

PERSPECTIVISMO E COSMOPOLÍTICA EM *POLIEDRO* DE MURILO MENDES

PERSPECTIVISM AND COSMOPOLITICS IN *POLIEDRO* BY MURILO MENDES

Lucas de Jesus Santos¹

RESUMO: O presente artigo visa investigar as relações possíveis entre a poética poliédrica de Murilo Mendes em *Poliedro* (1972) e a teoria do Perspectivismo Ameríndio de Viveiros de Castro (1996) e Lima (1996). Propõe-se analisar as figurações de seres não-humanos em *Poliedro*, a fim de demonstrar sua singularidade, apontando indicações de uma possível cosmopolítica subjacente à poética muriliana. A aproximação feita entre as obras referidas aponta para a existência de um espaço intercalar, qual seja, uma esfera cosmopolítica intermundana, cujo princípio relacional elementar é o reconhecimento radical das alteridades possíveis. Nesse sentido, ligam-se as considerações feitas sobre a poética muriliana à proposta cosmopolítica de Isabelle Stengers (2007), apontando para uma reformulação das relações entre antropologia e ficção. A partir de tais considerações, avançam-se, finalmente, certas questões sobre as relações entre antropologia e ficção que impliquem, talvez, em ver a poética, a ficção, não como a deriva contabilizada de nós em torno de nós mesmos, mas como convite a um processo disseminado de metamorfose e alteração transindividual e não intersubjetivo, intra-diferenciado e não identitário.

PALAVRAS-CHAVE: Poliedro, Perspectivismo Ameríndio, Cosmopolítica.

ABSTRACT: This paper aims to investigate the possible relationship between the polyhedral poetic of Murilo Mendes in *Poliedro* (1972) and the theory of Amerindian Perspectivism of Viveiros de Castro (1996) and Lima (1996). It is proposed to analyze the figurations of non-humans beings in *Poliedro* in order to demonstrate its uniqueness, indicating a possible underlying cosmopolitics to the murilian poetics. The approach made between the mentioned works points to an interspacing area, which is an intermundane cosmopolitan sphere, whose basic relational principle is a radical acknowledging of the possible alterities. In this sense, the considerations on murilian poetics are tied in the Cosmopolitical Proposal of Isabelle Stengers (2007), suggesting a reconfiguration of the relationships between anthropology and fiction. From these considerations, it is advanced, finally, certain questions on the relationship between anthropology and fiction, which imply perhaps seeing poetics, fiction, not as we accounted drifting of ourselves, but as an invitation a spread transindividual and not intersubjective metamorphosis and alteration process, intra-differentiated and non identity.

KEYWORDS: Poliedro, Amerindian Perspectivism, Cosmopolitics.

¹ Mestrando em Teoria e História Literária na Universidade Estadual de Campinas, sob orientação do Prof. Dr. Eduardo Sterzi, bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). E-mail: ldjsantos@gmail.com

*Dita a palavra essencial
Amanhecerei árvore.
(Murilo Mendes)*

INTRODUÇÃO

Ser contemporâneo e partícipe dos tempos rudimentares da matéria e da mínima ressurreição *na faixa da natureza, sob uma qualquer forma*.² Essa é uma das microdefinições do autor de *Poliedro* que anuncia um aspecto de sua poética: a transmutação, o tornar-se diferente, o passar a um estado ou condição de outro, o transformar-se, enfim, o *alterar-se*.³ Esse processo de alteração, movimento de tornar(-se)um outro(de) um outro, é o teor do presente artigo. Trata-se de perseguir em *Poliedro* os processos de alteração de figura(ção)s de seres não-humanos tradicionalmente estabilizadas na cultura euro-ocidental, assinalando a *existência provável* de relações entre a poética muriliana poliédrica e o debate contemporâneo em torno do perspectivismo e das cosmopolíticas ameríndias. Tal objetivo exige algumas observações explicativas.

Primeiro não se trata de encontrar identificações entre a ficção muriliana em *Poliedro* e a etnologia de Viveiros de Castro (1996) e Lima (1996). Tentar apontar correspondências entre tais textualidades implicaria em situá-las num mesmo espaço epistemológico e sincronizá-las em uma mesma temporalidade histórica, o que poderia resvalar em um anacronismo e associação frouxos⁴. Segundo, correr-se-ia o risco de se tomar a proposta de Tania Stolze Lima e Eduardo Viveiros de Castro como luz esclarecedora da poética de Murilo Mendes, uma verdadeira Pedra de Roseta cuja inscrição revelaria, *finalmente*, a face encoberta da palavra poliédrica. Não se trata, portanto, de dar *fins* ou de descobrir faces: o que se pretende aqui é a composição de um jogo saltitante *entre* uma textualidade e outra, de modo a apresentar possibilidades interpretativas para aquela ressurreição do poeta "sob uma qualquer forma" na faixa da natureza.

² Leve paráfrase da seção B do texto inicial de *Poliedro*, "Microdefinição do Autor" (MENDES, 1972, p. xix, grifo meu).

³ Destaco, aqui, a raiz latina da palavra "alter" [outro]. Conforme Viveiros de Castro (2008, p. 128): "retransfiguração étnica por via de uma metamorfose, uma *alteração* que promove ao mesmo tempo a desalienação metafísica e a abolição física" dos seres.

⁴ O conceito euro-ocidental de "natureza", manejado e problematizado, respectivamente, na passagem referida de *Poliedro* e no trabalho de Viveiros de Castro (1996) e Lima (1996) já os colocaria, os autores, em espaços distintos *in totum*, uma vez que Murilo Mendes parece operar subversivamente com o conceito moderno de natureza (o espaço inerte, transcendente e disponível para instrumentalização tecnológica), enquanto os antropólogos lidam com a noção de natureza (se houver) culturalmente exposta pelas sociedades que estudam.

Em última instância, sugiro uma hipótese de leitura, segundo a qual a proposta cosmopolítica de Isabelle Stengers (2007) seja uma coalescência importante para a invenção de uma perspectiva de alteridade fora do par mesmidade/alteridade, que enclausura o debate em extremidades estavelmente concebidas, movimentando-se, quando muito, dialeticamente. Em suma, proponho analisar as figurações de seres não-humanos em *Poliedro*, a fim de demonstrar sua singularidade – sobretudo do ponto de vista da representação tradicional dos não-humanos na literatura euro-ocidental – e, se possível, apontar indicações de uma possível cosmopolítica subjacente à poética muriliana; uma cosmopolítica dos mundos possíveis, de um "nós singularmente plural", um "devir entre multiplicidades" (DELEUZE; GUATARRI, 2008, p. 33). Como consequência dessa investigação, tem-se que o próprio movimento poético-ficcional é reconfigurado, apontando para uma outra maneira de se pensar a constituição de relações entre identidade/alteridade e o próprio estatuto da ficção, aproximando-a a um modo de funcionamento especulativo da antropologia.

POESIA E COSMOS

Mas haveria em Murilo Mendes uma conexão possível entre poesia e cosmos? Em *A Poesia e o nosso tempo*, Murilo Mendes (1959, p. 54, grifo meu) reconhece que "o futuro da literatura acha-se [...] intimamente ligado à fisionomia *deste* mundo". A especificidade *deste* mundo se dá pelo nascimento desta "nossa época" de flutuação e instabilidade de ideias, do surgimento da bomba atômica, da ameaça iminente (urgente?) de aniquilação total da vida terrestre e, claro, também do próprio planeta. Essa entrada, portanto, numa época em que o par particular/universal não pode mais ser entendido de forma dicotômica-excludente, sugere o poeta, levará a uma "planetização de fatos e ideias" (MENDES, 1959, p. 54), visto que, conforme Danowski e Viveiros de Castro (2014, p. 30), há um colapso generalizado das referências espaciais e temporais ocidentais na modernidade, uma verdadeira "corrosão feroz *do tempo e do espaço*" que torna qualquer ação particular indexada ao *Zeit* universal.

A poesia, imbricada neste "mundo novo que se constrói" (MENDES, 1959, p. 55), está em relações de universalidade – para usar uma palavra de Murilo, no referido texto – com consequências planetárias. Nesse contexto, Mendes (1959, p. 55) arrisca uma profecia: "provavelmente se voltará a acentuar o caráter 'cósmico' da poesia". O sentido deste retorno cósmico da poesia é, segundo uma entrevista dada pelo poeta no início da década de 1970,

"uma ânsia de superar os limites *humanos*" (RIBEIRO, 1972, p. 4 apud STERZI, 2010, p. 84, grifo meu), em vista da chegada a um ponto de choque entre o homem da tradição clássica e o homem da revolução técnica industrial. As figuras de humanidade de ambas as tradições conflitaram e, ao mesmo tempo, sintetizaram suas possibilidades.

Curiosamente tal entrevista é dada no mesmo ano de publicação de *Poliedro*; indício, portanto, de que há uma proximidade entre tal concepção e a poética poliédrica. Uma das formas pelas quais se dá essa superação dos limites humanos – e aqui avanço a hipótese de leitura – é a figuração dos seres não-humanos em *Poliedro*. No confronto com a figura animal e atmosférica vê-se o *salto para fora* do humano, um liame híbrido entre sujeito e objeto, que projeta toda uma reconfiguração das relações entre humanidade e natureza. Nesse sentido, o caráter cósmico da poesia estaria na transgressão dos limites do humano, que seria, então, o ponto central de referência para a linha limítrofe da esfera do mundo. Tal cosmurgia poética muriliana coaduna-se com a proposta do perspectivismo cosmológico ameríndio de Viveiros de Castro (1996) e de Lima (1996), no sentido, por Murilo mesmo indicado em *A Poesia e o nosso tempo* (1959, p. 55), da "aproximação de elementos contrários, [d]a aliança dos extremos [...] produzindo choques pelo contato da idéia e do objeto díspares, do raro e do cotidiano". É por tal autodeclaração do poeta que Marília Cardoso (2011) reconhece uma aproximação entre a poética de *Poliedro* e a antropofagia de Oswald de Andrade – "conceito da mesma família política e poética" do perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 124).

Essa aproximação tem consequências importantes para o trato com a obra de Murilo Mendes, uma vez que, segundo a autora, o poeta de Juiz de Fora é sempre tomado, pela crítica, como um representante da tradição cultural europeia, alheio às propostas de mudanças dos fundamentos epistemológicos ocidentais formuladas pela antropofagia oswaldiana. Ao contrário, defende a autora, Murilo Mendes estaria, a seu modo – desinteressado em proclamar seu hibridismo (CARDOSO, 2011, p. 314) –, "fascinado pelas forças da alteridade", produzindo "objetos estético-especulativos inauguradores de prismas para o conhecimento, até então impensados" (CARDOSO, 2011, p. 315). Não poderia concordar mais. Com efeito, parece-me que Murilo Mendes provoca em *Poliedro* o questionamento das fronteiras euro-ocidentais entre natureza/cultura, da "lógica das diferenças" (MIGNOLO, 1993, p. 122), das hierarquias ontológicas entre humanos e não-humanos (LATOURET, 2013), dos planos distintivos entre poesia e história.

Nesse sentido, há, subjacente à prosa poética de *Poliedro*, o jogo com diversas *perspectivas*; ou, segundo o próprio poeta no mesmo texto de 1959, o procedimento de um cineasta, "colocando a 'câmara' ora em primeiro, ora em segundo ou terceiro plano; planos estes representados pelo encontro ou pelo isolamento de palavras, pela sua valorização ou afastamento no espaço do poema" (MENDES, 1959, p. 55). É preciso ter em mente que Murilo, ao mudar em 1920 para a cidade do Rio de Janeiro, participa do Movimento Antropofágico, contribuindo com as revistas *Terra Roxa* e *Outras Terras* e *Antropofagia*. O que deixa ainda mais forte o indício de reverberação na poética muriliana das ideias oswaldianas e do parentesco, como pretendo apontar, com as cosmologias ameríndias.

Ao posicionar Murilo nessa trajetória, por assim dizer, antropofágico-perspectivista, não pretendo defender, reafirmo, uma correspondência entre as obras dos autores. Com efeito, como salienta Marília Cardoso (2011), não se trata de apontar antecipações de atividades teóricos-políticos revisionistas contemporâneas na obra de Murilo, mas de empreender uma leitura tomando como fio condutor tais atividades. Assim, o perspectivismo cosmológico ameríndio não figura como luz esclarecedora nem como finalidade, consequência ou corolário da poética poliédrica de Murilo; caminhar pelas diferenças, antes, se apresenta como uma tática mais profícua para o estudo aqui realizado. E é justamente sobre esse caminho das diferenças que me debruçarei no próximo tópico: o perspectivismo e sua relação com uma cosmopolítica poética em Murilo Mendes.

PERSPECTIVISMO E COSMOPOLÍTICA

Uma das primeiras formulações da teoria do perspectivismo ameríndio ocorre em "Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio", de Eduardo Viveiros de Castro (1996), e em "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi", de Tania Stolze Lima (1996). "Perspectivismo" foi a palavra escolhida pelos dois autores para se referir a uma noção muito disseminada na América indígena, a saber, de que "cada espécie vê-se a si mesma como humana (anatômica e culturalmente)" (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 95). Essa proposição *tout court* fere um dos sedimentos fundamentais da cultura euro-ocidental: o da especificidade e excepcionalidade humanas frente ao *resto* da criação divina (ou mesmo do ponto de vista sóciobioevolutivo de linhagem spenceriana), principalmente em relação aos animais. Com efeito, é bem sabida a sujeição

animal a Adão pela ordem divina, mito que, ainda que não seja a origem-raiz histórica do sentido de natureza para o ocidente, resume bem o *modus operandi* do homem moderno.

Rebento distinto, coroação da criação, a humanidade exerceria o domínio sobre as demais criaturas e coisas *por direito*, uma vez que os animais seriam de condição inferior à humana. Como aponta Viveiros de Castro (2009), a radicalidade dessa ideia é tamanha que o segundo mais perigoso desvio do caminho da verdade, para Descartes – o primeiro seria a descrença em deus –, é atribuir a existência de alma aos animais. Uma hierarquia rígida, inquebrantável e, acima de tudo, *perigosa* de se questionar; um perigo que, se ousarmos corrê-lo, poderá trazer o caos à ordem divina do humano ocidental. É precisamente no ponto crucial dessa espécie de nune distintiva do humano que a torção perspectivista irrompe, abrindo espaço para outros modos de relação entre mundos. Ao contrário dos ocidentais, os índios considerariam a "humanidade" como uma "condição universal e uma perspectiva estritamente dêitica e auto-referencial" (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 95). Tudo que havia no início dos tempos era indistinguível do ponto de vista da especiação. Todos os seres compartilhavam da mesma condição, tudo era humano e, segundo variações dos mitos indígenas, esses seres foram se diferenciando, de modo espontâneo ou por vontade de um demiurgo, "nas espécies biológicas, acidentes geográficos, fenômenos meteorológicos e corpos celestes" na disposição da existência cósmica atual⁵ (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 88). Tal primigente é o fundo ontológico, por assim dizer, universal da metafísica indígena, o princípio ativo de percepção e relação intersubjetiva. Assim, para retomar a frase anterior, "cada espécie vê-se a si mesma como humana (anatômica e culturalmente)", uma vez que, de sua própria mirada, ela exerce e reconhece sua *posição* de humano. Duas espécies distintas não podem ocupar, ao mesmo tempo, o ponto de vista do eu-humano, devido a uma espécie de restrição dêitica: como a humanidade é uma posição – não uma condição, no sentido de que ela não é *propriedade* de nenhum ser – ela é antes uma *forma universal de agência* (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 375) do que uma *substância* comum aos viventes; no *hic et nunc* do encontro entre duas espécies uma impõe sobre a outra sua humanidade-perspectiva. A humanidade, assim, é uma posição em disputa entre as formas de vida, tendo todos os seres, portanto, organização social, modo de vida, visão de mundo. Em suma, todos têm Cultura.

⁵ Importante notar que tais mitos são muito mais de *transformação* do que de *criação*, o que torna o problema ontológico ocidental do "Nada" fora de *perspectiva*. Ver Viveiros de Castro (2009).

Nesse sentido, as posições dos seres não-humanos não estariam, simplesmente, entre sujeito e objeto, mas, antes, numa relação de *alteridade*. A espacialidade da relação é, portanto, construída na e pela alteridade, inclusive pela alternância e transferência das pontas, sujeito/objeto, da posicionalidade tradicional. Isso implica em perceber, lembrando Deleuze e Guattari (1991), que o Outrem não é tão somente o oposto do Mesmo, em linha reta, mas "o princípio que o constitui, a ele e a seus conteúdos", a abertura para relação, a própria possibilidade de que "haja ponto de vista", é "o ponto de vista que permite que o Eu e o Outro acedam a um ponto de vista", enfim, ele é uma "expressão de um mundo possível" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 118).

A admissão de possibilidades, de existência de outros mundos possíveis, caracteriza, assim, o perspectivismo ameríndio e orienta sua cosmopolítica, uma vez que, embora sejam os índios que saibam que esses seres têm toda uma vida à parte deles e que ajam segundo tal saber, não sabem "tudo o que os animais sabem, e menos ainda tudo o que eles são" (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 88). Há um componente de não-saber e ocultamento na cosmo-relação ameríndia que se opõe ao modelo iluminativo e universal da racionalidade ocidental. Nesse sentido, o espaço que nós, de tradição euro-ocidental, chamamos de natureza e encaramos como um *objeto* inerte, imutável e constante é, para os índios, uma Cosmopoliteia, "uma arena internacional", um espaço compartilhado por seres outros com sociedades e alteridade política coletiva, um *interlocutor*. Assim, é que o postulado diretriz da distinção laica do ocidente gregocênico, a saber, o de que o homem é o animal político *par excellence* e que a política é, portanto, o traço excepcional da espécie, é desintegrado precisamente pela *alteridade* das arestas da questão colocada pela cosmopolítica ameríndia.

POLIEDRO E A COSMOPOLÍTICA

É justamente essa dignidade⁶ dada a todos os seres não-humanos e toda uma *outra* dimensão poética e política da imagem de seres não-humanos que aparece também em

⁶ Uso, aqui, uma palavra com uma inolvidável história kantiana para qualificar a cosmopolítica ameríndia. Kant, ou pelo menos a sistematização das categorias "sujeito/objeto" feita pelo filósofo alemão, e toda sua herança epistemológica, parece ser um fantasma no trato desses assuntos sob tais termos [ver Stengers (2007), sobre o assombro de Kant em relação ao conceito de cosmopolítica]. O que reforçaria, penso, a necessidade de se realizar o debate sob outras terminologias [Ver Viveiros de Castro (2002)].

Poliedro. Com efeito, as figurações de animais e outros seres não-humanos na obra estão em outro arco de saber, ampliam possibilidades de vivências e de existências, de modo que a posição de "contemporâneo e partícipe" dos tempos rudimentares da matéria, assumida pelo poeta mineiro, coaduna-se coextesivamente à cosmopolítica ameríndia tratada acima.

De fato, Murilo (1972, p. 33) abertamente afirma que os animais "pertencem a outro tipo de inteligência diverso do nosso" e que somente por "preguiça mental, por indiferença, por dificuldade de adaptação, montamos nosso cômodo diagrama a respeito dos animais nossos parceiros". Reconhecimento do nosso antropocentrismo estruturante e da possibilidade de outros tipos de inteligências não-humanas. A referida passagem está localizada em um dos verbetes de "Setor Microzoo", que trata sobre animais diversos. A zebra é o bicho tema do texto, no qual Murilo a coloca como um animal "muito moderno". O poeta teve ("ou deveria ter tido") uma conversa com o animal, no Jardim Zoológico de Antuérpia, ele "homem maduríssimo" e ela "de aparência jovem", na qual ele lhe disse "coisas deliciosas ou profundas", mas *incompreensíveis*. O assunto da conversa poderia ter sido sobre "considerações metafísicas sobre a incerteza do tempo presente, a angústia do homem contemporâneo" e assim por diante. O poeta, então, dada a sua ignorância insolúvel, encara sua própria condição de distanciamento da zebra, do ocultamento do "remansoso animal" à seu intelecto, de toda a vida secreta que os índios reconhecem ter os demais seres. Sabe que é "incapaz de penetrar [...] os arcanos da natureza, de captar a língua cifrada dos peixes, das zebras e dos pandas" (MENDES, 1972, p. 32).

A perplexidade exposta no contato com a zebra acompanha o encontro com a Baleia: "Quem descobriu os abismos da baleia, animal bárbaro, barbado?" (MENDES, 1972, p. 14). A baleia é essa figura inexpugnável, funda e de muitas faces – "de forma quadradoredonda". Nessa ocasião, o poeta narra as viagens do cetáceo *dentro* do profeta Jonas, que, segundo o mito bíblico, passou três dias e três noite no estômago de uma baleia. A baleia "viu, ouviu, cheirou histórias de arrepiar, coisas espantosas *deste e do outro mundo*, que os profetas sábios conhecem, ruminam, difundem entre os homens e os bichos" (MENDES, 1972, p. 14, grifo meu). Inversão das posições, criação de um outro espaço: a baleia que adentra Jonas e, lá, explora sua profundidade e temporalidade encontrando "coisas, histórias rodando, evoluindo através dos tempos", de modo que o próprio ser da baleia é transmutado, torna-se outro: vira auto-informada, "se auto-espanto e não se comunica com pessoa alguma ou bicho. Construiu seu automuro" (MENDES, 1972, p. 14)

O poeta, então, introduz uma pequena narrativa sobre seu sonho de construir um "moderno arpão" para atingir a baleia, que desenvolveu depois de tomar conhecimento da história de Jonas. Conta que, ao consultar um amigo, este disse a seu pai que ele tinha uma "alarmante preocupação contínua" sobre o arpão e a baleia. Nesse momento, Murilo faz uma observação crucial: "ingênuo engenheiro Póvoa: ignorava que tudo é alarmante; que todas as coisas são alarmantes" (MENDES, 1972, p. 15). Ora, na faixa da natureza, sob uma determinada *perspectiva*, tudo é alarmante, pois tudo é "ser-por, ser-para, ser-relação" (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 98), está sempre em relação de acontecimento, de radicalidade ontológica na profusão temporal. As coisas, portanto, *saltam* aos olhos do espectador em modo de alarme, de espanto, que dão o tom do encontro entre o visto e o que vê, sempre em descolamento de posições.

Sobre tal deslocamento de posições, o texto sobre o Galo é uma peça exemplar. No texto, o poeta nos narra seu encontro na infância com o animal. Este se lhe pareceu "soberbo, fastoso, corpo real, portador de plumagem azul-verde-vermelha" (MENDES, 1972, p. 7), agia de modo a marcar sua "superioridade, talvez de tribuno, barítono, boxeador". Galo e menino sempre são apresentados como partícipes equidistantes da troca de enigmas e desafios. Quando o garoto leva um bilboquê para tentar dominar o bicho, este lhe mostra que tal arma é inútil, por, justamente, do ponto de vista do galo ela não fazer parte da ordem da demonstração de força: "empinou a crista, abanou a cabeça rindo [...] polígamo que era, atacou à minha vista, alternativamente, duas galinhas carijó, cobrindo-as, contundente, claro que para me fazer despeito. Atirei o bilboquê no chão, arma inútil, vencida" (MENDES, 1972, p. 7-8). Como bem salientam Danowski e Viveiros de castro (2014, p. 96), "toda ação transespecífica [...] é uma intriga internacional, uma negociação diplomática ou uma operação de guerra que deve ser conduzida com a máxima circunspeção". É isso mesmo que acontece entre o personagem-menino e o Galo no texto em seguida (com ressalva, no entanto, à circunspeção necessária à ação): "uma tarde penetrei no galinheiro [...] fora de mim, transtornado, [...] a raiva aumentando-me a força, estrangulei-o, pisando-lhe ainda as esporas. Satisfeito, [...] senti num relâmpago o prazer concreto de existir" (MENDES, 1972, p. 8). Na morte do outro, que o deslocava, que reconfigurava suas artimanhas de embate, seus valores existenciais⁷, ele encontra a sua existência concreta, sua formalização estabilizante, sua *justificação*. É assim que o poeta descreve a sensação infantil de desagrado para com a

⁷ "minha ojeriza aumentou ao recordar-me que o galo denunciara São Pedro na noite de entrega de Jesus Cristo à polícia" (MENDES, 1972, p. 8)

natureza: "desde o começo a natureza pareceu-me hostil" (MENDES, 1972, p. 7). É essa infantilidade, esse estranhamento imaturo, que as narrativas seguintes – o texto sobre o Galo é o primeiro do Setor Microzoo – procuram minimizar, torcer, alterar sob a forma da ingenuidade do engenheiro Póvoa: é preciso notar que todas as coisas são terríveis e que, portanto, estamos sempre em um jogo de forças, que nossa existência está sempre em relação à existência de um outro, que somos sempre-já *seres-para-outro*, *seres-para-fora* e que apenas com a *destruição* dessa alteridade radical é que podemos nos constituir como força única e estável de emanação de gestos.

Do mesmo modo, se, em relação aos animais, que guardam alguns traços de semelhança corporais e também de comportamento, a clivagem ontológica do homem ocidental – se é possível usar esta categoria assim de modo tão geral – é tão marcada, em se tratando de fenômenos climáticos o distanciamento é ainda mais profundo. Murilo, de forma bastante apurada, sugere uma outra maneira de se perceber tais fenômenos, deslocando a agência de situar objetos: “O temporal ao mesmo tempo mostra-oculta a realidade. É bem deste mundo mas desvenda-nos um ângulo do outro. Quem é no temporal, quem está? O verbo desarticula-se, a cor desarticula-se, o som. Inquietante pensar que o invisível adverte.” (MENDES, 1972, p. 83). É o próprio temporal que impede a distinção entre coisas. A visão e a disposição das coisas no mundo são afetados pela ambiência atmosférica, que dá as condições necessárias para que a visão e disposição se configurem de tal ou tal forma. Assim, o temporal borra a distinção entre os seres inviabilizando sua conformidade, sua organização em uma determinada forma. Isso mostra como os contornos e limites dos seres são dependente do olhar de quem vê; e como este olhar, por sua vez, está sempre ligado a uma perspectiva que o cria, a uma disposição atmosférica, para ficamos com uma expressão do poeta.

Como chama bem atenção Marília Cardoso (2011, p. 322), afirmar, acompanhando algumas tribos indígenas, a vitalidade dos fenômenos e ser capaz de conferir-lhes a posição de sujeito é um ato artístico, que espregueia espaços fantásticos onde "se captam as advertências de espíritos ou movimentos naturais". É esse, em última instância, o exercício de escrever, pois, como arremata a autora, a "escrita poética é aquela que justapõe o metafórico e o literal" (CARDOSO, 2011, p. 322), que sobrepõe "as redes da natureza e da cultura, condensa palavras e coisas e faz o reconhecimento de novas perspectivas" (CARDOSO, 2011, p. 324). É o que se vê sendo articulado no texto sobre a caneta, aquele ser que "conhece todos os caminhos, do grão de poeira à totalidade do cosmo: máquina mínima, microscópio do

macrocosmo.” (MENDES, 1972, p. 65). A caneta – a escrita, em última instância – faz política, faz macropolítica, *cosmopolítica*. Ela é capaz de desenhar a paz e a guerra, desconstruir e construir mundos e possibilidades, percorrer todos os caminhos, passagens e veredas. É assim, acredito, que se configura a escrita de Murilo: a produção, pela arte da escrita, de deslocamentos perspectivísticos, onde as figurações tradicionais dos seres não-humanos, da natureza, para usar uma categoria nossa *e apenas nossa* (LATOURE, 2001), tornam-se indistinguíveis e, ao cabo, obsoletas.

A poética poliédrica de Murilo tem em seu bojo, ou pelo menos acena para, avanço finalmente minha hipótese de leitura – uma cosmopolítica aparentada com as descritas por Viveiros de Castro (1996; 2002; 2009), Lima (1996) e Stengers (2007). Segundo a autora francesa, o "cosmos" na palavra "cosmopolítica" deve ser entendido como se referindo ao desconhecido constituído por mundos múltiplos e divergentes e pela articulação do que eles podem ser capazes, o que seria oposto à ideia kantiana de cosmopolitismo, a saber, a de uma reunião ecumênica e pacífica de todos os viventes em um mundo que responderia a uma transcendência com poder suficiente para "exigir de qualquer divergente que se reconheça como uma expressão meramente particular do que constitui o ponto de convergência de todos"⁸ (STENGERS, 2007, p. 49, tradução nossa). Não se trata de instituir uma harmonia entre seres de tamanha diferença, mas de pensar o "cosmos" como operador de uma igualdade radical, que impede qualquer síntese unificadora, porque implica em uma intercambialidade de posições [l'interchangeabilité des positions], de modo que a cosmopolítica "nada tem a ver com um programa, e, sim, muito mais com um *sentimento de espanto* [frayeur] que faz gaguejar as certezas" (STENGERS, 2007, p. 49, tradução nossa, grifo nosso)⁹. O cosmopolitismo de Isabelle Stengers é a criação de um "espaço de hesitação" [*espace d'hésitation*] que sempre atrasa a resposta à pergunta "o que estamos fazendo?" (STENGERS, 2007, p. 50, tradução nossa), que coloca em presença o irresolúvel dessa questão através de uma recusa à elidir os agentes envolvidos ao pô-los no lugar de objetos mudos.

Pode-se pensar, assim, o sentido cósmico da poesia a que o poeta se referia anteriormente (MENDES, 1959, p. 55) como uma forma de rearranjo das relações entre seres que habitam mundos distintos, que, se submetidos à divisão ontológica ocidental entre humanos e não-humanos, ocupariam a posição de objetos manipuláveis, passivos e inertes.

⁸ "demander à ce qui diverge de se reconnaître comme une expression seulement particulière de ce qui constitue le point de convergence de tous."

⁹ "La proposition cosmopolitique n'a donc rien à voir avec un programme, beaucoup plus avec le passage d'une frayeur, faisant bégayer les assurances."

Essa poesia cósmica tornaria, pela abertura à troca de perspectiva, impossível decidir sobre o quê se está falando/fazendo efetivamente *do ponto de vista* da relação de sujeito e objeto que organiza nosso mundo, produzindo outros pontos de vista, que significam outras relações. A poesia, então, lida com o cosmos-relação, com a pré-disposição dos seres interpretada pelos agentes das relações como já dada, de modo a desconstruir as certezas que permitem saber de modo evidente o que fazer. A poética cósmica muriliana ficciona, no sentido de inventar¹⁰, um novo mundo, uma outra possibilidade de relação entre os seres, que acaba por *alterar* suas existências físicas e metafísicas.

Poética e cosmopolítica se justapõem em *Poliedro*, pois, como visto acima, sua construção perpassa a produção de novas perspectivas, novas formas de existência, novos modos de vida. As figuras da Zebra, da Baleia, do Galo, do Temporal são colocadas em primeiro plano, para usar as expressões cinematográficas do poeta em *A Poesia e o nosso tempo* (1959), de forma que tiram todo seu caráter, seu modo específico de ser *sob uma determinada perspectiva*, para estendê-los a outras possibilidades, configurações e atividades. Nesse sentido, é possível para o poeta mineiro, ao som da "palavra essencial", amanhecer árvore: ele é esta figura intercambiável, que faz a língua gaguejar, liquefaz as distinções hierárquicas e as põe para transgredir sua natureza, implodindo as oposições dicotômicas cristalizadas.

Para finalizar, penso que a assertiva de Viveiros de Castro (1996, p. 120) potencializa muito bem a diferença entre mundos, entre perspectivas, que venho trabalhando durante o texto: "se o multiculturalismo ocidental é o relativismo como política pública, o xamanismo perspectivista ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica". Há claramente uma oposição entre âmbito público e cósmico que não funcionaria apenas como adjetivo à política, indicando um tipo de política, mas a uma transformação das valências e sentidos da política mesma. Quer dizer, a trajetória, aqui percorrida, pelo três elementos – a poética poliédrica

¹⁰ Conferir o sentido derridiano de "inventar" como *invenire*, "deixar vir" [*invenir*] (DERRIDA, 1987, p. 47-48): Laisser venir l'autre, ce n'est pas l'inertie prête à n'importe quoi. Sans doute la venue de l'autre, si elle doit rester incalculable et d'une certaine manière aléatoire (on tombe sur l'autre dans la rencontre), se soustraitelle à toute programmation. Mais cet aléatoire de l'autre doit être hétérogène à l'aléatoire intégrable dans un calcul, comme à cette forme d'indécidable à laquelle se mesurent les théories des systèmes formels. Au-delà de tout statut possible, certe invention du tout autre, je l'appelle encore invention parce qu'on s'y prépare, qu'on y fait ce pas destiné à laisser venir, invenir l'autre. L'invention de l'autre, venue de l'autre, cela ne se construit certainement pas comme un génitif subjectif, mais pas davantage comme un génitif objectif, même si l'invention vient de l'autre. Car celui-ci, dès lors, n'est ni sujet ni objet, ni un moi, ni une conscience ni un inconscient. Se préparer à cette venue de l'autre, c'est ce qu'on peut appeler la déconstruction. Elle déconstruit précisément ce double génitif et revient elle-même, comme invention déconstructive, au pas de l'autre. Inventer, ce serait alors « savoir » dire « viens » et répondre au « viens » de l'autre. Cela arrive-t-il jamais? De cet événement on n'est jamais sûr.

muriliana, o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro e Lima e os sentidos de cosmopolítica de Stengers – abre todo um novo mundo de possibilidades não somente políticas, mas também poéticas: oferece novas formas de se pensar a poesia em sua relação não (apenas) com *um* público, ou com *o* público, mas também com o cósmico, ou um cosmos.

Se, como aponta Ghassan Hage (2011), citado por Viveiros de Castro (2012, p. 155, grifos meus), "o trabalho crítico da antropologia nos expõe à *possibilidade* de sermos outros do que somos", que "nos encoraja a nos sentirmos 'frequentados' (*haunted*) a cada momento de nossas vidas pelo que *poderíamos* ser mas que não somos"; se o raio de ação da antropologia é o campo do possível, o que dizer do discurso poético-ficcional que, desde Aristóteles (2003, p. 115), têm sido definido pela sua relação com os possíveis? Se, como diria Caetano Veloso, o verso é o que pode lançar mundos no mundo, que tem a potência de produzir novas formas de existência, poder-se-ia dizer que o *modus operandi* da poética-ficção é homólogo ao da antropologia?

Se a antropologia é esse saber fronteiro que opera, a partir do vocabulário ocidental, com outras formas metafísicas e ontológicas, que aborda outros mundos segundo sua posição no tempo etnográfico; e se, conforme o escritor argentino Juan Jose Saer (2009), a ficção é a multiplicação das possibilidades de tratamento do real, a fecundação imaginária das possíveis existências, que podemos frequentar e nos deixarmos invadir; então, poderíamos acompanhar Saer em sua definição da ficção como uma antropologia especulativa? Se sim, quais seriam as consequências epistemológicas e políticas para a compreensão dessa outra forma de ontologia poética?

Infelizmente, não é possível desenvolver satisfatoriamente esses problemas, pois eles derivam para e abrem toda uma nova safra de reflexões. O que considero notável é que tais questões não aparecem da irrupção de um objeto externo, intruso às problemáticas inerentes ao campo, mas da tensão e capacidade de diferir própria da poética-ficção. Apesar disso, penso que há uma pista decisiva, que poderia funcionar como um fio condutor para lidar inicialmente com essas questões. Talvez, na esteira dessas aproximações entre antropologia e ficção, entre perspectivismo ameríndio e *Poliedro*, o que se chama de *mundos possíveis* ganhe sua uberdade na própria noção, reconfigurada por Stengers (2007), de cosmopolítica. Ver a poética, a ficção, não como a deriva contabilizada de nós em torno de nós mesmos, mas como convite a um processo disseminado de metamorfose e alteração transindividual e não intersubjetivo, intra-diferenciado e não identitário. Isso talvez implique numa abissal transformação do nosso modo de relação com as alteridades, colapse as restrições e as arestas

forqueadas por uma certa tradição de pensamento (LATOURE, 2013), de modo a abrir toda uma nova terra e uma nova errância.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução, prefácio, introdução, comentário e apêndices de Eudoro de Sousa. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

CARDOSO, Marília R. Intempestividade e Perspectivismo: exercícios de releitura de Oswald e Murilo Mendes. **Revista Contexto**, n. 20, 2011, p. 309-332.

DANOWSKI, Deborah.; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?:** Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental, 2014.

DELEUZE, Gilles.; GUATARRI, Félix. **Mil platôs:** capitalismo e esquizofrenia. Vol. 4. 4. reimpressão. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2008

_____. **O que é a filosofia?.** São Paulo: Editora 34, 1991.

DERRIDA, Jacques. **Psyché:** inventions de l'autre. Paris: Galilée, 1987.

LATOURE, Bruno. A Ecologia Política sem a Natureza?. Trad. Maria Thereza Sampaio. **Projeto História**, v. 23, nov., 2001, p. 31-44.

_____. **Jamais Fomos Modernos:** ensaio de antropologia simétrica. Trad. Carlos Irineu da Costa. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2013.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, out., 1996, p. 21-47.

MIGNOLO, Walter. Lógica das Diferenças e Política das Semelhanças: da literatura que parece história ou antropologia e vice-versa. In: CHIAPPINI, L.; WOLF DE AGUIAR, F. (Orgs.). **Literatura e História na América Latina**. São Paulo: Edusp, 1993. p. 115-162.

MENDES, Murilo. **Poliedro**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1972.

_____. A poesia e o nosso tempo (1959). In: GUIMARÃES, J. C. (Org.). **Catálogo da exposição Murilo Mendes:** acervo. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 1999. p. 54-56.

SAER, Juan José. O Conceito de Ficção. Trad. Joca Wolff. In: **Sopro**, Desterro, n. 15, ago., 2009, p. 1-4.

STENGERS, Isabelle. La proposition cosmopolitique. In: LOLIVE, J.; SOUBEYRAN, O. **L'émergence des cosmopolitiques**. Paris: Éditions La Découverte, 2007. p. 45-68.

STERZI, Eduardo. Murilo Mendes: a aura, o choque, o sublime. **Revista Literatura e Autoritarismo**, n. 5, nov., 2010, p. 61-96.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Encontros**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

_____. **A morte como quase acontecimento (2009)**. Disponível em <<http://www.cpflcultura.com.br/wp/2009/10/16/integra-a-morte-como-quase-acontecimento-eduardo-viveiros-de-castro/>>. Acesso em 09/01/2015.

_____. O Nativo Relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, abr., 2002.

_____. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p.115-144, 1996.

_____. "Transformação" na antropologia, transformação da "antropologia". **Mana**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 151-171, abr., 2012.

Data de recebimento: 11/07/2000

Data de aprovação: 10/12/2015