

El *wu wei* y la secesión de la historia

Raul Antelo*
antelo@floripa.com.br

Resumen ||

La política no corresponde a una categoría universal. Se relaciona siempre con las luchas del presente pero implica también algo que excede lo presente, es decir, un futuro impredecible o indefinido. La cuestión es pensar de qué modo la cuestión del sujeto de la política está fuertemente relacionada a la ley y a la violencia. *Wu wei* significa acción que no requiere lucha. Lao-tsé la define como *acción decreciente* o *deseo decreciente*. El texto propone una escena en tres momentos (1958-1967-2013) y a través de tres artistas brasileños: Maria Martins, Guimarães Rosa, Bernardo Carvalho.

Palabras clave || Globalización | Poética | Neutro

Abstract ||

Politics does not correspond to a universal category. It is always concerned to the struggle of the present but it also implies something exceeding the present, i.e., a future unpredictable or uncertain. The point is to think how the question of the subject of politics is closely related to law and violence. *Wu wei* means action that does not involve struggle. Laozi defines it as *diminishing doing* or *diminishing will*. The paper proposes a scene in three moments (1958-1967-2013) and by three Brazilian artists: Maria Martins, Guimarães Rosa, Bernardo Carvalho.

Keywords || Globalization | Poetics | Neuter

*Dr. Raúl Antelo. Académico de la Universidade Federal de Santa Catarina de Brasil.

El *wu wei* y la secesión de la historia

Es más o menos reciente el acceso a la poshistoria de europeos, chinos o rusos. No es el caso de los norteamericanos, suerte de veteranos de esa lógica, que siempre encararon la liberación como la deserción de todos los vestigios personales de la vida histórica, empezando por la extracción de la propia familia, ya que todo individuo, exento de cualquier sujeción patriarcal, debía poder repetir por sí mismo la secesión de la historia. Los latinoamericanos, en cambio, no consiguen alejarse cabalmente de lo que una vez fue una realidad exterior opresiva y, en sus ficciones, retoman una y otra vez ese conflicto para ellos histórico y fundacional. Vamos a construir un pequeño ejemplo.

En 1958, durante el período de la Nueva Democracia, la escultora brasileña Maria Martins, mucho más recordada hoy por su larga relación con Marcel Duchamp (Antelo, 2006; Naumann, 2012), que por sus obras acerca de lo informe y lo imposible, visitó China y tuvo incluso una cena reservada con Mao Tsé Tung¹. Era el momento en que, aislado en el escenario internacional, el país buscaba, a través del acuerdo sino-hindú de 1954, la participación en la conferencia de Ginebra sobre Vietnam y la cumbre afro-asiática de 1955, salir del atolladero. La visita de Maria Martins, casada con el que fuera embajador de Vargas en Washington y, en ese momento, representante de Brasil en París, se inscribe en ese marco. En la charla distendida de los postres, Mao, ese constructor de una dictadura ni proletaria ni burguesa (Martins, 1958: 7), le confesó a Maria su admiración por Getúlio Vargas, recientemente fallecido, «en holocausto a los ideales de su patria» (Martins, 1958: 12). En el prefacio al volumen en que narra la visita, Oswaldo Aranha, ministro de relaciones exteriores de Vargas, elogiaba el esfuerzo de Maria por captar en China no la hojarasca contingente sino lo real, porque «huir de la realidad es desertar de la vida sin morir» (Aranha, 1958).

Años más tarde, en 1967, en su discurso de entrada a la Academia Brasileña de Letras, otro diplomático de ese país, João Guimarães Rosa, también vería al Brasil por el prisma de la filosofía china. Recordaba una visita al mismo Oswaldo Aranha², en compañía de otro diplomático y político del sur, João Neves da Fontoura³:

Vínhamos, por exemplo, de visitar Oswaldo Aranha - feérico de talento, brilho, genialidade, uai, e daquele total conseguido esculpir-se em ser - e Neves pauteou: «Você estava extasiado, empolgado...» Mas vi e já advertira em que não menos cedia ele à cordial fascinação. - «Sagarana (sic sempre), cuida disto para o João...» - telefonava-me Aranha alguma vez. Prezavam-se e queriam-se, alta, gauchamente; a despeito de quaisquer despiques, queixas, rixas, unia-os a verdade da amizade. Getúlio Vargas, muito falávamos a seu respeito, compondo uma nossa tese de controvérsia. Meu interesse, sincero, pela imensa e imedida individualidade de Vargas, motivava-se também no querer

achar, em sã hipótese, se era por dom congênito, ou de maneira adquirida mediante estudo e adestramento, que ele praticava o *wu wei* - «não-interferência», a norma da fecunda inação e repassado não-esforço de intuição - passivo agente a servir-se das excessivas forças em torno e delas recebendo tudo pois «por acréscimo». - «Enigma nenhum, apenas um fatalista de sorte... » - encurtava João Neves, experimentando fácil dissuadir-me. Mas, apto ele mesmo ao mistério, sensível às cósmicas correntes, à *anima mundi* antiga, teria de hesitar, de vez em quase, também a memória cobradora beliscando-o. - «De fato, o Getúlio dá estranhezas, nunca ofegou ou tiritou, nem se lastimava de frio ou calor, que nós outros todos padecíamos, nada parecia mortificá-lo...» - concedia-me, assim, pequenas observações. Logo, porém, sacudia-se daquilo. Fazia pouco de minha admiração-e-simpatia por Vargas, sem com ela se agastar. Diferença fundamental de temperamentos em contraste - o ousado opugnador sem coleios e o elaborador expectante do contempo - de incerto modo inconciliava-os: por um lado insofrido espenejar-se contra visco, de outra banda quieto apartar-se de picadas.

Esta idea que Guimarães Rosa tiene del *wu wei* enlaza, de manera potente, dos esferas normalmente separadas, literatura y política. La no-interferencia o actividad decreciente no se confunde allí, sin embargo, con la inacción apática y sin resultados del simple no hacer nada. El *wu wei* roseano temporaliza al sujeto con el ritmo del entorno, el *contempo*, como lo llama el autor, mientras la acción dinámica supone siempre un contraste dialéctico con una situación dada, que presupone a su vez la imposición inexorable de un tiempo a otro, es decir, la evolución, la superación de lo dado. Ya en el sexto siglo antes de nuestra era, sin embargo, Lao-Tsé estipulaba ese no-hacer con precisión:

Si un hombre quiere darle forma al mundo, modelarlo a su capricho, difícilmente lo [conseguirá].

El mundo es un jarro sagrado que no se puede manipular ni retocar.

Quien trata de hacerlo, lo deforma.

Quien lo aferra, lo pierde.

Por eso el sabio no intenta modelarlo, luego no lo deforma.

No lo aferra, luego no lo pierde.

Hay quienes marchan adelante, hay quienes marchan atrás.

Hay quienes permanecen callados, hay quienes hablan.

(Tse, 1989: 73)

Como los sabios de Lao-Tsé, estos diplomáticos *gaúchos*, hijos todos de coroneles implicados en guerras de independencia y sedientos por el mando local⁴, desarrollan, al frente del Estado, y en un peculiarmente agudo período de transformación global, un ideal de neutralidad que les concede el auténtico pasaje a la hegemonía. Si los budistas despiertan del denso soñar, Vargas, Aranha o Neves, como Chuang Tzu, despiertan para poder soñar un Brasil liderando el bloque americano. Quieren introducir lo infinito en lo finito. Son chinos.

Buena parte de la ficción moderna brasileña alude de hecho a la guerra fratricida y uno de los mejores ejemplos es *Macunaíma* (1928), la rapsodia de Mário de Andrade, con la lucha de las dos ramas de su familia, la de Maanape y la de Jiguê, que podemos asimilar al clásico enfrentamiento entre tupis y guaranis, como holocausto necesario para fundar el Brasil moderno. Coincidentemente, Guimarães Rosa se vale también del *wu wei*, tanto en *Grande sertão: veredas* (1956) y su búsqueda del andrógino primitivo⁵, como en «A terceira margem do rio» (cuento de *Primeiras estórias*, 1962), para poder responder por un magma de fuerzas contrapuestas que sólo encuentran delicado equilibrio en el plano de la ficción⁶. En este último caso, el abandono del patriarca a la deriva de una canoa, en las aguas del río, muestra una peculiar traducción de acción indolente porque el *wu wei* ha sido tradicionalmente asociado con la naturaleza inactiva, pero perseverante, del curso de un río, cuya agua, sólo en apariencia, débil y delicada, erosiona con ímpetu hasta la roca más sólida. De allí que esa imagen acuática o no-activa nos remita a una ética de la voluntad negativa, que mucho guarda de disimulo, y pretende asociar lo visible a lo invisible.

Para la filosofía china, en efecto, el sabio está lejos de poder ser pensado en la perspectiva de una revelación y su virtud no se deja ver jamás desde afuera pues, cuanto menos aparente sea, más capaz de imponerse. No se la evalúa por la intención, porque no hay en ella humildad, sino por la mera condición de lo inagotable. Entonces la calidad del sabio no reside en su carácter particular o la cantidad de conocimientos acumulados, sino en su capacidad de atravesamiento y difusa impregnación en los demás. El auténtico sabio no existe en estado bruto, sino en constante desplazamiento, de allí que la mayor reserva o ausencia se transmude también en mayor presencia. En lugar de aislar aspectos de la realidad y estadios del devenir, para oponerlos entre sí, a la manera del *opugnador* del que hablaba Rosa, el sabio reconoce que esos extremos se comunican entre sí puesto que son un proceso continuo. Pero si lo neutro es sabiduría, no lo es tanto por resignación o desencanto, sino porque constituye el saber de base, la raíz más auténtica de todo (Julien, 2007: 34-38).

Contempo o destiempo

Ahora bien, hay de cierto modo allí dos concepciones de tiempo enfrentadas, una de carácter acumulativo y otra, de tipo cíclico. La dialéctica del iluminismo, tal como la pensaron Adorno y Horkheimer, descansa en esa acumulación translativa a Occidente de la fuerza expansiva por conocer, que acaba generando un doble movimiento aporético, en que el mito es una forma de iluminismo, aunque, en cambio, el iluminismo se vuelva cada vez más mítico, una mera mitología, un simple fetiche. Pero la mayoría de los relatos occidentales al Oriente señalan al contrario, como gran lección, la concepción cíclica e iterativa como una manera de desactivar los dualismos. Así, por ejemplo, cuando un pionero, como el escritor argentino Lucio V. Mansilla, viaja al Oriente a mediados del siglo XIX, destaca que

A los diez y ocho años, no viaja el hombre como filósofo, ni como observador, ni como sabio. Viaja únicamente como simple curioso, y el mundo se desliza ante sus ojos, sin decir nada, exactamente como

las movibles vistas de un panorama. Voy, pues, á referir sencillamente lo que ha visto, durante un mes de residencia en la tierra clásica de las esfinges; de los monstruos etiópicos y de las momias seculares; en un país que no está en contacto con el nuestro, por cuya razón nos es casi desconocido. (Mansilla, 2012: 347)

Y lo que ve el benjaminiano Mansilla (el mundo como «las movibles vistas de un panorama») y precisamente destaca en relación al Egipto vale con igual o mayor razón para la China, que Mansilla no llegó a conocer, pero que aún así se filtra en sus viajes. Amigo de Robert de Montesquiou, el conde Charlus de *En busca del tiempo perdido*, Mansilla era interlocutor de Moréas, Proust e incluso de Verlaine, quien, sin poder prefaciarse su libro, lo registró sin embargo como alguien de fluido francés, un elegante al que nada le faltaba⁷. Sobrino de Juan Manuel de Rosas, el modelo político de Ernest Renan para elaborar su teoría de la nación, Mansilla publicó, en 1870, una suerte de atlas de veredas bifrontes por el gran sertón, *Una excursión a los indios ranqueles*, donde narra que, incumbido por el presidente Sarmiento de extender la frontera civilizatoria más allá de las tierras indígenas, testimonió la dura negociación por la paz con los habitantes originarios de la pampa y Patagonia. El libro de Mansilla, singular manifestación del desafío de la alteridad, nos muestra que su narrador es consciente del carácter plural de las determinaciones del imaginario, a punto tal que allí también surge la idea (un plagio por anticipación) de que «Diadorim é a minha neblina», ese mismo aporético punto neutro de convergencias múltiples de Guimarães Rosa.

La noche y los perros son mis dos grandes pesadillas. Yo amo la luz y a los hombres, aunque he hecho más locuras por las mujeres. No puedo decir lo que me aterriza cuando estoy solo en un cuarto oscuro, cuando voy por la calle en tenebrosas horas, cuando cruzo el monte umbrío; como no puedo decir lo que sentía cuando trepaba las laderas resbaladizas de la gran cordillera de los Andes, sobre el seguro lomo de cautelosa mula.

Pero siento algo pavoroso, que no está en los sentidos, que está en la imaginación; en esa región poética, mística, fantástica, ardiente, fría, límpida, nebulosa, transparente, opaca, luminosa, sombría, risueña, triste, que es todo y no es nada, que es como los rayos del sol y su penumbra, que cría y destruye, que forja sus propias cadenas y las rompe, que se engendra a sí misma y se devora, que hoy entona tiernas endechas al dolor, que mañana pulsa el plectro aurífero y canta la alegría, que hoy ama la libertad y mañana se inclina sumisa ante la oprobiosa tiranía. ¡Ah!, ¡si pudiéramos darnos cuenta de todo lo que sentimos! (Mansilla, 1989: 368)

Ahora bien, ese *wu wei* de Mansilla recoge y potencia una paradoja de Pascal, la de que el hombre no es ángel ni bestia, sino un ser indefinible que hace el mal por placer y goza con el bien, algo que, pese a todo, no deja de consolarnos. A partir de Pascal, el también filósofo Vladimir Jankélévitch pondera a su vez que

Entre la inmanencia desesperada y la transcendencia por estaciones, entre la sumersión total y la emergencia sospechosa, persiste un espacio para la relatividad de una búsqueda infinita que mantiene despierta a la conciencia: esta conciencia no es sobre-conciencia confusionista, ni inconsciencia confundida o más bien es a la vez una y otra, pues, como hemos visto, se encuentra a la vez dentro y fuera, ya que no sólo es conciencia del equívoco, sino también ella misma equívoco... La criatura es, pues, bastante, intermediaria, pero en un sentido activo y dinámico. La criatura – explica Pascal – «no es ni ángel ni bestia...» ¿Qué significa esto? Quien no es ni lo uno ni lo otro (*neutrum*), ¿será acaso un tercer-ser, una criatura media instalada en el entre-dos, domiciliada en el entresuelo? ¡De ninguna manera! El ni ángel-ni bestia no es un *tertium quid*, un tercer orden intermedio entre la bestia y el ángel. ¿Hace falta, pues, pensar que es, a la vez, uno y otro (*utrumque*). Este caso nos remite, por otra parte, al precedente, pues si la criatura es un híbrido de espíritu y materia, por eso mismo representa un tercer género de existencia, que no es alma sin cuerpo ni cuerpo sin alma, que es a partes iguales mitad ángel y mitad bestia... La filosofía de la «simbiosis» juega así con los diversos sentidos de la preposición *con*, y se representa a la pareja psicósomática con gusto como una yunta de dos seres apareados codo a codo bajo el mismo yugo. Al estar ambos juntos, el ser doble, cruce de ángel y bestia, sería algo así como un híbrido, en el sentido de la sirena y del centauro en los que la mujer-pezuña y el hombre-caballo son híbridos: ángel por sus alas, toro por sus pezuñas; en definitiva, una curiosidad teratológica. Esta imagen del alma-cuerpo es grotesca y absurda: quien no es un tercero tampoco es un híbrido o una mezcla de dos naturalezas, y, por decirle de algún modo, lo llamamos «anfibia». (Jankélévitch, 2010: 223-225)

Desde su anfibia posición *wu wei*, el etnógrafo Mansilla transcribe así pormenores de la religión ranquel y nos dice que no existen para esos nativos una lucha del bien contra el mal, sino que sólo existe el mal, el no-saber, a lo que ellos llaman *gualicho*, palabra tehuelche que designa el hechizo, el fetiche.

A quien hay que temerle es al diablo – *Gualicho*.

Este caballero, a quien nosotros pintamos con cola y cuernos, desnudo y echando fuego por la boca, no tiene para ellos forma alguna. *Gualicho*, es indivisible e invisible y está en todas partes, lo mismo que *Cuchauentrú*. Otro, mientras el uno no piensa en hacerle mal a nadie, el otro anda siempre pensando en el mal del prójimo.

Gualicho, ocasiona los malones desgraciados, las invasiones de cristianos, las enfermedades y la muerte, todas las pestes y calamidades que afligen a la humanidad.

Gualicho, está en la laguna cuyas aguas son malsanas, en la fruta y en la yerba venenosa; en la punta de la lanza que mata; en el cañón de la pistola que intimida; en las tinieblas de la noche pavorosa; en el reloj

que indica las horas, en la aguja de marear que marca el norte; en una palabra, en todo lo que es incomprensible y misterioso.

Con *Gualicho* hay que andar bien: *Gualicho* se mete en todo: en el vientre y da dolores de barriga; en la cabeza y la hace doler; en las piernas y produce la parálisis; en los ojos y deja ciego; en los oídos y deja sordo; en la lengua y hace enmudecer.

Gualicho es en extremo ambicioso. Conviene hacerle el gusto en todo. Es menester sacrificar de tiempo en tiempo yeguas, caballos, vacas, cabras y ovejas; por lo menos una vez cada año, una vez cada doce lunas, que es como los indios computan el tiempo.

Gualicho, es muy enemigo de las viejas, sobre todo de las viejas feas: se les introduce quién sabe por dónde y en dónde y las maleficía.

¡Ay de aquella que está *engualichada*!⁸

La matan.

Es la manera de conjurar el espíritu maligno.

Las pobres viejas sufren extraordinariamente por esta causa.

Cuando no están sentenciadas, andan por sentenciarlas.

Basta que en el toldo donde vive una suceda algo, que se enferme un indio, o se muera un caballo; la vieja tiene la culpa; le ha hecho daño; *Gualicho* no se irá de la casa hasta que la infeliz no muera.

Estos sacrificios no se hacen públicamente, ni con ceremonias. El indio que tiene dominio sobre la vieja la inmola a la sordina.

En cuanto a los muertos, tienen por ellos el más profundo respeto. Una sepultura es lo más sagrado. No hay herejía comparable al hecho de desenterrar un cadáver.

Como los hindúes, los egipcios y los pitagóricos, creen en la metempsicosis, que el alma abandona la carne después de la muerte, transmigrando en un tiempo más o menos largo a otros países y dándole vida a otros cuerpos racionales o irracionales.

Los ricos resucitan generalmente al sur del Río Negro, y de allí han de volver, aunque no hay memoria de que hasta ahora haya vuelto ninguno. (Mansilla, 1989: 224-225)⁹

Guimarães Rosa lo situó al diablo en el medio de la escena, en el ojo del vórtice, una pupila del cero que soporta una presión, según los científicos, equivalente a «menos infinito». Tal como Michelet (Barthes, 1954) o como Marechal¹⁰, Mansilla también aborda el Mal en acción, en las brujas, en el ultrasexo. Auténtico espíritu informe, ese Mal (el *gualicho*) es un neutro que descompone el binarismo católico entre el Bien y el Mal y señala asimismo un nuevo umbral a partir del cual poder pensar todo *da capo*. Estamos, como es fácil darse cuenta, en el mismo punto vertiginoso en que Guimarães Rosa nos dice que el mal, como prevía Bataille, está asociado al gasto, a lo suntuoso, al dispendio.

Que o que gasta, vai gastando o diabo de dentro da gente, aos pouquinhos é o razoável sofrer. E a alegria de amor — compadre meu Quelemém diz. Família. Deveras? É, e não é. O senhor ache e não ache. Tudo é e não é... Quase todo mais grave criminoso feroz, sempre é muito bom marido, bom filho, bom pai, e é bom amigo-de-seus-

amigos! Sei desses. Só que tem os depois e Deus, junto. Vi muitas nuvens. (Rosa, 1958: 13)

China hoy. Brasil también.

Etienne Balasz habla de un *burocratismo celeste* para describir las paradojas de la China contemporánea, que bien podrían ser proyectadas a otras regiones de Occidente, porque la desaparición de un orden religioso compartido, pero no menos la abortada racionalidad, así como la disolución de los últimos residuos precapitalistas, la amplísima diferenciación técnica y social entre distintas capas de la sociedad o la radical fragmentación de los saberes han generado en muchas regiones del globo un caos cultural tan consistente que a todo le concede un aire de semejanza. Ampliada la reproducción hasta límites impensados, la impotencia y la servidumbre voluntaria de las sociedades aumenta conforme crece la cantidad de bienes que en ella circulan. Esa situación es la materia del escritor brasileño Bernardo Carvalho en su novela *Reprodução* (2013). En ella un «estudiante de chino», la lengua del futuro, desempleado y demitido del mercado de especulación financiera, decide embarcar a China, aunque, en la fila del aeropuerto de San Pablo, no sólo encuentra a su errática profesora de mandarín, con un supuesto hijo que nunca admitió tener, sino que, tal como ella, el estudiante es también abruptamente arrancado de la cola por la policía y sometido a un absurdo interrogatorio, cuyo interlocutor jamás se oye: sólo la logorrea del estudiante de chino, plagada de lugares comunes, lengua de reproducción de los medios, mera estereotipia discursiva que coloca, en el vórtice de la novela, a la muerte en acto del saber. El estudiante de chino, impedido de viajar y retenido en un cubículo sin ventanas, crea así una situación semejante a la de *Shijie (El mundo)*, la película china de 2004, escrita y dirigida por Jia Zhangke, que precisamente transcurre en un parque temático de Beijing llamado «El mundo»: ya nadie manipula ni retoca ese mundo, porque sabe que, al hacerlo, lo deforma. Ni logra aferrarse a él, porque sería una forma de perderlo. Simplemente lo duplica. Radicalizando en este relato el procedimiento de profanación de dispositivos normalizadores de identidad o pertenencia, experimentado en anteriores obras, Carvalho es, según la crítica brasileña Beatriz Resende, el autor/narrador cuya subjetividad soberana se diluye en el mismo acto, así como Guimarães Rosa, en *Grande sertão: veredas*, también puso al protagonista, Riobaldo, en interpelación abierta y constante al docto que lo escucha, proyectando el lenguaje autoral a los mismos personajes de esa narración que, aún así, guardaba, pese a todo, un cierto soplo épico¹¹. Pero no es el caso ya de *Reprodução*. Esa experiencia hoy está vedada.

Un joven poeta, Heitor Ferraz, observa, en contrapartida, que el *wu wei* de Carvalho ya no domina los materiales sino que pasa a ser guiado por ellos. La coexistencia en ese escenario de valores activos y pasivos, anteriores y posteriores, propios y ajenos, lejos de mostrar una superior forma de control por parte del estudiante de chino, lo reducen a la condición autofantasmagórica de un esperpento, que contagia al lector con una cierta náusea. Pero es curiosamente ese mimetismo, esa reproducción de los mecanismos de producción diseminada de efectos de verdad, lo que la novela busca derribar por la vía de la angustia y la irritación¹².

Tocamos así la fractura expuesta de lo contemporáneo. El pensamiento político clásico de Occidente ha siempre discriminado entre vida biológica y vida política. La vida desnuda (*nuda vita*) es, según Agamben, lo que produce el dispositivo de la soberanía cuando en sus mecanismos captura la vida biológica; es decir que por vida desnuda debemos entender la vida que por derecho es carente de todo derecho. Tal como en el caso del estudiante y la profesora de chino. Así, la gobernabilidad y la economía dominan todos los aspectos de la vida social, de allí que, al doble paradigma que podíamos conocer a partir de la confluencia de la Teoría Crítica y los estudios de Foucault, es decir, lo teológico-político y lo económico-gubernamental, se pueda pensar ahora lo contemporáneo como un tiempo atravesado por la biopolítica del control, donde se trata de capturar no ya la *zoé*, sino la *zoé aiônios*, es decir, la inoperosidad esencial del hombre. Para pensadores como Agamben, en efecto, la cultura ya no puede ser pensada como una simple articulación entre un cuerpo y un alma, sino como la desconexión de estos dos elementos. El desafío entonces no consiste en indagar y buscar lo humano del hombre, sino cuestionarse de qué modo el hombre ha sido separado del no-hombre. La vía del *wu wei* es un camino para ello porque justamente se plantea la cuestión del acceso a lo no-humano del hombre.

¿Qué lección extraer de este recorrido? La Modernidad se ha ido configurando como un proyecto de trueques y tránsitos, ilustrando la tesis, entre histórico y filosófica, de que todo intercambio simbólico ayuda a trivializar la circulación global, ya que sólo en un espacio local globalizado se pueden organizar las nuevas necesidades de movilidad, que, en base a rutinas previsibles, pretenden sistematizar tanto el transporte de personas como el tránsito de mercaderías. En el *gualicho*, en la concesión de visas, en la construcción de bloques suprapartidarios o en las alianzas políticas supranacionales, el tránsito se constituye en paradigma de movimientos reversibles. No obstante, en el mundo de la *reproducción* diseminada, el movimiento parece ser irreversible y se orienta en cambio hacia una abolición de la singularidad. Sólo zarzas y espinos nacen en el lugar donde antes había *opugnadores*. A la guerra siguen años de hambre y quien domina no debe nunca jactarse de su poder, ni imponer su voz como lo absoluto, porque, cuando las cosas alcanzan su extremo, decía Lao-tsé, comienzan a declinar. Sólo cuando se consiga convertir tales desplazamientos en una sólida institución fiable para largos trayectos de duración y memoria, y no sólo para efímeras coyunturas contingentes, resultará indiferente, en última instancia, decidir en qué dirección se emprende una vuelta al mundo. En ese momento, y no antes, el tránsito se habrá vuelto, efectivamente, *wu wei*.

¹ «Vestia um costume bege-cinzentos, de corte idêntico aos dos “cem nomes”, porém de tecido de melhor qualidade. Sua fronte muito alta, côr de marfim, domina uns olhos de brilho intenso e de vivacidade juvenil. Sua bôca, de lábios bem modelados, é bela e expressiva; seu rosto arredondado, sereno e afável, confere a tôda sua fisionomia um ar de bondade paternal, que se transforma, de repente, em suprema energia. Sua atitude, seu porte de imperador irradiam dignidade e nobreza, surpreendentes em um filho de camponeses pobres». (Martins, 1958: 3)

² Oswaldo Aranha (1894-1960) fue canciller de Vargas entre 1938 y 1944, cuando lidera la adhesión latinoamericana a la alianza pro-norteamericana. Combatió a los germanófilos durante la guerra y, como canciller, se opuso a la concesión de visas a los inmigrantes judíos a Brasil. Presidió la conferencia inaugural de las Naciones Unidas a la que retornaría, tras un breve pasaje como ministro de Economía de Vargas, de la mano de Juscelino Kubitschek.

³ João Neves da Fontoura (1887-1963), abogado y político, fue también canciller, en 1946, y por segunda vez, entre 1951 y 1953. Guimarães Rosa fue en ese cargo su secretario.

⁴ «El que está en el camino del Tao no refuerza el imperio con armas. // Toda acción provoca reacciones. / Sólo zarzas y espinos nacen en el lugar donde acampan los ejércitos. // Después de la guerra siguen años de hambre. // El buen general vence y allí se queda. / No abusa de su poder, no se sobreestima. / Vence y no se jacta, vence porque es su deber. // Cuando las cosas alcanzan su extremo, comienzan a declinar. / Eso es oponerse al Tao. / Y lo que se opone al Tao camina rápidamente a su fin.» (Tse, 1989: 75)

⁵ Serge Talbot, nos recuerda Étiemble, en *Connaissances-nous la Chine?*, propone en 1960 una lectura taoísta del vacío central y de la circularidad ying-yang. Alfonso Reyes lo señalara ya asimismo en la cultura de los Tarahumaras, elegidos más adelante por Antonin Artaud como emblema de esa misma búsqueda, que repercutiría todavía en André Masson y, por su intermedio, en Roland Barthes. Es allí mismo, en París, donde esa interpretación de lo neutro dejaría su huella en artistas latinoamericanos como Julio Le Parc, Rodolfo Krasno, Alicia Peñalba, Luis Felipe Noé, Copi, Jorge Lavelli, Víctor García o Julio Cortázar.

⁶ «Avançando no plural, constituindo entre tantos também o efeito de uma cosmogonia no nada, como texto que a tudo pode incluir e deglutir em seu diabolismo, *Grande Sertão: Veredas* evidencia sua articulação pragmática opondo e fundindo os elementos que nela concorrem. Conflitam nele a série significante e a série significada; conflitam nele várias sincronias, diacronias e diatopias, lingüísticas e literárias: usos sertanejos, arcaísmos, latinismos, hiperurbanismos, eruditismos, neologismos, estrangeirismos, do alemão de Hamburgo ao húngaro; a tragédia ática, Homero e Joyce e Santo Tomás de Aquino, a farsa medieval, a sátira menipéica e *Macunaíma*, Mallarmé e o cordel, a *Divina Comédia*, Marlowe, Blake, Goethe, Mann; contradizem-se nele a proliferação material da designação misturada e a unificação metafísica de uma Significação; conflitam aí a fala culta suposta e emudecida do doutor e a fala sertaneja tateante; alternam-se a erudição filosófica e o *kitsch*; fundem-se no texto os imaginários do “revolucionário” da linguagem e do “reacionário” que afirma buscar o sentido original; opõem-se a normatividade do discurso lógico-racional e o *nonsense* e as vozes da loucura. Por isso, também, efetuando o ‘sertão’, Rosa é duplamente eficaz; sua prática de linguagem é materialista, afirmando-se sempre produção/produto e, assim, evidenciando as ideologias que reencena; e seu sertão é histórico.» (Hansen, 2000 :190-191)

⁷ «Sombrero inclinado, provocativo, guante lila, monóculo, *boutonnière fleurie*, levita larga color té con leche. Es ya entrado en años y ¡qué joven y fuerte se lo ve!» (Apud Popolizio, 1985: 309-310).

⁸ En la edición *Ayacucho* se lee, erróneamente, *engauchada*, lo que muestra un curioso fallido, el de asociar lo gauchesco con lo demoníaco.

⁹ Para el sentido de gualicho, ver Fernandez Garay, 2004.

¹⁰ En el tercer libro de *Adán Buenosayres*, en esa región fronteriza donde ciudad y desierto se juntan en abrazo combativo, como dos gigantes empeñados en singular batalla, es decir, en el barrio porteño de Saavedra, la bruja Tecla distribuye filtros, hechizos y *gualichos*.

¹¹ «A difusão e a ambigüidade dos discursos nesses tempos de interação *on line*, em que todos os absurdos podem ser ditos e difundidos de maneira invisível e sem rostos aparentes, aonde todo mundo tem uma opinião definitiva e contundente sobre qualquer coisa. Seu protagonista, um estudante de chinês, demitido há algum tempo do mercado financeiro e separado, que vê no idioma chinês a futura língua do poder geopolítico, se encontra no aeroporto de Guarulhos embarcando para a China, quando na fila reconhece sua professora de chinês e lhe acena. A partir daí, num ritmo perfeito desenvolvido por Carvalho, os fatos se precipitam e sem tempo para mais nada a professora é arrancada da fila por um agente e logo em seguida, ele também é conduzido à delegacia local. A partir daí o romance se passa o tempo inteiro numa salinha sem janela. Carvalho passa a narrar seu livro, sem distrações ou parágrafos, lançando um enorme jorro sem dar chance para respirarmos em três grandes monólogos, que na verdade são diálogos, tendo um delegado como o interlocutor que representa a invisibilidade absoluta, em contraponto com o estudante de chinês, um assíduo comentarista de blogs e portais de internet, com um discurso que por vezes pode soar lógico, mas ao mesmo tempo contraditório, racista, homofóbico e antisemita, aonde tudo se mistura, tudo é opaco e nada é absoluto. Se em obras anteriores Carvalho profanava as usuais tentativas de ordenação e classificação da literatura como a noção aglutinadora de

identidade nacional, ou a ilusão (perdida) do sujeito único, aqui é o autor/narrador como sujeito dominante do ato criativo que se dilui. Assim também fizera Guimarães Rosa em *Grande sertão: veredas*, onde fala Riobaldo dirigindo-se ao doutor que o escuta, transferindo a linguagem autoral para a dos próprios personagens.

«O depoimento do estudante de chinês reproduz os noticiários dos jornais e revistas que lê, à sua moda, textos da internet ou dos blogs. É “informado”, por isso acredita que precisa falar chinês, a língua do futuro, mesmo que esta seja uma tarefa impossível. “Muita informação. Ninguém agüenta”. Os desabafos vão se misturando a torrentes de afirmações politicamente incorretas. Mesmo que garanta não poder ser racista porque é brasileiro, ele vai soltando farpas contra judeus, pretos, gays, defensores de direitos humanos ou ecologistas. Só a China, ainda que chinês seja a língua do diabo, lhe dá esperanças (“Na China James Joyce é best-seller. É! *Ulysses* vendeu oitenta e cinco mil exemplares na China. Quando é que isso ia acontecer aqui? Eu? Não Sei. Não li. É um negócio grego”). Na terceira parte, a língua ainda está mais solta, e nas informações da internet que ele repete os preconceitos se acumulam”. Beatriz Resende interpreta que el dignóstico de Carvalho ante un mundo de reproducción diseminada consiste en una indolente capacidad de imaginación. “A imaginação, afirma Arjun Appadurai, é recurso vital em qualquer processo social, como energia cotidiana. A imaginação não é mais uma questão de gênio individual, escapismo da vida diária ou uma dimensão da estética. É a faculdade que viabiliza a vida da gente comum de diversas formas. Imaginação é possibilidade de escape num mundo de reproduções que recusa o heterogêneo, o divergente como ameaça a regulações arbitrárias. A imaginação é, na verdade, a única língua possível do futuro e talvez nos dê a esperança de nos livrarmos dos males da reprodução acrítica». (Resende, 2013)

¹² «Em *Reprodução*, a instabilidade é grande e chega a corroer a tese central, se é que podemos chamar assim a ideia de trabalhar um personagem quase beirando o insano e que é uma espécie de espantinho, mas cujo corpo, no lugar das palhas, é feito de informações de internet. (...) A instabilidade é criada pelo gesto amplo de abarcar a confusão do presente, em histórias que são contadas e negadas logo em seguida. Essa maçaroca de eventos e situações cria uma certa náusea no leitor – enfrentá-la é o mesmo que enfrentar o presente atordoante de dados e repetições. Certamente, Bernardo Carvalho reproduz essa quantidade de informações para causar esse desnorsteio, na sua visão crítica da sociedade moderna». (Ferraz, 2014)

Bibliografía

- ANTELO, R. (2006): *Maria con Marcel: Duchamp en los trópicos*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- ARANHA, O. (1958): «Prefácio» en Martins, M., *Ásia Maior: O planêta China*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, XI.
- BARTHES, R. (1954): *Michelet*, Paris: Seuil.
- FERNANDEZ GARAY, A. (2004): *Diccionario tehuelche-español / índice español-huelche*, Leiden: Universiteit Leiden.
- FERRAZ, H. (2014): «O espantinho da informação», *Cult*, 185, 7 ene.
- HANSEN, J. A. (2000) : *O o. A ficção da literatura em Grande Sertão: Veredas*, São Paulo: Hedra.
- JANKÉLÉVITCH, V. (2010): *Lo puro y lo impuro*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- JULIEN, F. (2007): *La pensée chinoise. Dans le miroir de la philosophie*, Paris: Seuil.
- MANSILLA, L. V. (1989): *Una excursión a los indios ranqueles*. Ed. Saul Sosnowski. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- MANSILLA, L. V. (2012): «Recuerdos de Egipto» en Rosa Lojo, M. (ed.), *Diario de viaje a Oriente (1850-1) y otras crónicas del viaje oriental*, Buenos Aires: Corregidor, 347. [Publicado originalmente en *La Revista de Buenos Aires*, 1864]
- MARTINS, M. (1958): *Ásia Maior: O planêta China*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

-
- NAUMANN, F. (2012): *The Recurrent: Essays on the Art, Life and Legacy of Marcel Duchamp*, Nueva York: Readymade Press.
- POPOLIZIO, E. (1985): *Vida de Mansilla*, Buenos Aires: Pomaire.
- ROSA, J. G. (1958): *Grande sertão: veredas*. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio.
- RESENDE, B. (2013): «Reprodução de Bernardo Carvalho», *O Globo*, 5.out.
- TSE, L. (1989): «Contra la guerra», en *Tao te ching*. Trad. Juan Fernández Oviedo. Buenos Aires: Andrómeda, 75.
- TSE, L. (1989): «El no hacer», en *Tao te ching*. Trad. Juan Fernández Oviedo. Buenos Aires: Andrómeda, 73.