, 2018. Monografia.

ROCHA, João César de Castro. *Crítica literária: em busca do tempo perdido?* Chapecó: Argos, 2011.

RODRIGUES, Fabrícia Wallace. “Erinnerung”. In: HAZIN, Elizabeth; BARRETO, Francismar Ramírez; BONFIM, Maria Aracy (orgs). *Palindromia*. Brasília: Siglaviva, 2014.

ROUANET, Sérgio Paulo. *A razão cativa*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ROUDINESCO, Elizabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Trad. de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SAFATLE, Vladimir. *Fetichismo: colonizar o outro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015a.

\_\_\_\_\_. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. 2. ed. São Paulo: Autêntica, 2015b.

\_\_\_\_\_. “Por um conceito ‘antipredicativo’ de reconhecimento”. *Lua Nova*, São Paulo, 94: 79- 116, 2015c.

\_\_\_\_\_. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique* (précédé de *Question de Méthod*). Tome I. Théorie des Ensemble Pratiques. France: Gallimard, 1974.

\_\_\_\_\_. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. de Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão dialética*: precedido por *Questões de método*; texto estabelecido e anotado por Arlette Elkaïm-Sartre; Trad. de Guilherme João de Freitas Teixeira; apresentação da edição brasileira, Gerd Bornheim. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

\_\_\_\_\_. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Édition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre. Paris: Gallimard, 2014.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. BALLY, Charles; SECHEHAYE, Albert (Org.) Trad. de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006.

SEARLE, John R. *Os actos de fala: um ensaio de filosofia da linguagem*. Trad. de Carlos Vogt *et ali*. Coimbra: Livraria Almedina, 1981.

SILVA, Raul Gomes da & MENDONÇA, Márcia Rejany. “A Personagem é Espaço: Reflexões acerca do Corpo de uma Personagem Feminina no Romance *Avalovara*, de Osman Lins”. In: *Papéis*, Campina Grande, vol. 21, nº 42, p. 99-113, 2017.

SILVA, Raul Gomes da & GIROLDO, Ramiro. “Literatura e Resistência em *Avalovara*, de Osman Lins”. In: *Aletria*, Belo Horizonte, v. 30, nº 2, p. 17-38, 2020.

SOARES, Maria Balthasar. *Tempo de Avalovara (as diferentes dimensões temporais no romance de Osman Lins)*. São Paulo: USP, 2007.

SÓFOCLES. *A trilogia tebana*. Trad. de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

TORRINHA, Francisco. *Dicionário latino-português*. 7ª ed. Porto: Gráficos Reunidos, [s/d.].

TROTSKY, Leon. A escola poética formalista e o marxismo. In: TOLEDO, Dionísio de Oliveira (Org.). *Teoria da literatura: formalistas russos*. Trad. de Ana Maria Ribeiro Filipouski [et. al.]. Porto Alegre: Editora Globo, 1973.

\_\_\_\_\_. *A história da revolução russa: o triunfo dos soviets*. Trad. de E. Huggins. Brasília: Edições do Senado Federal, 2017. v. 3

\_\_\_\_\_. *Como esmagar o fascismo*. Trad. de Aldo Sauda e Mario Pedrosa São Paulo: Autonomia Literária, 2018.

TUGENDHAT, Ernst & WOLF, Ursula. *Propedêutica lógico-semântica*. Trad. de Fernando Augusto da Rocha Rodrigues. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

VLASTOS, Gregory. *O universo de Platão*. Trad. de Maria Luisa Monteiro Salles Coroa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. 13. ed. Trad. de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2003.

WEBER. Max. *Ensaio de sociologia*. 5. ed. Trad de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1982.

\_\_\_\_\_. *Economia e sociedade: fundamentos de sociologia compreensiva*. 3ª ed. Trad. de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; ver. téc. De Gabriel Cohn. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Trad. de José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

\_\_\_\_\_. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 2ª ed. Bilíngue. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

\_\_\_\_\_. *Philosophische Untersuchungen (Philosophical Investigations)*. 2ª ed. Translated by G. E. M. Anscombe (bilingual). Oxford: Blackwell, 1997.

ZIZEK, Slavoj (Org.). “Como Marx Inventou o Sintoma?” In: \_\_\_\_\_. *Um mapa da ideologia*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto Editora LTDA, 1996.

\_\_\_\_\_. O espectro da ideologia. In: \_\_\_\_\_. *Um mapa da ideologia*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto Editora LTDA, 1996.

\_\_\_\_\_. *The sublime object of ideology*. New York: Verso, 2008.