

A DERIVA DO MIMETISMO

Raul Antelo
Universidade Federal de Santa Catarina

Em uma nota apensa a “A estrutura psicológica do fascismo”, Georges Bataille diz que o heterogêneo é comparável àquilo que, na célula, chamamos de vida. E se vida é movimento de conjunto, “l’heterogène, c’est le mouvementé”¹. Por isso, gostaria de problematizar duas teorias do movimento, ou melhor, do jogo. Existe o jogo como *fazer de novo*. E o jogo do *como se*. São, no fundo, duas teorias a respeito da circulação na cidade. Uma vê a cidade como território de uma *flânerie* (Benjamin). A outra encara esse espaço como o roteiro de uma *deriva* (Debord). Delas surgem, em consequência, duas tradições de representar a cidade latino-americana: a moderna, a *cidade das letras* (Ángel Rama) ou a pós-moderna, a *megalópole* (Celeste Olalquiaga). Porém, todas essas mediações, que são a moldura do problema que, a rigor, quero aqui tratar, estão atravessadas pelo debate entre mímese e *mimetismo* e, em última análise, por um diálogo cindido entre a Europa e a América Latina.

Em seu momento de maior intensidade, esse diálogo vincula a Paris anterior à ocupação e a Buenos Aires prévia ao peronismo. São, portanto, sintomáticas de tumultos de massa, de processos em que as massas se tornam sujeitos. Nesses dois cenários, movimentam-se alguns intelectuais que teorizam a modernidade, como Walter Benjamin e Roger Caillois, reunidos e enfrentados em função de suas respectivas definições de mimetismo, do caráter sexual da apropriação cultural e da anamnese autobiográfica como cuidado pessoal na constituição da subjetividade. Mas não é com eles que esse diálogo começa. Nem é só a estes dois críticos que ele envolve. Devemos, de início, recuar ao fim do século 19.

¹ BATAILLE, Georges — *Oeuvres Completes*. Paris, Gallimard, 1971, v. I, p. 669.

Em 1895, simultaneamente ao lançamento da *Histoire de la littérature française* de Gustave Lanson², seu xará, o dr. Le Bon, publica a *Psicologia das multidões*. Entende Le Bon nessa obra que os incipientes fenômenos de massa, devem-se ao trabalho combinado da semelhança, da sugestão e da simulação. Antes de concluir o século, porém, um latino-americano já adapta—simula, assimila— as teorias fortemente deterministas de Le Bon para, a partir dessa psicopatologia da história, estudar os processos culturais da modernização institucional na região. Refiro-me a José Maria Ramos Mejía e seu clássico *As multidões argentinas*, voltado a discutir as bases da nacionalidade e a propor uma unidade homogênea capaz de suportar a ameaça dissolvente das heterogeneidades sociais, a imigração e o anarquismo. O livro devia servir, a rigor, como introdução a um *tableau* histórico posterior, *Rosas e seu tempo* (1907), mas prepara, de fato, a emergência de uma problemática, a da simulação, que será o foco de seu ensaio de 1904, *Os simuladores de talento*, bem como da obra de seu discípulo, José Ingenieros, notadamente, sua tese *Simulação da loucura* (1900), e um ensaio que logo virou best-seller, traduzido inclusive no Brasil, *A simulação na luta pela vida*. Nesses casos todos, a simulação, sem deixar de ser uma imitação aparente, funciona, na verdade, como uma mentira operativa, uma falsificação agente³ que, absolutizada, nos persuade quanto à idéia de que a modernidade é um indefinido movimento em direção ao movimento, isto valendo tanto para o simultaneísmo plástico quanto para a enciclopédia classificatória⁴, ou para conceitos teóricos como a

² Cf. COMPAGNON, Antoine – *La Troisième République des Lettres*. De Flaubert à Proust. Paris, Seuil, 1983. A escola institucionaliza a literatura e assim afasta o risco da disseminação simuladora.

³ Para a simulação como delito da verdade, ver LUDMER, Josefina – *O corpo do delito*. Belo Horizonte, Ed. da UFMG, 2002. Ludmer desfia o debate entre Ramos Mejía e Ingenieros pela paternidade da idéia de simulação e pelo caráter patriarcal (é a acusação de Ingenieros a Ramos) da teoria. Para um exame da obra de Ingenieros e os padrões éticos do 1900 ver MOLLOY, Sylvia – “Too Wilde for Comfort: Desire and Ideology in Fin-de-Siècle Spanish America.” *Social Text*.nº 31-32, 1992; ou, ainda, da mesma autora, “Diagnósticos del fin del siglo” in GONZALEZ STEPHAN, Beatriz – *Cultura y Tercer mundo*, Caracas, Nueva Sociedad, p.171-200; NOUZEILLES, Gabriela – *Ficciones somáticas. Naturalismo, nacionalismo y políticas médicas del cuerpo*. Rosario, Beatriz Viterbo, 2000.

⁴ Da idéia de simulação, deriva a de inoperância. A começos do 1900, ambas encontram-se devidamente institucionalizadas. O I Congresso Científico Internacional Americano (Buenos Aires, 1910) discute, por ex., várias teses sobre simulação e fadiga. O âmbito escolar é a preocupação de um dos congressistas, Olavo Bilac. Seu amigo Manuel Bonfim, com quem escrevera o livro de leitura para as escolas *Através do Brasil*, vai abordar o problema da fadiga e sua conexão com a criminalidade em *Noções de Psicologia* (Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1916).

economimese de André Gide ou a psicopatologia das massas de Freud, cunhados ambos para dar conta da articulação entre massas e mimetismo.

Ora, quanto a Gide, sabemos que, em seu simulacro pastoral *Corydon* (1911), ele adota idéias de Bergson para estipular uma diferença entre a anagênese (princípio feminino da acumulação) e a catagênese (princípio masculino da despesa), do qual deriva certa inoperância sensual, a “*dépense luxueuse mais improductive*”⁵, que reencontraremos em Bataille (no valor de uso do impossível) ou mesmo em Benjamin (no valor de troca da experiência). Em todo caso, em ambos os pensadores da modernidade, resta uma questão a ser resolvida: determinar se a simulação é um dispositivo de acesso ao não-humano do homem e, conseqüentemente, se esse não-humanismo é um dado instintivo, animal e primordial, ou se, pelo contrário, ele é um dado crítico das instituições, e portanto, pulsional ou pós-histórico.

Quanto a Benjamin, em particular, sabemos que, em “Doutrina da semelhança”(1933), ensaia, com efeito, a noção de que é na própria natureza, antes mesmo do que na cultura, que se disseminam surpreendentes semelhanças, donde se constata que a natureza encontra-se já hiper-codificada pela cultura. Basta pensar que, assim como há frequentes fenômenos de mimetismo natural a excitar a sensibilidade artística, da mesma sorte, e talvez mais fundamentadamente, uma prática cultural como a leitura só pode se definir, a seu ver, como o fenômeno diferido de encontro com aquela imaterialidade que se encontra esquecida⁶. Em “Sobre a faculdade mimética” Benjamin sistematiza essa idéia afirmando que o mundo que circunda o homem moderno fornece tão somente os resíduos das antigas correspondências e analogias mágicas que eram familiares aos povos primitivos, de modo tal que a questão a ser decidida ainda é se esses

Manuel Bonfim, com quem escrevera o livro de leitura para as escolas *Através do Brasil*, vai abordar o problema da fadiga e sua conexão com a criminalidade em *Noções de Psicologia* (Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1916).

⁵ GIDE, André – *Corydon*. 69º ed.Paris, Gallimard, 1951, p.75.

⁶ BENJAMIN, Walter – “Doctrine of the similar”. *Selected writings*. Ed. M.Jennings, H. Eiland, G. Smit. Harvard University Press, 1999, vol.2,p.694-8.

restos são ora a decadência de uma faculdade pretérita, ora a transformação de uma potência virtual. Benjamin entrevê uma saída ao dilema em, através dos restos, “ler o que nunca foi escrito”, conceito de Hofmannsthal que tornará a aparecer, sintomaticamente, em suas notas preparatórias para as “Teses sobre filosofia da história”. Essa frase define, com precisão, uma opção metodológica, a correspondência entre o materialismo histórico e o método filológico. Ler uma energia prévia à cristalização discursiva supõe, então, afirmar que a língua é o estágio supremo do comportamento mimético, o mais perfeito arquivo de semelhanças imateriais e um meio, enfim, ao que migraram, sem resíduos, as antigas forças de produção até acabarem com as da magia e o mito⁷. Através desse nominalismo institucional, Benjamin ultrapassa, enfim, o materialismo histórico.

Tais idéias, que configuram uma autêntica “sociologia sagrada”, congenial à de Bataille, sintonizam, de resto, com elaborações simultâneas do Colégio de Sociologia, em especial com as de Caillois. Como se sabe, após corrigir o ensaio de Dali sobre o método paranoico-crítico para sua publicação na revista *Minotaure* (1934-5), ensaio que, por sinal, Dali escreve em parceria com Lacan, Roger Caillois publica, na mesma *Minotaure*, suas pesquisas (sugeridas por Dumézil) sobre a manta religiosa e a sicastenia lendária em que ele propõe avaliar o mimetismo biológico como um fenômeno de capitulação e abandono do indivíduo em relação ao contexto que o circunda. Sensível a essas observações, Benjamin recolhe-as no *Livro das Passagens*, onde o automatismo da manta, que mesmo descerebrada consegue realizar todas sus funções vitais, fica associado a certos automatismos míticos que mostram a relação pulsional entre o amor à mulher e a morte⁸. Diríamos, em suma, que Benjamin detecta, graças ao automatismo mimético de Dali-

⁷ IDEM – “Sobre la facultad mimética” in *Ensayos escogidos*. Trad. H. A. Murena. Buenos Aires, Sur, 1967, p.105-7.

⁸ IDEM – *Paris, capitale du XIX siècle. Le livre des Passages*. Trad. Jean Lacoste. 2ª ed. Paris, Cerf, 1993, p.707.

Lacan-Caillois, a emergência problemática do mecânico e do satânico, mutuamente articulados na modernidade e, mais especificamente, na cidade.

De forma complementar, e em consonância com o debate em torno ao mimetismo, Benjamin também dissocia, com peculiar nitidez, modernidade e progresso. É o que lemos num ensaio sobre Kafka em que argumenta que, para o escritor, o presente não acarretaria qualquer avanço com relação às épocas pré-históricas: suas criaturas, moldadas a partir das hetairas de Bachofen, mostram que esse estado primordial está atualmente esquecido embora aflore, mesmo assim, no presente. Diríamos que ele encontra-se presente, justamente, em virtude desse esquecimento⁹. É, portanto, a rasura, ainda presente, ou, em outras palavras, a anamnese ur-histórica, o que, a critério de Benjamin, faz com que Kafka possa vir a ter uma autêntica experiência.

Mas esta referência de Benjamin a Bachofen, feita para validar o anti-progressismo da modernidade, não deixa de colocar novos problemas. Destaquemos, com efeito, que, para além da já apontada sintonia entre Benjamin e Caillois a respeito da manta como heroína surrealista e sadeana, a referência de Benjamin às amazonas de Bachofen cria, na verdade, uma divisória de águas sobre o valor concedido ao feminismo por ambos os teóricos. Enquanto Caillois resgata o mimetismo a partir dos valores, patriarcais e edípicos, da virilidade e da aridez, Benjamin, pelo contrário, toma de Bachofen, via Nietzsche, a noção de uma ginococracia originária que poria em crise a ordem patriarcal. Chega mesmo a dizer que o interesse (de marxistas como Engels ou anarquistas como Reclus) pela obra de Bachofen derivaria do projeto de uma sociedade comunitária instalada na aurora dos tempos¹⁰.

⁹ IDEM – “Franz Kafka” in *Ensayos escogidos*, op. cit, p.68-9

¹⁰ IDEM – “Johan Jakob Bachofen” in *Gesammelte Schriften*. Ed. Rolf Tiedemann. Frankfurt, Suhrkamp, 1970, vol. 2, p.220-230. O ensaio estava destinado à *Nouvelle Revue Française* que, finalmente, não o publicou.

Caillois, entretanto, não encontra exemplos de matriarcados bem sucedidos ou duradouros e acredita, portanto, que essa atração pelo matriarcado não passe de fantasia, “tout au plus matière à psychanalyse”. Mas não de uma psicanálise qualquer. Caillois pensa em Lacan, mais especificamente, no ensaio sobre *A família* (1938), em que Lacan se defronta com o mesmo problema de Caillois¹¹: como sair do modelo vertical da família (do Estado) francês e poder assim ultrapassar Le Bon, ainda vivo em Freud. A saída, no caso de Lacan, será o modelo horizontal da sociedade saxônica e dessa observação segue seu estudo sobre o tempo lógico e a asserção da certeza antecipada.

Em consequência, no tocante à emergência do significante *matriarcado*, central para a discussão do modernismo no Brasil, nem Benjamin, nem Caillois foram tão radicais quanto o próprio Lacan. Em todo caso, mesmo admitindo que a ginococracia benjaminiana seja pura lenda, como quer o *sociologue*, são verdadeiras, contudo, a descendência matrilinear e o matrimônio matrilocal. Nesse sentido, Caillois censura as idéias de Bachofen (e, por tabela, sua utilização por parte de Benjamin) como “une rehabilitation de la mythologie contre les historiens et les philologues”, ainda que destaque, todavia, que seu mérito não reside tanto no conteúdo (a primazia do matriarcado) mas no rigor metodológico, uma vez que, sem tentar ler os mitos como alegorias ou ficções, Bachofen tenta “expliquer le mythe littéralement”, como realidade autônoma, aquilo que, por outras vias, Lacan também tentava com Freud, i.e., sair de Le Bon.¹²

Muito devem, portanto, as elaborações de Caillois não só à cumplicidade com Lacan mas, acima de tudo, a seu amigo e mestre, Georges Dumézil, mestre também de Foucault, e essas duas linhagens se articulam intensamente na medida em que, rechaçando ambas a análise psicológica

¹¹ E com a mesma bibliografia. Para equacionar o Édipo, uma fonte primordial é o referido texto de Bachofen resenhado por Caillois na *NRF*.

¹² CAILLOIS, Roger – “Du règne de la mère au patriarcat”. *Nouvelle Revue Française*, nº 302, nov 1938, p.851-2. As teses de Bachofen desempenham papel importantíssimo nas elaborações de Oswald de Andrade a respeito da “Crise da filosofia messiânica”.

do mito, orientam-se ao estudo de forças histórico-políticas enfrentadas na narração. Analisando a obra de Dumézil, Caillois deixa essa idéia bem clara: há um vínculo entre soberania e impotência que vincula o regime sexual e o regime político¹³. Não esqueçamos, de resto, que Caillois acompanhara os cursos de Marcel Mauss com quem pretendia, aliás, aprofundar o sentido do sagrado entre os romanos, idéia que, inequivocamente, obrigava-o a ligar a norma doméstica à norma jurídica, como mais tarde ficará claro com os estudos de Agamben a respeito do *homo sacer*, onde fica claro que, no tocante ao poder, “tout nécessairement y est ambigu”¹⁴.

Como é sabido, as idéias de Caillois a respeito do mimetismo muito devem também a sua experiência latino-americana. De fato, elas passam a ser testadas, finalmente, em seu contato com a vertigem do vazio que, para Caillois, simula o contato com a heroína sadeana, uma fêmea pronta para ser cavalgada e cuja possessão desperta a gaia ciência¹⁵. Bataille na rua, Caillois no pampa¹⁶, ambos perseguem o retorno do primitivo, através do erotismo, que instala, em suma, um tempo ur-histórico, o inverno do sagrado (Laurent Jenny), onde impera o intelectual comunitário. Caillois refere-se a ele logo numa das primeiras cartas a Victoria Ocampo, quando confessa ver-se a si próprio como esse intelectual militante, santo, que, sem se entregar à heroína sadeana, busca deter a vontade de potência como um valor consagrado, “un pouvoir absolu et immédiat, où il n’y a aurait pas besoin de commander”¹⁷, nos mesmos termos que explicara em “A aridez”.

¹³ IDEM – “Ouranos-Varuna, étude de mythologie comparée indo-européenne”. *Les cahiers du Sud*, Paris, jun 1935, p.499-501.

¹⁴ CAILLOIS, Roger e OCAMPO, Victoria – *Correspondance*. Ed. Odile Felgine. Paris, Stock, 1997, p. 27

¹⁵ “Hecha para ser cabalgada la extensión acoge el movimiento como la mujer recibe al hombre en su fondo mismo y éste, en el momento de la unión, no se sofoca más que después de una carrera sobre esa tierra y no experimenta una alegría más fuerte, una sacudida más violenta, un apaciguamiento más seguro que el caer de rodillas, embriagado e inmortal, sobre ese vasto suelo como sobre un pecho, rendido y descansado ya, sollozando a la manera de quien no quiere dejarlo ver, con sobresaltos reprimidos en el pecho y sin una lágrima”. CAILLOIS, Roger – “La pampa”. *Sur*, n° 60, Buenos Aires, set 1939.

¹⁶ Cf. SULEIMAN, Susan Rubin – “Bataille in the street. The search for virility in the 1930s” in BAILEY GILL, Carolyn – *Bataille. Writing the sacred*. Londres, Routledge, 1995 e NOUZEILLES, Gabriela – “El retorno de lo primitivo. Aventura y masculinidad” in *La naturaleza en disputa. Retóricas del cuerpo y el paisaje en América Latina*. Buenos Aires, Paidós, 2002, p.163-186.

¹⁷ CAILLOIS, Roger e OCAMPO, Victoria – *Correspondance*, op. cit., p.27.

Por motivos diferentes aos de Benjamin, a idéia também não convence Victoria que, indignada, rebate-a, acusando Caillois de não prestar atenção à paisagem e de vê-la tão somente como um tabuleiro de xadrez¹⁸.

Victoria Ocampo, que devia sentir-se aludida nesse desdém ao pampa (Gabriela Mistral dizia, num poema, que Ocampo relembra “a la Pampa que es de su viento”) não concorda com a leitura territorial de Caillois, o que, em outras palavras, quer dizer que não compartilha sua teoria da experiência que é, ainda, um modo de construir um vínculo comunitário¹⁹. Como todo o liberalismo que a antecedeu, Ocampo acredita que a América Latina é um deserto e que a própria condição de vazio legitima a importação cultural em que ela funciona como intermediária²⁰. Caillois, entretanto, não vê, no espaço americano, um vazio a ser preenchido mas um espaço onde circular, se associar, em poucas palavras, *jogar*. O pampa, como metonímia da América Latina, é a Coisa, um tabuleiro de xadrez, uma tela sobre a qual se projeta, segundo Caillois, a experiência mimética da modernidade. Sob essa perspectiva, a América Latina, mais do que um resto anômalo do passado, ela antecipa, a rigor, a Europa do após-guerra, a sociedade pós-disciplinar: *Brazil* como alegoria do mundo global.

Essa imagem, da maior importância para o diálogo teórico entre a Escola de Frankfurt e o Colégio de Sociologia, mas acima de tudo, vital para avaliar as relações entre os intelectuais modernos e o contexto pós-colonial, provém da noção de Caillois de que a aridez é espera e de

¹⁸ “College de Sociologie! Liens du coeur! De quoi, de quoi parlez vous? Que pouvez vous *donner*, que prétendez vous *donner*, alors que vous n’êtes même pas en état de *recevoir*. Quelles terres seraient susceptibles d’êtres fécondées par vôtre système? Dites donc tout de suite que vous vous fichez des terres et de leur fécondité et que le système vous interesse comme un jeu d’échecs”. IDEM – *ibidem*, p.59.

¹⁹ A questão reabre o debate sobre o vazio e o ser americano que Ortega desenvolve em ensaios específicos como “La pampa...promesas” e “El hombre a la defensiva”, mas também numa obra como *A rebelião das massas*, fortemente ditada por sua experiência americana. Ocampo, estimulada pelas idéias de Michaux em *Equador*, corrobora as de Ortega em “Quiromancia de la Pampa” (in *Testimonios*. Madrid, Revista de Occidente, 1935).

²⁰ Cf SCHULTZ DE MANTOVANI, Fryda – *Victoria Ocampo*. Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1960 e SARLO, Beatriz – *La máquina cultural*. Maestras, tradutoras y vanguardistas. Buenos Aires, Ariel, 1998.

que “l’investigation n’a plus d’autre champ que sa propre syntaxe”²¹. Suspendamos por um momento os fragmentos já citados, que louvam a combinação em detrimento da narração ou a comunidade no lugar da sociedade e da nação. Ou antes, superponhamos a eles as reflexões de Caillois a respeito de um livro de Marcel Duchamp sobre o xadrez. Talvez possamos assim, mais cabalmente, compreender que Caillois busca, como o autor de *O grande vidro*, sair da determinação natural e, para tanto, ensaia mecanismos de reconciliação que, em última análise, sustentam o caráter mimético da linguagem.

Ao ler o método anartístico de Duchamp (mas também ao evocá-lo diante do anarquismo hiper-político latino-americano), Caillois opõe o modelo benjaminiano do legislador utópico (ginecócrata e alegórico) a seu próprio modelo acefálico do intérprete (árido e sintático). Benjamin seria, então, o avesso modelar de intelectuais como Caillois, como Lacan ou mesmo Duchamp, com os quais, entretanto, ele faz comunidade.

Veja-se, afinal de contas, que é no modelo anartista e acefálico que Caillois encontra a total eliminação desse aspecto biográfico, psicológico, do jogo, implicado na natureza agonística da partida e inscrito, como dado conjectural, no próprio movimento das peças. A questão cultural consiste, portanto, em determinar um ponto que satisfaça, ao mesmo tempo, e de forma constante, diversas exigências no interior de um sistema dado de relações, onde a sintaxe e a ordem nos remetem, em última instância, ao coletivo e não ao individual. Esse ponto, alcançado através do mimetismo, suspende as oposições binárias e se traduz, em Lacan, como ultrapassamento da psiquiatria e da lei jurídica; em Duchamp, como um nominalismo pictórico, algo situado para além da pintura e para além do gênero; em Bataille como pesquisa do sagrado (*sacer* ou *agios*) que vai além de deus e o diabo. Em todos os casos, portanto, estamos perante uma rearticulação anagramática da linguagem. Em Caillois, em particular, esse ultrapassamento, por ele chamado

²¹ CAILLOIS, Roger – “Du règne de la mère au patriarcat”. *Nouvelle Revue Française*, nº 302, nov 1938, p.851-2.

de ciência diagonal, será desenvolvido em *Medusa & Cia*, livro fartamente aproveitado pelos *Seminários* de Lacan, notadamente por sua teoria do olhar, com que o mestre da psicanálise se contrapõe à fenomenologia existencial.

Diferenciando, então, a *flânerie* benjaminiana de sua própria *deriva*, Caillois vai, contudo, aproximar, frequentemente, o jogador de xadrez do detetive, duas figuras centrais a lidar com os enigmas da modernidade na teoria de Benjamin²². Porém, graças a essa imagem compósita, Caillois poderá, na verdade, afiançar sua sintonia com a leitura lacaniana de “A carta roubada”, sublinhando a identidade recíproca entre jogo e modernidade, ou seja, entre jogo e saber. Em sua leitura do vazio latino-americano (o pampa, o céu imenso), Caillois destaca sempre a transmutação ativa do passivo, a soberania e a impotência ambivalentemente conjugadas ou, poderíamos até dizer, com suas próprias palavras, de inocultável sotaque borgiano, que Caillois aí resgata uma prova a mais de que o universo é imenso e labiríntico. Não nos esqueçamos que do céu destas latitudes, justamente, extrai Caillois a cifra de uma aposta, a coleção “La croix du sud”, que marca a canonização ocidental da literatura latino-americana. Esse gesto, afinal de contas, não terá poucas consequências literárias: ao retirar Borges das margens para lançá-lo ao público internacional, Caillois fecha o ciclo aberto por Lanson e pela emergência das massas de Le Bon.

Ora, essa leitura do vazio americano pode ainda nos ilustrar um aspecto crucial da teoria acefálica do poder e do consequente ultrapassamento da literatura. Para Caillois, a autêntica experiência não consistia em arrebatá-lo o poder de quem já o detém, mas deixá-lo inoperante, sem função. A pergunta que se impõe é como passar da obra ao texto. O exame da instituição literária, corroída pelo caráter residual do historicismo, é muito ilustrativo a esse respeito. Analisando “Os

²² As referências ao detetive encontram-se disseminadas em seus estudos sobre Baudelaire; já a do jogador de xadrez aparece, tirada de Poe, como alegoria da simulação nas “Teses sobre filosofia da história”.

grandes temas míticos”, na Universidade de Buenos Aires, no inverno de 1939, Caillois nos fornece algumas noções para melhor avaliar seu ultrapassamento da literatura, tema central em Bataille, em Blanchot e, mais tarde, na *nouvelle critique*. Assim, por ex., na palestra de 20 de julho de 1939, Caillois refere-se à conquista do céu por Nemrod, o construtor da torre de Babel. Mesmo sem abordar o tema sob o prisma da confusão linguística e do monolinguismo do outro (Derrida), Caillois argumenta, na ocasião, que os mitos (pós-modernistas) do babélico, tal como o do rei Nemrod, tão disseminados quanto os mitos (modernistas) da descida órfica aos infernos, apontam sempre um desafio real em direção aos deuses: o de que só poderá deter o poder quem, previamente, tiver se mimetizado com a divindade, desejando ser tão forte quanto ela.

Se aplicamos essa hipótese ao contexto cultural pós-colonial em que ela é formulada, é clara a mensagem de Caillois a seus amigos liberais e comunistas que o acolhem na Argentina. A história da nação não poderá ser feita a partir do homólogo e com prescindência da massa. Se a nação é o povo enquanto soberania, deverá também ser o povo enquanto classe. À sumária exclusão liberal, Caillois opõe a problemática inclusão excludente. Em sua conceituação, o sociólogo intui que o conceito de povo, superpõe, de acordo com a lógica do desastre, uma definição situada acima da lei (o soberano) e outra em que o povo está submetido à lei (a multidão). O soberano encenaria a monstruosidade de alianças incestuosas, enquanto a multidão, entretanto, encarnaria o monstro antropofágico. A partir desses limites, distribuem-se as disciplinas: de um lado, a etnografia do totemismo, Lévy-Bruhl; de outro, a antropologia estrutural, Lévi-Strauss. Do lado de lá, a psicanálise de matriz totêmica freudiana; do lado de cá, a instância da letra, com sua interpretação disseminante.

Ao frisar a ambivalência do valor, na esteira de Bataille e antecipando-se aliás aos argumentos de Agamben, Caillois não hesita em dizer que “rien ne rend sacré comme un grand

sacrilège”²³. Anuncia-se, em suma, nesse gesto, o dispêndio da riqueza peronista que marca a estrutura psicológica do Estado de compromisso. Estou, como se vê, propondo ler o mimetismo acefálico em chave pós-colonial-local mas cumpre observar, *en passant*, que esses dois mitos ou prismas críticos superpostos, a manta e o construtor da torre, podem, ou devem, mesmo, ser lidos como pós-nacionais-globais. Ambos são indivíduos que não provêm, de fato, da massa nacional mas pertencem à dinastia da nobreza. São reis, sendo que aquilo que, na manta, é transgressão ativa, em Nemrod, é transgressão simbólica. Mas o dado pós-nacional pode ainda ter mais duas leituras, uma micro e outra macro-histórica. Na *petite histoire*, Victoria Ocampo, amante de Caillois, funciona, simultaneamente, como manta e como Nemrod. Na história intelectual latino-americana, entretanto, o nacionalismo liberal que ela representa ambiciona também, como Caillois, *la part du ciel*, a soberania babélica de todas as línguas, de todas as literaturas, porém sem a massa, sem o dispêndio. Para atingir uma tal soberania, entretanto, tornava-se imperioso dar um passo além, aceitar o desafio de *la partie*, o risco da confusão, a cisão radical do nome e o desastre como destino. Esse lance, porém, já não é o de Ocampo mas o de Borges, com quem, por sinal, Caillois polemiza. É uma polêmica em torno às políticas da verdade, cujo semblante é o romance policial, em que Borges funde o popular, como exclusão de classe, com o popular como inclusão soberana. É esse o segredo de sua infâmia. Por isso ele é, para Caillois, o único parceiro possível em sua permanência argentina.

Mas essa divergente tradução do jogo intelectual, que é vital para entender a derrota de certa modernidade no Prata, é igualmente definitiva para a evolução artística do escritor francês e de certo veio do pós-modernismo internacional. Não tenho condições de aqui mostrar a artijulação entre o mimetismo de Caillois e o nominalismo de “A biblioteca de Babel” mas

²³ CAILLOIS, Roger – “Nemrod”. *Verve*, nº 3, Paris, out. 1938,p.111.

baste apontar que é na experiência estética pós-literária de *Babel*²⁴ que encontramos o nó entre a proto-cena e a história, uma vez que, conforme o próprio Caillois diz no prefácio de 1978, em seus primeiros estudos sobre a manta e o mimetismo, de profunda influência em Benjamin, ele admite ter se dedicado apenas a “rechercher ce qui émerge ou subsiste en elle [a humanidade] d’une plus vaste, secrète et indestructible solidarité” com a Ur-história, enquanto que, a partir de *Babel*, e de seu contato com Borges, o autor sentia-se, entretanto, tão atraído quanto horrorizado por uma trilogia funesta ou *sacer*, o orgulho, a confusão e a consequente ruína da literatura, sentimentos que o levaram à busca “d’une ou de plusieurs des lois de l’économie générale du monde”²⁵, aquelas que, com maior agudeza, Derrida desentranharia mais tarde a partir de Bataille. Essas idéias de *Babel*, antecipadas por Caillois na revista *Orígenes* de Havana²⁶, no *Diário de notícias* do Rio ou n’ *O Estado de SPaulo*, tiveram boa acolhida no Brasil, onde o debate sobre o esgotamento do modernismo estava bem avançado. Não por acaso Cyro dos Anjos e Sérgio Milliet dedicam-lhe, alternativamente, dois artigos²⁷, embora as restrições (modernistas) de Milliet talvez expliquem o posterior esquecimento.

Disse que Caillois é um pesquisador da ambivalência do poder. Com efeito, para definir o sagrado, Caillois discrimina o puro do impuro, *le je e le jeu*. Porém, o poder, tema que se lhe

²⁴ IDEM – *Babel. Précédé de Vocabulaire esthétique*. Paris, Gallimard, 1978, p.103-373. *Babel* é de 1948. Em 1947, data de sua publicação em livro na França, Caillois publica fragmentos de seu *Vocabulário estético* no *Diário de notícias* do Rio de Janeiro. Assim, “Originalidade” (10 ago 1947) pode ser lido ao lado de um texto de Gilberto Freyre sobre Getúlio Vargas; “Liberdade” se lê junto com a “Declaração de princípios do II Congresso Brasileiro de Escritores”, reunião que racha com a prisão de Aydano do Couto Ferraz; um texto de Afrânio Coutinho sobre “Literatura e Política”, em que condena o militantismo comunista do II Congresso, e outro de Roger Bastide sobre folclore paulista; “Regra” (23 nov. 1947) se lê simultaneamente a um ensaio de Rachel de Queiroz sobre “O partido da resistência” e a outro de Tristão de Athayde sobre Junqueira Freyre.

²⁵ IDEM – *ibidem*, p.14-5.

²⁶ No inverno de 1947, Cintio Vitier traduz “Limites da literatura” para o número 16 da revista de Lezama Lima.

²⁷ O de Cyro dos Anjos, “Literatura-sociedade-disciplina. Política & Letras”, foi estampado em *Letras & Artes*, o suplemento de *A Manhã* (Rio de Janeiro, a.4, nº 111, 9 jan. 1949, p.12). Milliet, mais restritivo, ocupa-se da questão em seu *Diário Crítico*, no verbete de 29 nov. 1949. Cf MILLIET, Sérgio – *Diário Crítico*. 2ª ed. São Paulo, Martins/EDUSP, 1982, vol. VII, p.242-4. Pouco depois, a 31 de janeiro de 1950, resenhando uma antologia da poesia francesa editada na Argentina por Valentina Bastos, discrepa, novamente do prefácio de Caillois que augura, depois de Auchwitz, a humanização do mistério. Milliet acredita que não, que o após-guerra só poderá trazer estoicismo e angústia. A controvérsia responde a que Milliet julga a partir do sujeito existencial enquanto Caillois postula, entretanto, um sujeito experimental.

impõe cada dia mais, está integralmente inscrito na órbita do sagrado, entre o soberano e o carrasco. Caillois sabe que, numa sociedade pós-sacra, como a moderna, o lugar residual da mimese está ocupado pela literatura mas sabe também que essa literatura está definitivamente morta e que o estudo de uma estética generalizada, o mimetismo, pode ser a forma arcaica ou proto-histórica de resgatar o conflito primordial —a identidade pós-colonial—em uma sociedade cuja modernidade nacional obviamente declina. Em outras palavras, em função do mimetismo, do tempo lógico e da assertiva de certeza antecipada, Caillois sustenta que a identidade americana consiste na disseminação de uma competência específica, a heterogênesse. Coloca-se, assim, nos antípodas do nosso ponto de partida, a psicopatologia da história de Ramos Mejia e sua hipótese de uma unidade homogênea, capaz de suportar a ameaça dissolvente da imigração e do anarquismo. Caillois é agora, ele próprio, o fator heterogêneo, estranho à coligação liberal nacional. Seu conceito de mimetismo está, de fato, longe do mimetismo leboniano mas prepara, a rigor, o mimetismo pós-moderno.

Quais são, portanto, as consequências de afirmar que Caillois é, digamos, um precursor de Homi Bhabha? É relevante, de início, analisar como opera, em sua obra, esse recuo da estética em direção às representações suscitadas pela própria morfologia da sociedade e observar, por exemplo, que Caillois é consciente de que o mito moderno da cidade surge só quando a alfabetização é garantida a todos, i.e., na medida em que o mito da autonomia decorre de uma instância imperativa, as leis estatais de ensino público obrigatório. Instala-se aí o paradoxo: a modernidade só é bem sucedida quando autoritária. Aparece então, com toda pungência, a marca local (americana) e temporal (pós-moderna) dessas observações de Caillois. Sabe o crítico que a cidade escriturária prepara e produz a cidade autonomizada mas sabe também, em função de seu

anti-liberalismo, que todo ditador é, de fato, um autêntico ídolo (“O poder carismático”), leitura que se apóia, como é fácil compreender, na emergência de movimentos latino-americanos de massas, heterodoxamente sujeitos à órbita do popular-estatal. Caillois, que circulou pelo Brasil de Getúlio, foi fascinado pela fusão de santa, meretriz e soberana que via em Eva Perón²⁸. Julgava que o poder aurático desses sujeitos *sacri* descansa na faculdade mimética (sonambulismo, hipnose, vertigem, êxtase) que, a seu ver, se tornaria cada vez mais inerente às sociedades ocidentais, como os enterros de Carmen Miranda ou Getúlio Vargas demonstrariam pouco depois. Outro tanto verifica-se em um ensaio sobre economia suscitado pelos jogos de azar na América Latina, “O uso das riquezas”, cujo título retoma o nome atribuído por Bataille à coleção da editora Minuit, onde, em 1949, é publicada *A parte maldita*, ensaio com o qual, evidentemente, dialoga o de Caillois²⁹. Relembremos porém que, muito antes, em textos de Machado de Assis ou Lima Barreto, autores certamente conhecidos por Caillois, as loterias culturais tinham se mostrado como a contra-cara da República liberal, sinalizando um peculiar uso dispendioso das riquezas.

Disse que a identidade moderna consiste na disseminação, anônima e não raro anômala, de uma competência específica, a relação entre mimetismo, metáfora e magia. Aquilo que, em poucas palavras, vincula essas três questões aparentemente tão diversas, mimetismo, metáfora e magia, é a problemática da máscara, da simulação. De maneira sintomática, a própria relação entre os teóricos do mimetismo, Benjamin-Caillois, ilustra, cabalmente, essa ambivalência. Face a Caillois, Benjamin ensaia, alternativamente, os recursos da vivência e da experiência. Diríamos

²⁸ Trata-se de uma linha de fuga onde podemos reconhecer textos tão díspares quanto “O simulacro” de Borges, *Eva Perón* de Copi, *Evita vive* de Perlongher, “Esa mujer” de Rodolfo Walsh ou *Santa Evita* de Tomás Eloy Martínez. Para uma leitura recente dessa problemática, cfr. CORTÉS ROCA, Paola e KOHAN, Martín – *Imágenes de vida, relatos de muerte*. Rosario, Beatriz Viterbo, 1998 e SAIITTA, Sylvia – “De actriz a personaje” *La Nación*, Buenos Aires, 17 jul 2002.

²⁹ Cf. CAILLOIS, Roger – *Instincts et société. Essais de sociologie contemporaine*. Paris, Denoel-Gonthier, 1964, p.130-180.

que, *com Caillois* (mas contra Adorno), Benjamin fala usando a estratégia de um *hospes*, um parasita que se alimenta do nome alheio. Parafraseia Caillois até a citação. *Contra Caillois*, entretanto, Benjamin fala como quem declina o *compos* de seu próprio nome. A resenha alemã de “L’aridité”, não por acaso, não é assinada por Benjamin mas por seu anagrama, J. E. Mabbin. A máscara, como dirá Caillois, dissimula, metamorfoseia e fascina, tudo ao mesmo tempo. Ela é o suporte ambivalente de uma identidade travada. Fica claro assim, em última análise, que o conceito de mimetismo explica-se, prioritariamente, por uma ambígua relação de poder (a disputa Benjamin-Adorno) e só em segundo lugar, por uma inequívoca relação de saber (o vínculo Benjamin-Caillois). Eis, em suma, e *in nuce*, a reconfiguração dos estudos culturais que trarão consigo as abordagens pós-coloniais.

Desse ponto, a rigor, indecível, alcançado por Benjamin, através de Caillois e contra Adorno, parte, precisamente, um discípulo latino-americano de Caillois, Severo Sarduy³⁰. Aliás, todo o programa contemporâneo do assim chamado néo-barroco latino-americano está, nesse sentido, indissoluvelmente ligado a uma experiência de força e violência, mas também a uma aproximação informe pela via do mimetismo generalizado³¹. Operam sobre ele as teses do mundo como labirinto, reivindicadas por Gustav R. Hocke³² e pelos situacionistas, com sua noção de um capitalismo espetacular integrado que ultrapassa a economimese de acumulação e produção. A

30 Em *A simulação*, as idéias de Caillois são fundamentais para a onomastomancia de Sarduy. A respeito de Saura, por exemplo, Sarduy relativiza a “tenaz manía regresiva o fácil espejismo semántico” que guiava os companheiros do pintor que associavam seu nome ao de um saurio. Reparando que, em francês, entretanto, o nome conota sabedoria futura, *il saura*, Sarduy questiona se o sujeito marcado pelo mote mimético não seria ele próprio quem carrega um saber futuro, *le livre à venir* blanchotiano, “el depósito de una sabiduría aunque informada prescrita”, idéia coincidente com o mimetismo primordial de Caillois/Benjamin. Cf SARDUY, Severo – *La simulación* in *Obra Completa*. Ed. Gustavo Guerrero, François Wahl. Madrid, ALLCA, 1999, vol II, p.1335-6. É oportuno lembrar aqui de Maria Zambrano cujas colaborações para *Orígenes* sobre a inveja como relação com o semblante e o Outro funcionariam como mediação entre as idéias de heterogeneidade e paixão bataillanas e as teorias da simulação de Sarduy.

31 Cf *Récurrentes dérobées*, seu primeiro ensaio de poética generalizada, incluído em *L’écriture des pierres*, ou ainda, *Cohérences aventureuses*, notadamente o ensaio sobre *La dyssimétrie*, tão paralelo às teses anti-miméticas de Sarduy, que o escritor cubano, tal como Lacan, soube extrair de *Medusa & Cia*.

32 HOCKE, Gustav R. – *Manierismo. O mundo como labirinto*. Trad. C. Mahl. São Paulo, Perspectiva, 1974.

estética híbrida de Puig ou Sarduy, de Noll ou Aira, funcionaria, assim, como referente e fundamento último para o modelo da reconversão cultural (Garcia Canclini) na megalópole americana, assim como Garcia Márquez ou Carpentier, Guimarães Rosa ou Cortázar forneceram o modelo transculturador para a cidade letrada em processo de modernização (Rama). Mas o ciclo, finalmente, fechar-se-ia em si mesmo quando Celeste Olalquiaga, a partir do conceito de simulação de Baudrillard, retornasse a Caillois e, espelho contra espelho, a América Latina se reconhecesse naquilo mesmo em que ela, em última análise, definha³³.

A teoria do mimetismo aqui desentranhada conclui por mostrar que, conforme as coordenadas temporais da alta modernidade são substituídas pelas espaciais da globalização, até mesmo o espaço mais íntimo, o dos corpos, passa a funcionar, à maneira da manta, cada vez mais, como o espaço público. Cai a lei, com seu apelo coercitivo à universalidade, e prevalecem as normas, restritas à ética das comunidades. Nesse processo, as cartografias deslocam as narrativas, com a mesma força com que as imagens substituem as lembranças; a subjetividade, transformada em relíquia, purifica-se, como último refúgio de identidade, até à pura glorificação e, mimetizado com a elusiva cidade, o corpo (sicastênico da manta) passa a ser a última prova de existência concreta para os indivíduos, condenados que estão a uma fratura biopolítica inelutável, a de não conseguirem transformar em comunidade aquele conjunto em que, apesar dos pesares, já estão incluídos, nem poder pertencer, cabalmente, a uma sociedade que não cessa de os excluir e marcar como *homines sacri*. No entanto, diante da abolição géo-histórica da história, não cabe ao corpo nem à cidade, ao *bios* nem à política— embora lacerados, sob o impacto de uma tecnologia indiferente a nuances de esquerda ou de direita, e fragmentados, ou até mesmo, destruídos em sua condição subalterna— não cabe outra saída a não ser reconstruir, em ação mimética, o próprio

³³ OLALQUIAGA, Celeste – *Megalopolis*. Contemporary Cultural Sensibilities. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992. Tradução ao espanhol: *Megalópolis*. Perspectiva actual. Trad. L. Mazzocchi, Caracas, Monte Ávila, 1993.

processo de sua decadência, passando a operar, assim, com o paradoxo de uma inclusão excludente ou de um gesto *com* e *contra* a própria modernidade.