

**UM ESPLENDOR INFINITAMENTE ARRUINADO:
POR UMA CONCEITUAÇÃO DA POBREZA E BREVES
COMENTÁRIOS SOBRE A OBRA DE MURILO RUBIÃO**

**AN IMMENSELY RUINED SPLENDOR:
FOR A CONCEPT OF POVERTY AND BRIEF NOTES ON
MURILO RUBIÃO'S WORK**

João Guilherme Dayrell*

Resumo: O trabalho visa conceituar o termo pobreza tendo como principal noção teórica subjacente os escritos de Georges Bataille em relação à necessidade da paridade na economia ocidental, assim como o imperativo em desarticulá-la para a obnubilação da esterilidade, *i.e.*, a criação. A partir de então, analisar-se-ão quatro contos de Murilo Rubião – colocando-os, ao final, em contraponto ao poema "A ingaia ciência", de Carlos Drummond de Andrade – para anotar como, ao contrário do poeta, o contista não adota uma postura melancólica frente à inexistência da dádiva a partir da constituição, em seus escritos, de um *esplendor infinitamente arruinado*, conforme o conceito de Bataille.

Palavras-chave: Murilo Rubião; Georges Bataille; Pobreza; Dádiva.

Abstract: The paper aims to conceptualize the term poverty having as main subjacent notion the George Bataille's writes related with the necessity of parity in the western economy, as well as the imperative in dismantles it to clouding the sterility, *i.e.*, creation. Since then, it will examine four Murilo Rubião's stories – placing them, in the end, in contrast to the poem "A ingaia ciência" from Carlos Drummond de Andrade – to note how, as opposed to the poet, the storyteller does not adopt a melancholic posture related to the gift's inexistence by constituting, in his writings, an immensely ruined splendor, as Bataille's concept.

Keywords: Murilo Rubião; Georges Bataille; Poverty; Gift.

* Doutorando em Teoria da Literatura e Literatura Comparada pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com pesquisa sobre as relações entre cultura e natureza em Osman Lins, financiada pela FAPEMIG. Possui mestrado em Teoria da Literatura pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), especialização em Processos Criativos em Palavra e Imagem pelo IEC- Instituto de Educação Continuada da Puc-Minas (2008) - e graduação em Comunicação Social - Jornalismo pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2007).

"As leis que regulam a circulação dos homens nos parecerão, então, lógicas, em tal ou qual sentido, e já não veremos nem acaso nem gratuidade no desenrolar dos ratos da vida"

Cyro dos Anjos

"Minha alegria (...) é filha bastarda do desvio e da desgraça."
Waly Salomão

"Os meus heróis são apenas homens tristes, que não conseguiram entender as traições da amizade, não acharam sentido na fortuna (...) Neles vive a solidão, a busca incessante da infância irrecuperável, o culto incompreendido do amor e uma silenciosa humildade frente ao mistério, que eles aceitam sem indagações, como se curvam diante dos irrecorríveis castigos a que estão sujeitos os escolhidos por serem mansos. A atmosfera irreal ou sobrenatural, que muitos julgam cercar as suas ações, existem somente para os que vivem à margem da vida, amalhando cruzeiros, especulando com a falta de transportes, com a alta dos imóveis ou com as aberrações da inflação. Jamais sentiram o lirismo de colher os seixos brancos, sem a mortal preocupação do colecionador. Homens sem esperança, incapazes de compreender, como o meu Pirotécnico, que, às vezes, é preciso morrer para se ter uma vida autêntica."
Murilo Rubião, 1947

A pobreza, em sua corrente acepção cujos sentidos o dicionário nos informa, diz daquele "desprovido ou mal provido do necessário; de poucas posses; que não tem recursos próprios", ou, ainda, remete-nos ao "maldotado, pouco produtivo, estéril, digno de lástima; que inspira compaixão"¹. Trata-se de singular e indesejada falta, cuja incidência instala-se, na maior parte das vezes – como demonstram as definições supracitadas –, no corpo. Faz-se necessário, todavia, circunscrever os desdobramentos do vocábulo em questão: optar-se-á por agrupá-los em três instâncias proeminentes. A primeira, refere-se à relação do corpo consigo, dando-se ou por meio da supressão do necessário para sua plena existência, ou pela incapacidade, por parte do mesmo, de produção, *i.e.*, esterilidade. Neste momento, a pobreza se circunscreve ao *sujeito*, no caso, improdutivo. A segunda, subjazida de modo mais intenso pela relação de um corpo com o mundo que o cerca, diz-nos de um modo de lidar com o espaço tão caracterizador da sociedade contemporânea², qual seja, a *propriedade*: o domínio – ou sua falta – de bens, patrimônio privado. Por outro lado, aquele que é despojado deste postulado basilar da cultura ocidental, o destituído de dotes, suscita, no outro, um sentimento, coadunado, por sua vez, a um julgamento moral, revelando-nos, finalmente, relações intersubjetivas:

¹ Dicionário Houaiss da língua portuguesa, 2009.

² Referimo-nos às sociedades "democráticas" ocidentais sob o regime do capitalismo e/ou espetáculo. Por este, entende-se o capital em seu mais alto grau de acúmulo que se torna imagem, conforme a definição debordiana (1997).

a pena, compaixão ou dó daquele que observa o indigno, ou melhor, o “digno de lástima”. Verificamos, portanto, estarmos a versar, neste momento, a respeito de uma *comunidade*, vá dizer, numa esfera eminentemente política³. Por fim, nota-se que a pobreza instaura-se ou é conceituada a partir de um determinado modo de contato do corpo individual ou social com a terra⁴, com o mundo, ou, ainda, com a natureza, espaço a partir do qual os bens, a matéria-prima, enfim, os recursos são extraídos, configurando a riqueza ou pobreza, falta ou excesso.

Acerca da relação do sujeito consigo ao modo pelo qual os homens se pautam frente à natureza, é propalada, em 1949, uma profícua abordagem. Após a retomada dos trabalhos de observação antropológica realizados por Marcel Mauss⁵, tornados públicos, por sua vez, em 1925, Georges Bataille publica, na França, o que chamaria, para a surpresa dos colegas, de “uma obra de economia política” (BATAILLE, 1975, p. 49). *A noção de despesa*, de certo, não surge senão como desdobramento contumaz de outro ensaio, de 1933, qual seja, *A parte maldita*⁶. Ambos partem de uma constatação, vinculada à verificação da existência do *potlach*⁷ entre tribos indígenas norte-americanas, da qual a cultura ocidental, por sua vez, não poderia passar incólume: o excedente, como acredita(va) a economia clássica, não é fruto do desenvolvimento ou evolução da *teckné*, ou seja, dos meios de produção – infra-estrutura – responsáveis por potencializar a extração de recursos naturais: o excesso está, desde sempre, na natureza. Este luxo é administrado – daí, uma *oikonomia*⁸ –, na civilização, sob a tutela da conservação dos bens – ao contrário dos indígenas, que os despejavam nas festas –, conquanto seu dispêndio possua valor de troca, isto é: “(...) ela – a humanidade consciente – se reconhece no direito de adquirir, de conservar ou de consumir racionalmente, mas exclui, em princípio, a despesa improdutivo.” (BATAILLE, 1975, p.29)

³ Aristóteles dizia que “o homem é o animal político”. Tratar-se-ia, pois, de um primitivo – o animal, uma animalidade – sob coerção para alcançar sua condição de civilizado. Assim, a política, ou seja, relações comuns com vista de prover o bem ao corpo social, é, outrossim, a captura de um animal.

⁴ O termo cultura provém do modo de se relacionar com a terra, ou seja, de cultivá-la.

⁵ Em 1925, o antropólogo publica no *Anné Sociologique* o *Ensaio sobre a dádiva* – Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas.

⁶ A edição brasileira, de 1975, une ambos os ensaios.

⁷ Nome do excedente despejado nas festas indígenas por uma tribo com vistas desafiar outra, entre demais razões.

⁸ DERRIDA, 1995. *Nomos* significa partilha. Partilhar algo comum, de onde, por sua vez, deriva outro significado do termo: *lei*. *Oikos* é a casa, espaço, e, assim, tem-se a circulação de bens, vá dizer, *oikonomia*.

A atividade produtiva destina-se, de tal modo, à vantagem, manutenção ou aumento segundo Bataille; seguindo, portanto, o ímpeto de perpetuar a herança e o acúmulo, dos quais as sociedades ditas civilizadas, por sua vez, orgulhar-se-iam, tornando interditos, em contrarreação, as despesas concebidas como improdutivas, vale dizer, aquelas cujo fim encerra sobre si: o sexo privado de finalidade reprodutiva, as festas etc., às quais, finalmente, atribui-se o nome de *despesa*. Nesta, algo é excluído – conectando-as aos excrementos e suas funções como as compreende a psicanálise, às quais não dedicaremos abordagem – sem que se conceda equiparação à perda de outrora. Dizendo por outro viés: a despesa é contrária a uma economia da dívida, tendo em sua constituição basilar, por sua vez, o ressarcimento, o valor de câmbio, enfim, o princípio de reciprocidade no qual é preciso retribuir, finalmente, com um “obrigado”. Como os líderes, entre os selvagens, deveriam arcar com as despesas improdutivas, a posição social, coadunada, geralmente, à posse de uma fortuna – no caso, despejada –, não criava, portanto, grandes disparidades entre classes: na “civilização”, a partir do declínio do paganismo proposto pela cristianização do império romano, a despesa espetacular, arcada, anteriormente, pelos afortunados, convertia-se em esmola, individualizando a propriedade, fazendo arrefecer as formas de despesa improdutivas, ainda que elas não desaparecessem totalmente. Por meio do empilhamento do líder⁹, além de outras estratégias, os indígenas faziam diluir a exploração do homem pelo homem e a formação de uma poder estável, *i.e.*, o estado como o conhecemos, que, por sua vez, visa, conforme Bataille, somente à manutenção de sua própria existência, tal qual explicita a canalização do excesso improdutivo nas grandes guerras.

A exuberância da natureza é inerente à possibilidade de crescimento dos organismos vivos, dos corpos, que, por sua vez, a convertem, como os animais, em consumo intenso da vida, dilapidação de energia, seja na “depredação de depredadores”¹⁰ realizada pela fera, seja no *potlach* indígena. E, se em acordo com Bataille, a morte é a forma mais radical de dispêndio, a vontade do homem civilizado de torná-la malsã, maldizê-la, seria, como a interdição da sexualidade, “a máxima negação de nós mesmos” (BATAILLE, 1975, p. 72): o temor propiciado pela redução do mundo à utilidade, à teleologia acumulativa, ao desespero pela acúmulo. Este, racional e

⁹ Pierre Clastres (2003), em 1974, analisava minuciosamente os meios adotados pelos indígenas para desarticular a posição de poder conquistada por determinado indivíduo – o vilipêndio, o saque etc.

¹⁰ BATAILLE, 1975, p. 72.

coadunado ao tempo messiânico e equiparado do trabalho¹¹, como nos lembra, três anos após Bataille, Oswald de Andrade, caminha em desenvolvimento em seta, negando o consumo presente, a loucura do excreto, a desordem do dispêndio súbito, ou, como dizia o brasileiro: o ócio. A religião o transfere a uma esfera separada, sacra, o sacer-dócio, e o capitalismo é nada mais que sua radical negação: neg-ócio¹² – trabalho e previdência, acúmulo e recompensa final: messianismo.

De tal maneira, o movimento de um corpo social, marcado pela captura e coerção do ócio, acaba por abarcar o sujeito, tendo em vista que é sua experiência do mundo, seus modos de vida que se colocam em jogo. Isto, pois o puro dispêndio nega a consciência na medida em que ela deve ter atributo, ou, dizendo de outro modo, que ser consciente é ser consciente de algo, é demarcar a distância sujeito e objeto, ou, ainda, “apreender algum objeto de aquisição, alguma coisa, e não o nada da pura despesa” (BATAILLE, 1975, p. 271). É justamente por ter o objeto desta cons-ciência despejado, por outro lado, que se poderia acusar uma inconstância da alma indígena, como o faria Eduardo Viveiros de Castro. O índio não era aos olhos do civilizado – Padre Antônio Vieira, no caso –, “um dogma diferente, mas a indiferença ao dogma” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 185). Exortamos, então, o fato de o primitivo ser espécie de assunção do devir e despesa inerente ao sujeito – daí a pluralidade de modos de vida –, tendo em vista que todos nós estamos condenados à transformação e à morte, embora o civilizado postule e persiga loucamente sua fixidez, ou melhor, sua ontologia. Assim, produz-se pela ontologia – ou aquilo que Gilles Deleuze chamaria de uma “alma coletiva”¹³ –, uma espécie de coerção dos indivíduos, tendo em vista a existência de um espectro ideário – sorte de imagem metonímica a ser alcançada – no qual as diferenças devem subsumir-se, serem equiparadas, contra o simples lograr do despejo: despejo, por fim, de si mesmo.

Não é fortuito, então, que Antônio Vieira taxasse o modo de vida selvagem como um leque de “maus costumes”: “canibalismo e guerras de vingança, bebedeiras, poligamia, nudez, ausência de autoridade centralizada e de implantação territorial estável” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 189). A acusação nos revela, por outro lado, o que estava em jogo na própria civilização, tão aclarado por Deleuze e Guattari, em

¹¹ ANDRADE, 1990, p. 161. A modernidade, para Oswald, segue sob o viés da mensuração do tempo por meio do trabalho iniciada na Idade Média, tendo sua imagem na invenção do relógio mecânico “onde alvorece o capitalismo europeu e onde começa a escrituração comercial.”

¹² *Ibidem*. Trata-se de uma maravilhosa pseudo-etimologia.

¹³ DELEUZE, 2011.

momento distinto, ao lembrar que o Império Romano propunha uma “razão de Estado Linear”, composta por planejamento territorial – substituição dos lugares e territorialidades pelo espaço –, a transformação do mundo em cidade e uma propriedade privada implicando um espaço “sobrecodificado e esquadrinhado pelo cadastro” (DELEUZE; GUATTARI, 2007, p. 88). Tal poder de captura segue em íntima correlação a outros três – o grande estrato da civilização proposto pela tríade, segundo os autores –, quais sejam: organismo, significância e subjetivação:

Você será organizado, será um organismo, articulará seu corpo – senão será um depravado. Você será significante e significado, intérprete e interpretado – senão será desviante. Você será sujeito e, como tal, fixado, sujeito de enunciação rebatido sobre um sujeito de enunciado – senão você será apenas um vagabundo. (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p. 22)

A necessidade de cons-ciência é correlato da impossibilidade de desvio, tendo em vista que estar ciente, isto é, *saber* – e esta é, precisamente, a qualidade que, ao nosso entendimento, nos difere dos animais, ou seja, somos *homo sapiens* – prescinde de um apontamento, pelo *sujeito*, no intuito de designar um objeto no mundo, ou melhor: de atribuir ao último qualidade, de equiparar significado – coisas – e significante – palavras. Assim sucede-se com *sua* condição, devendo esta estar conforme uma – qualquer – (pré) suposição: a imagem no espelho deve refletir uma inteiridade inquebrantável¹⁴. É somente a partir deste ímpeto que a *comunidade*, por outro lado, pode supor-se em uma unidade, isto é, propor uma identidade. E não seria por meio de outras operações que os Estados Nacionais, obviamente, não sem se valerem de absurda violência, puderam se constituir: a partir da própria relação telúrica do homem ocidental. A cultura do ocidente espetacular/capitalista, o modo pelo qual nós lidamos com a natureza e cultivamos a terra, estabelece-se por meio do acúmulo e equiparação, fazendo-nos crer na fixidez das noções por nós criadas, como identidade e conhecimento, por exemplo.

Contudo, tal posição na qual a perda é “mudada em aquisição, correspondente à atividade da inteligência, que reduz os objetos de pensamento a *coisas*” (BATAILLE, 1975, p. 111), inscreve-se na mesma lógica da anulação dádiva. Isto quer dizer que a

¹⁴ No mesmo ano em que Bataille publica o referido estudo, Jacques Lacan (1998), em Zurique, confere sua palestra acerca do “Estádio do espelho”. Nesta, o psicanalista postula a imagem especular como o ato de alienação do sujeito de si mesmo, ao passo que esta mesma desarticulação, ou seja, o ato de ver-se onde não se está, é o que permite o sujeito, a partir daí, sugerir sua subjetividade, postular-se enquanto tal. Assim, conforme nossa abordagem no momento, a imagem – uma construção do sujeito com o outro – deve-se equiparar ao seu corpo.

operação indígena informa-nos não somente acerca de uma “organização” infra-estrutural, todavia, outrossim, sobre uma superestrutura ou melhor, precisamente, da *inseparabilidade* entre uma coisa e outra: no *potlach*, assim como “na ação (na história) ou na contemplação (no pensamento)”, o que buscamos é uma “sombra – que por definição não poderíamos apreender – que em vão chamamos de poesia” (BATAILLE, 1975, p. 111). Este foi, posteriormente, o ponto no qual se debruçou Jacques Derrida, ao notar que o movimento de equiparação da *oikonomia* cujo corolário é a impossibilidade da dádiva, desenrolava-se, ao fim, sobre a própria língua, especificamente na contrapartida obrigatória do significado ao significante¹⁵. A poesia, ao que nos parece, estaria na contracorrente de tal movimento – por si só, impossível, como já ressaltado – instaurando sua contraposição na medida em que obnubila o significado *estrito* – não *sabemos* o que os poemas querem, exatamente, dizer, e, por isso, continuamos a supor, ou seja, eles continuam *dizendo*. A suposição do leitor, por fim, é a permissão e possibilidade de sua leitura, de sua imaginação e criação sobre o próprio texto, permitida pelo dispêndio, pela suspensão, do último, do vínculo hirto com o mundo ou alma do escriba.

Neste momento começamos a aclarar os sentidos do termo *pobreza*: por um lado, como esterilidade, ele nos revela que não há nada mais pobre que nossa economia, que nossos ricos, pois a criação não é possível, com efeito, sem a desarticulação de uma paridade para a emergência do novo, da diferença. De outro, se estamos todos incluídos em uma lei presumida nesta equiparação, borrá-la poderá apenas nos revelar um encaço de que esta lei estará, mais cedo ou mais tarde, pronta para nos abandonar, pois, como diz Bataille, “ninguém pode ao mesmo tempo conhecer e não ser destruído, ninguém pode ao mesmo tempo consumir a riqueza e aumentá-la” (BATAILLE, 1975, p. 111).

Em 1947, deste lado do Atlântico, Murilo Rubião, após cerca de seis anos entre escrita e procura por editores interessados em seus trabalhos, consegue, finalmente, publicar sua primeira obra, qual seja: *O ex-mágico*.¹⁶ Dentre as questões há muito ressaltadas pelos críticos em seus textos, figura-se, principalmente, o caráter insólito do que transcorre em seus contos, e, particularmente, o curioso aspecto sólito de toda

¹⁵ DERRIDA, 1995.

¹⁶ As referências serão dadas em acordo com a especificada edição das obras completas.

anormalidade às vistas cansadas das personagens do autor mineiro. No entanto, talvez em íntima ligação com este fato, para o qual concederemos abordagem, há uma curiosa relação entre excesso e falta, extensiva, no caso, aos demais aspectos do cotidiano das personagens.

Introduzindo a história do “Ex-mágico da taberna minhota” por meio de uma passagem bíblica na qual lemos “Inclina, Senhor, o teu ouvido, e ouve-me; porque eu sou desvalido e pobre”¹⁷, Rubião abre o texto com a confissão da personagem na qual lemos: “hoje sou funcionário público e este não é o meu desconsolo maior” (RUBIÃO, 2010, p.21). Tédio e amargura são características do ex-mágico, surgido no mundo já sem pais, infância ou juventude e, além disso, cansado. Descobre a personagem, de modo fortuito, sua capacidade de fazer mágica ao retirar de dentro do chapéu o dono do restaurante no qual estava, para a surpresa do empresário, que o contrata e, no entanto, o censura no momento em que passa a extrair as refeições dos clientes de sua cartola, servindo-os gratuitamente. O mágico, assim, gera exorbitantes lucros para todos os empresários que começam a requerer seus serviços, restando de tais trabalhos somente uma melancolia que manifesta ao mirar os olhos das crianças que o observavam durante as performances, indagando-se: “por que me emocionar, senão me causavam pena aqueles rostos inocentes, destinados a passar pelos sofrimentos que acompanham o amadurecimento do homem?” (RUBIÃO, 2010, p. 22) Contudo, não lhe ocorre odiá-las “por terem tudo que ambicionei e não tive: um nascimento e um passado” (RUBIÃO, 2010, p. 22).

As mágicas, em sua maior parte, geram animais de toda ordem, e a referida produção torna-se involuntária e excessiva devido ao fato de o gesto mais trivial da personagem ter o poder de produzir imensos pássaros, elefantes, causando constrangimento e desconforto para o mágico. Ele decide, então, mutilar as próprias mãos para findar o dom da mágica, ação definitiva, caso elas, logo após, não ressurgissem perfeitas. Pensando em se matar devido ao dom que se torna anátema – *gift*, em alemão significa veneno, e, em inglês, dádiva, como analisaria Jacques Derrida ao abordar a ambiguidade do *pharmakon* em Platão¹⁸ –, o ex-mágico ouve de um homem triste que “ser funcionário público é suicidar-se aos poucos” (RUBIÃO, 2010, p. 24) Ingressa, para tanto, no sistema público, que foi sua última tentativa de suicídio. Antes,

¹⁷ Salmos, LXXXV, 1 *apud* RUBIÃO, 2010, p. 21.

¹⁸ DERRIDA, 1991.

porém, com a mesma finalidade de se matar, cria leões para devorá-lo, dos quais ouve o enunciado que revela seu fracasso, inclusive, de perecer, de sucumbir: imploram-lhe as feras, recusando atacá-lo, que as fizesse desaparecer, pois “este mundo é tremendamente tedioso” (RUBIÃO, 2010, p 23). O enfado da vida burocrática anula, por fim, sua capacidade de fazer mágica, gerando, ao final, apenas o arrependimento por não ter criado um mundo todo mágico, desabafando seu lamento maior:

Por instantes, imagino como seria maravilhoso arrancar do corpo lenços vermelhos, azuis, brancos, verdes. Encher a noite com fogos de artifício. Erguer o rosto para o céu e deixar que pelos meus lábios saísse o arco-íris. Um arco-íris que cobrisse a terra de um extremo a outro. E os aplausos dos homens de cabelos brancos, das meigas criancinhas (RUBIÃO, 2010, p. 26).

O dom da invenção, pelo qual a personagem é agraciada, é anulado, em primeira instância, pelo lucro, na equiparação e produção do excedente subjazida pela necessidade de acúmulo, como revela os empregos da personagem e atitude de seus patrões. A possibilidade de criar deve ser exclusiva de um espetáculo produzido numa esfera separada da vida cotidiana, como o circo, por exemplo, enquanto, por outro lado, como demonstra a passagem supracitada, a personagem arrepende-se, ao final de sua empreitada, de não ter trazido esse dom à vida, à “terra de um extremo ao outro”, como o faz, por fim, o fulgor do arco-íris abraçando todo o espaço além do alcance das vistas humanas. Sua posição melancólica em relação à infância parece ser a própria condição do homem no mundo, que nasce, e, desde então, depara-se com burocracias e instituições, para as quais, cedo ou tarde, deverá servir. A modernidade parece tentar a todo custo obnubilar a infância, ou a *in-fans* – não falante, ou, antes da fala, do sujeito – como diria Agamben¹⁹; ela parece tentar esquecer de que a postulação do sujeito se deve, justamente, ao fato deste poder se ausentar de si: à possibilidade dele se colocar enquanto tal e poder se supor.

Devido a tal fato, em Rubião, a modernidade assemelha-se a um mundo que já nasce cansado, entediado, pois é impossível criar, arriscar novos modos de vida que não do trabalho, do acúmulo, da equiparação. Portanto, diante da necessidade de consciência, não há, ou não deve haver mistério, algo do qual não se possa saber: a dúvida,

¹⁹ Pensar a experiência é, para Agamben, pensar em uma in-fância do homem, algo que está antes do sujeito: “Como infância do homem, a experiência é a simples diferença entre humano e linguístico. Que o homem não seja sempre já falante, que ele tenha sido e seja ainda in-fante, isto é a experiência. (...) O inefável é, na realidade, a infância. A experiência é o *mystérion* que todo homem institui pelo fato de ter uma infância” (AGAMBEN, 2005, p. 61-63).

entretanto, é exortada na epígrafe que abre “Teleco, o coelhinho”, que diz: “Três coisas me são difíceis de entender, e uma quarta eu a ignoro completamente: o caminho da água no ar, (...) da cobra sobre a pedra, (...) da nau no meio do mar, e o caminho do homem na sua mocidade” (provérbios, XXX, 18 e 19 *apud* RUBIÃO, 2010, p. 52) Há interessante correlação entre infância e animais, como vimos no conto do ex-mágico, levada aos últimos efeitos em Teleco. Trata-se de um coelho cinza que a personagem do conto conhece quando, ao estar observando o mar, pede-lhe um cigarro, e, logo após um breve diálogo, tal coelho é convidado a morar na residência do homem. No entanto, o bicho segue em inexplicável – não menos que sua própria condição falante – metamorfose em diversos animais, transformações geralmente subservientes, por sua vez, ao seu desejo de agradar crianças e velhos: ao vizinho agiota e suas irmãs, pelos quais não nutria simpatia, aparecia como leão ou tigre, ou seja, uma fera ameaçadora.

No entanto, borrando um simples antropomorfismo que imputa características humanas – como a fala – em um animal, Teleco, ao se transformar, em comportamento e fisionomia, em um homem, encontra-se, paradoxalmente, sempre na forma de um canguru. Neste momento, ele torna-se insuportável ao seu companheiro de casa, que o impele a findar a “trapaça”, expulsando-o do lar, não sem antes esbordoá-lo. Teleco e seu antigo companheiro encontram-se, posteriormente à expulsão, quando o primeiro está na condição de um cão vira lata, abandonado por sua mulher, Tereza, que goza do sucesso adquirido como protagonista circense. Suas metamorfoses tornavam-se, porém, tão incessantes neste momento de lástima, que não conseguia expressar-se ou alimentar. Caminhando para a morte, seu antigo companheiro o adota novamente, e, no momento final de Teleco, temos a cena:

Na última noite, apenas estremecia de leve e, aos poucos, se aquietou. Cansado pela longa vigília, cerrei os olhos e adormeci. Ao acordar, percebi que uma coisa se transformara nos meus braços. No meu colo estava uma criança encardida, sem dentes. Morta (RUBIÃO, 2010, p. 59).

A inconstância do seu corpo e comportamento é anunciada pelo coelho ao homem de forma a condicionar a entrada de Teleco em sua casa: “não lhe importará a companhia de alguém tão instável?”, pergunta o coelho ao homem, que replica: “respondi-lhe que não e fomos morar juntos”. (RUBIÃO, 2010, p. 52) A fúria à única verdade do coelho, que é a própria variação – não há verdade fixa em Teleco, como sujeito –, às metamorfoses contínuas, transparece-se somente no momento em que o

animal furta a própria noção de homem, ou melhor: conspurca as distinções entre homem e animal ao adquirir hábitos – somente os ociosos, vale notar, como dançar, fumar, beber, namorar etc. – humanos e, além disso, se entender como tal, estando, paradoxalmente, na figura de um canguru. À inconstância desta alma selvagem e criativa, acresce-se o desprezo ao agiota, aquele cujo acúmulo se instaura a partir da dívida pseudo-contratual. Por fim, contata-se, no conto, a impossibilidade de seu *modo de vida* convertida na própria impossibilidade de *sua vida* no mundo no qual nos encontramos (tendo em vista sua morte). O aspecto estéril de uma economia da dívida acaba por produzir uma verdadeira improdutividade corporal àqueles que a ela se contrapõe. Não há espaço ao criador senão aquele no qual sua dádiva deve converter-se em dívida, ou seja, ela deve ser vendida, equiparada a um valor de uso: não há, por fim, espaço ao criador, se sua atividade é justamente a desarticulação da paridade.

Então, não é fortuito que a imagem, por excelência, da breve empreitada de Teleco seja uma criança encardida e morta. A infância seria correlativa à capacidade de criação, à possibilidade de experimentar estar dentro e fora da língua, conforme Giorgio Agamben (2008). O que seria consubstancial ao pensamento de Walter Benjamin que, ao notar o interesse do infante “pelos fenômenos tecnológicos”, exalta sua capacidade de conectá-los “aos mundos simbólicos antigos” (BENJAMIN, p. 503, 2004), isto é, de tomar um objeto, o mais atual deles, e fazê-lo significar algo para além de sua finalidade pré-concebida, conectando-o com sentidos temporalmente ou aparentemente distantes. O entendimento que o homem produz de si, a concepção que forma acerca de seu corpo, sua condição como sujeito, na modernidade de Rubião, parece tentar extirpá-lo de seu vínculo com o infante, com os animais e a própria animalidade, isto é, com tempos primevos que o coabitam, que subsistem residualmente dentro do seu corpo. Teleco, por sua vez, desarticula, numa brincadeira infantil, ingênua, toda esta organização historicamente identificável – o homem moderno –, e seu destino, frente ao mundo no qual estamos, não poderia ser outro.

O pirotécnico Zacarias, entretanto, não finda com a sua própria morte: trata-se de um defunto vivo, espécie de espectro. Ele jamais quis viver sem cores em sua vida, cores iguais as que vê no momento de sua morte, ao ser atropelado por um carro. Não se comprazendo a um modo de vida no qual as “ruas (são) cheias de gente, (todavia) ausentes de homens” (RUBIÃO, 2010, p. 16), ele, na condição de artista pirotécnico,

sucumbe, e, posteriormente, como Zacarias defunto, torna-se a própria luz que antes produzia – pirotecnia –, o próprio espetáculo do qual apenas poderia valer-se enquanto profissão. De tal maneira, sua “capacidade de amar, discernir as coisas, é bem superior à dos seres que passam por mim assustados” (RUBIÃO, 2010, p. 20), e lembra-se: todos os dias, o grande dispêndio de energia que nos suscita e permite a vida, qual seja, o sol e sua luz provedora e energia para toda a matéria viva, estará lá, nascendo no céu. É nisso em que sua existência transfigura-se ao se postular à margem da vida corpórea dos homens: ela é o puro sabor dos olhos, o usufruto sem finalidade, inconstante, imaterial, por fim, as cores, a luz.

E, finalmente, no limiar de toda a experiência que Rubião nos proporciona está a “Casa do girassol vermelho”, espaço “longe da cidade e do mundo” (RUBIÃO, 2010, p. 90), no qual um grupo de jovens, oscilando entre erotismo e abrupta violência, experimenta uma convivência ruidosa, inconstante, apaixonada. Eles carregam na memória o peso da morte do velho Simeão, pai adotivo, violento explorador que os torturava: pelo menos, assim procedera o velho posteriormente à morte de sua mulher, dona Belisária, que, para compensar a falta de filhos, resgatara os meninos da vila na qual passavam fome junto às suas famílias. Para coibir a volúpia sexual dos garotos, o velho se armara e adquiria a companhia de um capanga, submetendo a protagonista/narradora a um violento espancamento, o que produz uma guerra surda que se alonga por três anos até a parada cardíaca de Simeão.

A partir daí, começa a festa dos jovens, e o cadáver do velho ganha, por parte das crianças, uma rosa vermelha na mão e cusparadas na face. Todavia, Xixiu, com quem a protagonista se embatia em forte violência, condenava-os, lembrando as punições que o velho imputaria caso estivesse vivo e vendo o ócio, a *despesa* que se tornava a vida dos jovens, para ameaçá-los. Diante do caos instaurado pela festa, admitia o jovem narrador: “o cérebro desgovernado exigia desgastes físicos violentos”. (RUBIÃO, 2010, p. 95) Xixiu, inconforme e incapaz de se livrar dos julgamentos morais que a sombra do velho Simeão parecia continuar a proferir, abandona a casa. Padecendo de um desarranjo comunitário provocado pela saída do menino, os garotos tomam a consciência de que os aguardava um futuro mesquinho, “que nada seria mais importante, digno de violência, da paixão” (RUBIÃO, 2010, p. 96), segundo o jovem narrador. Marialice e Nanico, por exemplo, a partir da melancolia instaurada pelo gesto de Xixiu, que acaba morrendo após partir,

“olhariam um para o outro indefinidamente, alheios a qualquer determinação de romper com o mundo” (RUBIÃO, 2010, p. 96). Por fim, resta o ventre de Belinha, que abdicaria da fertilidade, “não sentiria explodir a carne e guardaria para si o fruto da fecundação” (RUBIÃO, 2010, p. 96).

O narrador, em seu último ato de desespero, conclama todos à luta contra a sombra do velho Simeão, e, ao perceber seu fracasso, diz à Belinha: “este foi o último dia” (RUBIÃO, 2010, p. 97). Ela cala, e vê do seu ventre nascer “um minúsculo girassol vermelho” (RUBIÃO, 2010, p. 97).

Quatro anos após a publicação de *O Ex-mágico*, por Rubião, em correlação com o que apontava em um dos seus maiores poemas, qual seja, “A máquina do mundo”, Carlos Drummond de Andrade tornava público, na obra *Claro enigma*, o poema “A ingaia ciência”, que diz:

A madureza, essa terrível prenda
que alguém nos dá, raptando-nos, com ela,
todo sabor gratuito de oferenda
sob a glacialidade de uma estela,

a madureza vê, posto que a venda
interrompa a surpresa da janela,
o círculo vazio, onde se estenda,
e que o mundo converte numa cela.

A madureza sabe o preço exato
dos amores, dos ócios, dos quebrantos,
e nada pode contra sua ciência

e nem contra si mesma. O agudo olfato,
o agudo olhar, a mão, livre de encantos,
se destroem no sonho da existência. (ANDRADE, 2008, p.26)

O poema de Drummond reconhece a anulação do “sabor gratuito da oferenda” pela madureza, que interrompe, por sua vez, a surpresa da janela, isto é, do mundo que se observa, convertendo-o, finalmente, numa cela, numa prisão. Drummond não parece ver possíveis saídas e, sabe, muito bem, que o estádio teoricamente subsequente à infância – a madureza –, na verdade, não seria, propriamente, um encadeamento irreversível em linha reta, progressivo ou teleológico, mas, simplesmente, a invalidação, a coerção dos amores, dos ócios e quebrantos. Assim, a sensibilidade, o sensível – o agudo olfato, olhar e a mão que toca o mundo –, tornam-se, igualmente, impelidos, anestesiados pela dureza desta estela, desta pedra que é o homem maduro, fechado à

surpresa, à experiência, isto é, insensível. E, tudo isto, recluso em um sonho existencial, é destruído por meio da anulação da dádiva.

Em Rubião, tal qual em Drummond, a melancolia e o descrédito no mundo da madureza, de ruas lotadas de gente e vazias de homens, possuem a presença marcante: entretanto, parece, no caso do contista, não se encerrar na destruição da existência. O pirotécnico, ao tornar-se um morto, *entretanto, vivo*, parece converter-se justamente “no agudo olfato, no agudo olhar”, isto é, em cores, em imagens, que Drummond vê apagadas, anestesiadas, foscas, destruídas. Rubião, por outro lado, ao nos demonstrar a impossibilidade da extinção da sombra de Simeão, isto é, de não mais termos como fugir do fantasma violento e brutal do maduro, soberano, nos lembra que dali algo restava, como uma pedra no meio do caminho: e para este resto, tem-se um excepcional girassol vermelho. Quando recusar o mundo não é possível, é preciso num gesto infante tomar as ruínas, os escombros deste mesmo mundo maduro e convertê-los em um porvir, trazer o mesmo girassol das mãos de Simeão ao ventre de Belinha: não um outro girassol, mas um girassol outro.

Talvez seja por isso que Rubião destacava que “A casa do Girassol Vermelho” se “dobraria sobre as próprias ruínas” (RUBIÃO, 2010, p. 96). Ela continua precisamente no limiar entre construção e destruição, entre o que já não é e aquilo que será, na concomitância irresoluta entre a comunidade e seu próprio fim, o gesto de Xixiu e o ventre de Belinha. Assim é para a intermitência de Teleco entre a condição de homem e de canguru, ou no limiar indescidível entre vida e morte, como ressalta a condição do Pirotécnico. Pois é só desta forma que poderíamos constituir um luxo autêntico, como diria Bataille, isto é, “um esplendor infinitamente arruinado” (BATAILLE, 1975, p. 114) Ele não serviria apenas como um insulto silencioso à laboriosa mentira dos ricos (BATAILLE, 1975, p.114), como diz o francês, mas como impedimento de que, um dia, como parecia nos avisar Rubião, essa mentira seja nossa.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destruição da experiência e origem da história. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ANDRADE, Oswald. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Editora Globo Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

ANDRADE, Carlos Drummond. *Claro enigma*. 18ª edição. Rio de Janeiro: Editora Record, 2008.

ANJOS, Cyro dos. *O amanuense Belmiro*. 17ª Edição. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2002.

ARISTÓTELES. *A política*. Trad. Roberto Leal Ferreira. 3ª edição. São Paulo: Martins Fonte, 2006.

BATAILLE. Georges. *A parte maldita*. Precedida de A noção de despesa. Tradução: Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1975.

BENJAMIN, Walter. "Experiência e pobreza". In: *Magia e técnica arte e política*. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas I, vol. I. Tradução Sergio Paulo Ruane; Prefácio Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado*. Tradução: Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Tradução: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34; 2ª edição, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*. Capitalismo e esquizofrenia V. 1. Tradução Aurélio Guerra Neto. 5ª reimpressão. São Paulo: Editora 34, 2007.

_____. *Mil platôs*. Capitalismo e esquizofrenia V. 3. trad. Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. 4ª reimpressão. São Paulo: Editora 34, 2008.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991.

_____. *Dar (el) tiempo*. I la moneda falsa. Traducción Cristina de Pereti. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro Salles. Dicionário Houaiss da língua portuguesa. Elaborado pelo Instituto Antônio Houaiss de lexicografia e banco de dados da língua portuguesa. S/C Ltda. 1.ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

LACAN, Jacques. "O estádio do espelho como formador da função do eu". In: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*, São Paulo: Cosac Naify, 2003.

RUBIÃO, Murilo. *Obra completa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SALOMÃO, Waly. Algaravias- câmara de eco. São Paulo: Editora 34, 1996.

SCHWARTZ, Jorge. *Murilo Rubião*: a poética do uroboro. São Paulo: Ática, 1981.

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

Recebido em setembro de 2013.

Aceito em dezembro de 2013.