

Crítica genética: non in tempore, sed cum tempore

Raul Antelo / Universidade Federal de Santa Catarina

On connaît trop bien les débats auxquels a donné lieu la recherche d'une positivité spécifique dans le champ des sciences humaines: analyse génétique ou structurale? explication ou compréhension? recours à l'«inférieur» ou maintien du déchiffrement au niveau de la lecture? A vrai dire toutes ces discussions théoriques ne sont pas nées et ne se sont pas poursuivies tout au long de l'histoire des sciences humaines parce que celles-ci auraient eu affaire, en l'homme, à un objet si complexe, qu'on n'aurait pas pu encore trouver en sa direction un mode d'accès unique, ou qu'on aurait été contraint d'en utiliser tour à tour plusieurs. En fait, ces discussions n'ont pu exister que dans la mesure où la positivité des sciences humaines s'appuie simultanément sur le transfert de trois modèles distincts. Ce transfert n'est pas pour les sciences humaines un phénomène marginal [...]; ce n'est pas non plus un épisode limité de leur histoire [...]. Il s'agit d'un fait ineffaçable, qui est lié, pour toujours, à leur disposition propre dans l'espace épistémologique. On doit, en effet, distinguer deux sortes de modèles utilisés par les sciences humaines [...]. Il y a eu d'une part et il y a encore souvent des concepts qui sont transportés à partir d'un autre domaine de la connaissance, et qui, perdant alors toute efficacité opératoire, ne jouent plus qu'un rôle d'image (les métaphores organicistes dans la sociologie du XIXe siècle; les métaphores énergétiques chez Janet; les métaphores géométriques et dynamiques chez Lewin). Mais il y a aussi les modèles constituants qui ne sont pas pour les sciences humaines des techniques de formalisation ni de simples moyens pour imaginer, à moindre frais, des processus; ils permettent de former des ensembles de phénomènes comme autant d'«objets» pour un savoir possible; ils assurent leur liaison dans l'empiricité, mais ils les offrent à l'expérience déjà liés ensemble. Ils jouent le rôle de «catégories» dans le savoir singulier des sciences humaines.

Michel Foucault – *Les mots et les choses* (1966)

[O anti-historicismo] coloca apenas as informações históricas em nova perspectiva [...] permite mostrar que efetivamente existem elementos virgens, (em certo sentido), em todo fenômeno, (e mais especialmente nas obras de arte), que o tornam supra-histórico, (a saber: original), e neste sentido efetivamente cairam “do céu”. Com efeito, uma das vantagens desse novo anti-historicismo é justamente a de chamar novamente a atenção para o caráter supra-histórico da obra de arte, caráter este que o historicismo obscurece. Embora possa ser explicada uma catedral gótica historicamente, e embora essa explicação seja indispensável para a compreensão do fenômeno, não o esgota. Há algo na catedral que nos toca por cima do fluxo do tempo, este algo é exatamente aquilo que importa: o aspecto estético da obra.

Vilém Flusser – “Gênese e estrutura” (jan.1969).

Toute discipline implique cette espèce de filière génétique qui fait que d'un point qui n'est pas donné comme la situation incontournable, qui est, au contraire, donné comme le point zéro du commencement de la discipline, quelque chose doit se développer qui est tel que la discipline marchera toute seule. D'autre part, ce fonctionnement permanent de la discipline, cette espèce de continuité génétique qui caractérise le pouvoir disciplinaire, qu'est-ce qui va l'assurer? Ce n'est évidemment pas la cérémonie rituelle ou cyclique; ça va être, au contraire, l'exercice, l'exercice

progressif, gradué, l'exercice qui va détailler le long d'une échelle temporelle la croissance et le perfectionnement de la discipline.

Michel Foucault – *Le pouvoir psychiatrique* (1973)

Non est mundus factus in tempore, sed cum tempore (Santo Agostinho)

Depois do fim, antes do fim. Se a situação contemporânea é a de um sentimento de relativa pós-finitude, é bem verdade, em compensação, que a crítica genética opera com a obra antes mesmo de ela ter sido declarada pronta e acabada.¹ Ela é sempre penúltima e, portanto, como temia Mallarmé, em seu “Demônio da analogia”, “*la penultième est morte*”. A crítica genética situa-se, enfim, em um limiar, um confim metodológico, o do rastro.

¹ Hay, 1985; 1993; 1979; Debray-Genette, 1980; Gresillon, 1994; De Biasi, 2000; Contat; Ferrer, 1998; Lois, 2001.

O rastro, é a definição de sua estrutura, é algo que parte de uma origem mas que logo se separa da origem e resta como rastro na medida em que se separou do rastreamento, da origem rastreadora. É aí que há rastro e que há começo de arquivos.²

Jacques Derrida esclarece que nem todo rastro é um arquivo, mas não há arquivo sem rastro. Portanto, o rastro sempre parte de quem lê, mas também sempre dele se separa. No entanto, se algo *resta* como rastro, isso não quer dizer que seu valor perdure substancial, essencial ou mesmo existencialmente.

² DERRIDA, J. Rastro e arquivo; imagem e arte. In: MICHAUD, G. et al. (Org.). *Pensar em não ver: escritos sobre arte do visível* (1979-2004). Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012. p. 120.

O resto não é uma modificação de “ser” no sentido da essência, da substância, da existência. O rastro resta, mas isso não quer dizer que ele é, substancialmente, ou que ele é essencial, mas é a questão da restância que me interessa, restância do rastro para além de toda ontologia.³

³ *Ibidem.*

Esse caráter de resto não configura, entretanto, uma objetalização. Não há uma determinação do resto que suponha de *per se* uma noção de objeto, porque nem todo resto tem a forma de um objeto.

Primeiramente, o objeto é uma determinação do ser, há ser como objeto, ser como sujeito, e a objetalização é uma das formas do resto, objeto como algo que está ao mesmo tempo diante de mim, jogado diante de mim, substancialmente etc. Mas nem todo ser, nem todo ente é um objeto, e nem todo rastro é objetivante ou objetalizante.⁴

⁴ DERRIDA, J. Op. cit., 2012, p. 120-121.

O conceito de rastro é tão geral que, a rigor, Derrida não via limite para ele. A seu ver,

[...] há rastro assim que há experiência, isto é, remissão a outro, *différance*, remissão a outra coisa etc. Portanto, onde quer que haja experiência, há rastro, e não há experiência sem rastro. Portanto, tudo é rastro, não apenas o que escrevo no papel ou registro numa máquina, mas quando faço isto, tal gesto, há rastro. Há vestígio, retenção, protensão e, portanto, relação com algo outro, com o outro, ou com outro momento, outro lugar, remissão ao outro, há rastro. O conceito de rastro [...] não tem limite, ele é coextensivo à experiência do vivo em geral. Não apenas do vivo humano como do ser vivo em geral. Os animais rastreiam, todo ser vivo rastreia. Sobre

esse fundo geral e sem limite, o que chamamos de arquivo, se a palavra deve ter um sentido delimitável, estrito, supõe naturalmente rastro, não há arquivo sem rastro, mas nem todo rastro é um arquivo na medida em que o arquivo supõe não apenas um rastro, mas que o rastro seja apropriado, controlado, organizado, politicamente sob controle. Não há arquivos sem um poder de capitalização ou de monopólio, de quase monopólio, de reunião de rastros estatutários e reconhecidos como rastros. Dizendo de outra maneira, não há arquivos sem poder político.⁵

E essa questão nos coloca outra, a do conflito de faculdades, isto é, a emergência ou metamorfose das disciplinas tradicionais. Assim, enquanto a velha filologia pretendia determinar o texto da obra, a assim chamada genética textual busca, pelo contrário, desestabilizá-lo, in-concluí-lo, in-operá-lo. Deste modo, a crítica genética retira o manuscrito moderno de sua condição positiva de mera reliquia, suporte passivo do decurso temporal e objeto canônico de reverência, para, segundo alguns, entre os quais Éric Marty, mais fiéis à tradição fenomenológica, encará-lo como objeto científico, mas, segundo outros colegas, como Daniel Ferrer, mais próximos da posição barthesiano-kristeviana, ver o texto como campo metodológico-estratégico, algo observado, pioneiramente, por Jean-Bellemin Noël.⁶

Minha formação de base, como muitos já sabem, se deu na tradição filológica hispânica.⁷ Mesmo nos estudos de bacharelado, aluno, entre outros, de Ángel J. Battistessa, cuja preleção dantesca foi mais tarde estampada como "*Simple notes en el séptimo Centenario de Dante*" (1965), essa *paideia* permaneceu atravessada pelo ensino do Instituto de Filologia da UBA, orientado desde os anos 20 por Américo Castro, esse filólogo brasileiro, uma vez que nasceu no Rio de Janeiro. No entanto, mesmo na graduação, em pleno clima 68, as aulas de, por exemplo, Frida Weber de Kurlat ou Celina Sabor de Cortazar, jamais incluíram, para o nosso espanto, o *Pierre Menard* na leitura hiperminuciosa que elas propunham do *Quixote*, atraídas que ambas estavam, como discípulas de Castro e Alonso, pela tradição canônica medieval hispânica, de que o monumental livro de Curtius era emblema.⁸ No entanto, a renovação contemporânea dos estudos medievais nos permite hoje

⁵ *Ibidem*, p. 129-130.

⁶ NOEL, J.-B. *Le texte et l'avant-texte*. Paris: Larousse, 1972.

⁷ Javier Luch Prars traça um agudo panorama das divergências teóricas entre as tradições edóticas hispânica e latino-americana, notadamente argentina, sempre mais próxima do debate francês: "Llama la atención que los estudios desarrollados en este campo en Argentina, país de gran calado filológico y notable receptor del geneticismo francés, no hayan tenido la impronta en España que, por el contrario, han recibido estudios medievales o áureos allí realizados, como evidencia la recepción de los trabajos filológicos de Germán Orduna, recogidos en libros como *Ecdótica. Problemática de la edición de textos y Fundamentos de crítica textual*. Una impronta que liga experiencias españolas y argentinas en torno a épocas anteriores a la Modernidad. Tal relación, precisamente, localiza su punto de encuentro en la Universidad de Buenos Aires, donde en junio de 1923 se creó el actual Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas "Dr. Amado Alonso", y en cuyo origen, en los años veinte, fue decisiva la labor capitaneada en Madrid por Ramón Menéndez Pidal, figura señera de la filología española, y la organización inicial en Argentina a cargo de Américo Castro. Después, tras la presencia de Amado Alonso al frente del Instituto, ahora dirigido por Melchora Romanos, otras etapas fundamentales se desarrollaron bajo las riendas de Marcos A. Morínigo, Angel Rossemblat, Frida Weber de Kurlat, Germán Orduna, Ángel J. Battistessa y Ana M. Barrenechea. A ello se suman las iniciativas de "Archivos", el Seminario de Edición y Crítica Textual (SECRIT), revistas como *Incipit y Filología* y, fuera de Argentina, en la Universidad de Poitiers, las actividades del *Centre de Recherches Latino-Américaines Archivos*, fundado en 1995, entre cuyas últimas propuestas destaca *Archivos virtuales*, programa de salvaguarda y divulgación del patrimonio documental latinoamericano. Por lo tanto, España ha seguido el camino abierto por la conocida como Escuela de Filología Española, integrada por los discípulos directos de Menéndez Pidal, esto es, los del cuarto de siglo de existencia del Centro de Estudios Históricos (CEH), creado en Madrid en 1910: Antonio García Solalinde, Tomás Navarro Tomás, Américo Castro, Federico de Onís, Vicente García de Diego, Antonio Tovar, Amado Alonso..., quienes no dejaron una elaboración teórica de su saber, a pesar de que sus trabajos de edición filológica (una de sus meritorias líneas de investigación) supusieron un antes y un después en la recuperación de la literatura española medieval y del Siglo de Oro. La labor desempeñada por la Sección de Filología del CEH sirvió para que "una disciplina que carecía de una tradición científica consolidada alcanzase unos niveles equiparables a los europeos". Se establecieron así los fundamentos de una escuela de investigación perdurable, si bien, más que de signo literario, lo fue lingüística: de ahí que se la llame también "escuela lingüística española", aun cuando entre sus cometidos estaba la edición filológica de textos literarios. Con relación al tema que nos ocupa, es muy relevante la vocación americanista que tuvo esta Escuela, cuyas raíces, como analizó P. García Mouton, están en las ideas sobre América y las relaciones científicas que tenía la Junta para la Ampliación de Estudios (JAE) en la que se enmarcaba el CEH. Entre dichas ideas figuraba la consideración de los latinoamericanos como países aliados del pensamiento, a modo de una prolongación espiritual del país propio. Estas relaciones fueron notables desde 1910, y los vínculos se estrecharon con la creación de instituciones diversas en Argentina, Uruguay, Cuba, México, Puerto Rico y Santo Domingo. Así, en 1914 se creó la Institución Cultural Española en Buenos Aires (modelo de la acción española en América), cuya finalidad era la difusión de las investigaciones y estudios científico-literarios españoles. De modo particularmente interesante aquí, destaca la creación del aludido Instituto de Filología, verdadero trasunto americano de la Sección de Filología del Centro de Estudios Históricos. Tras la Guerra Civil española, la actividad del Centro se truncó y no pocos de sus miembros quedaron fuera de España: fue el caso de Amado Alonso, figura decisiva para los estudios del español de América, que desde 1927 dirigió el Instituto bonaerense. Alonso igualmente puede ser considerado un precursor del geneticismo por su capacidad de manipular e interpretar material de génesis. En esta línea, otros hitos serían la creación en dicho Instituto del "Grupo de Investigación sobre genética textual" dirigido por Ana María Barrenechea, autora de una monografía basilar: *Cuaderno de bitácora de "Rayuela"*, así como las imprescindibles aportaciones de Éliida Lois, cuyos trabajos inspirados en las filologías europeas han creado escuela en Argentina y en ámbito hispánico". (Prars, 2007).

em dia olhar para esse período com uma perspectiva menos colonial do que a de nossos mestres. Assim, mais do que uma preocupação pela *matéria e forma em poesia*, título do canônico texto de Amado Alonso,⁹ lido logo em meu primeiro curso na secundária, diria que a tendência hoje, depois de Agamben, é nos interrogarmos acerca da potência do pensamento, tal como elaborada já pelos autores da tradição medieval. Um dos mais destacados discípulos do mestre italiano nos diz:

El propio Plotino [...] sugiere pensar la materia del pensamiento – su potencia – como una sustancia eterna, que no se destruye ni se altera una vez pasada al acto. Este último más bien “realiza y lleva a perfección su naturaleza como una tierra no sembrada cuando acoge la simiente; cuando la hembra es fecundada por el macho no pierde su naturaleza femenina, sino que la posee aun más; es decir, deviene aun más lo que es”. Este receptáculo inextenso, carente de volumen (por cuanto *capaz* de recibirlo), indeterminado y por ello a la vez grande y chico, inestable, siempre en movimiento, absolutamente influenciado “no participa por su naturaleza de ninguna cualidad de las otras cosas” [...]. Ella es la sustancia cuya particularidad es la de no tener particularidad alguna: no consiste en un atributo sino en el ser diferente de todas las cosas. De la potencia, es decir, del ser del pensamiento, se dice sólo que es otro, o mejor, que es otras cosas: “porque no se la determina singularmente, sino que se indica su indeterminación”. Al igual que para todas las formas naturales es necesario pensar “una misma cosa que desde sí no es piedra, ni tierra, ni cadáver, ni hombre, ni embrión, ni sangre, ni ninguna otra cosa: pero que después de haber sido sangre se hace embrión, recibiendo el ser embrión; después de ser embrión recibe el ser hombre y se hace hombre”, del mismo modo, en el pensamiento debe imaginarse una única “potencia por la cual todo lo que es es en acto”, y por la cual lo que es pensamiento puede decirse uno de los entes del mundo.¹⁰

É essa a visão de Emanuele Coccia a respeito da potência do pensamento tal como teorizada por Averrois. Ora, em *La philosophie au Moyen-Age des origines patristiques à la fin di XIV*

⁸ Examinando a correspondência inédita de Castro, Degiovanni e Toscano y García, traçam uma genealogia diferencial do Instituto, em que salientam as descontinuidades em detrimento da permanência de tradições. “Más que la ampliación de una nueva alianza cultural articulada en el marco de la España post-imperial, los debates sobre la fundación del Instituto de Filología revelan que los criterios en torno a los cuales debía estructurarse la tradición hispánica, a partir de instituciones de conocimiento, distaron de tener un punto de vista unificado y lineal. Como sugieren las cartas de Castro, la discrepancia entre los intelectuales españoles y argentinos no es menos aguda que la que manifiesta el testimonio de los españoles involucrados en la tarea de organización del hispanismo ultramarino. En sus textos, Castro critica indirectamente el presupuesto fundamental de la perspectiva de Menéndez Pidal y Navarro Tomás: la supuesta ‘universalidad’ del modelo normativo peninsular en lo que respecta a su dinámica en las instituciones educativas y en sus posibilidades de influencia en el plano social. Desde una perspectiva que no deja de tener mucho de defensa personal, Castro propone, a cada paso, una flexibilización de las posiciones de los dirigentes del Centro de Estudios Históricos que atiendan a los objetivos de control y propaganda de la cultura española en Argentina, aprovechando, más que rechazando, las condiciones locales de productividad y transmisión del conocimiento”. (Degiovanni; García, 2010, p. 191-213).

⁹ Mesmo assim, é possível reconhecer, na obra de Alonso, uma tendência genética que se traduziria, entre outras, na obra de Carlos Alberto Leumann. (cf. Lois, 1995-6, p. 401-408).

¹⁰ COCCIA, E. *Filosofia de la imaginación. Averroes y el averroísmo*. Estudio preliminar Giorgio Agamben. Trad. María Teresa D’Meza. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 206-207.

siècle, outro medievalista, Étienne Gilson, deriva dessa mesma potência uma doutrina circular do tempo, que Borges, ao ler o livro de Gilson, certamente após 1947, ditou à própria mãe, Leonor Acevedo, já que é dela a grafia, em forma de comentário, “*justificación astrológica de los ciclos*”, nota que remete a uma passagem da página 565 do mesmo volume onde se lê:

*Puisqu'en effet tous les événements du monde sublunaires, sont nécessairement déterminés par les révolutions des corps célestes, et puisque ces révolutions doivent repasser indéfiniment par les mêmes phases, elles devront ramener éternellement les mêmes effets.*¹¹

Podemos confrontar, pois essa intervenção com algo que o mesmo Borges anotara ao estudar, muito antes, a *Civitas Dei* de Santo Agostinho. Com efeito, no livro XII, capítulo XIII, lemos:

De la revolución de los siglos, los cuales algunos filósofos los incluyen dentro de un cierto y limitado fin, y así creyeron que todas las cosas volvían siempre á un mismo orden y á una misma especie. Pero no imaginaron los filósofos del siglo, que podían, ó debían resolver de otro modo esta controversia, sino introduciendo un circuito y revolución de tiempos, con que dicen que unas mismas cosas se han ido renovando y repitiendo siempre en el mundo, y que así será en adelante, sin cesar jamás, ya se hagan estos circuitos y revoluciones, permaneciendo en su mismo ser el mundo, ó ya por ciertos intervalos, naciendo y muriendo el universo, nos produzca siempre como nuevas unas mismas cosas las pasadas y las futuras; de cuyo devaneo no pueden eximir y libertar al alma, que es totalmente inmortal, aun cuando haya conseguido la sabiduría, haciéndola que camine sin cesar á la falsa bienaventuranza, y que vuelva sin interrupción a la verdadera miseria.

A ideia se vincula com outra, presente à página 364 de *A Cidade de Deus*, onde encontramos:

Platón insigne filósofo, enseñó á sus discípulos en la ciudad de Atenas en la escuela que se dijo Academia, así por siglos innumerables atrás, aunque por muy largos y prolijos intervalos, sin embargo, ciertos y determinados, el mismo Platón, la misma ciudad, la misma escuela y los mismos discípulos volvieron á ser y existir, y por innumerables siglos después volverán á ser. Así que, Dios nos libre de que creamos esto: “porque una vez murió Jesucristo por nuestros pecados, y habiendo resucitado de entre los muertos ya no muere, ni la muerte tendrá más dominio sobre él, y nosotros, después de la resurrección, estaremos siempre con el Señor”¹²

Ambas as noções se coadunam, enfim, com o início do capítulo VI, livro XI, intitulado “*Que el principio de la creación del mundo y el principio de los tiempos es uno, y que no es uno antes que otro*”, ideia que Borges glosa (a citação não é textual) em “*La doctrina de los ciclos*”, de sua *Historia de la eternidad* (1936), onde constatamos:

Para restañar ese *regressus in infinitum*, San Agustín resuelve que el primer segundo del tiempo coincide con el primer segundo de la Creación – *non in tempore sed cum tempore incepit creatio*.

¹¹ ROSATO, L.; ÁLVAREZ, G. (Ed.). *Borges, libros y lecturas*: catálogo de la colección Jorge Luis Borges en la Biblioteca Nacional. Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2012, p. 155.

¹² *Ibidem*, p. 42.

Borges retomaria esse mesmo argumento em “La creación y P. H. Gosse” (1941), incluído em *Otras inquisiciones* (1952), porém, dessa vez vai ainda mais longe em seu raciocínio:

El primer instante del tiempo coincide con el instante de la Creación, como dicta San Agustín, pero ese primer instante comporta no sólo un infinito porvenir sino un infinito pasado.¹³

¹³ *Ibidem*, p. 43.

Borges lê essa teoria temporal em chave genética. Uma teoria do tempo acompanha, necessariamente, uma teoria do texto, como parecem indicar Maquiavel, porém também, os *Parerga e paralipomena* de Schopenhauer. Digamos, no entanto, que, pouco antes, em 1937, Borges lera um ensaio sobre a vida póstuma, *Das jenseits der Seele* (1919), de Erich Bischoff, hebraísta que, segundo o autor de *Ficcões*, censurava Nietzsche por ter plagiado, sem o entender, o capítulo 23 dos *Primeiros principios* de Spencer. Nesse seu exemplar de *Das jenseits der Seele*, Borges escreve uma lista de textos, todos posteriores a *História da eternidade*, que integrariam um hipotético livro que ele jamais concluiu. Os ensaios, porém, foram sendo publicados aos poucos de forma avulsa, a maioria nos anos 40. Um deles é *Cuando en la ficción hay otra ficción*, que Borges estamparia na revista *El Hogar* (2 jun 1939) e onde propunha o conceito de regressão infinita.

Mas por esses mesmos dias, maio de 1939, Borges publica um texto capital de sua poética, “Pierre Menard, autor do Quixote”, no número 56 da *Sur*. A rigor, ele abre a revista com esse relato. È sua *primeira vez*. Normalmente seus textos eram lidos, com letra miúda, na seção de notas e resenhas, na parte de trás da revista. Porém, o acontecimento não era só esse, já que, colada à sua, logo a seguir, havia mais uma *primeira vez*. Com efeito, na sequência da estréia de Borges como autor de ficções, verificava-se também a entrada em sociedade de um jovem Roger Caillois, a quem Victoria Ocampo, a hierática dama, como a chamava Murilo Mendes, *inventou ad hoc*, uma vez que, antes de abandonar Paris, lhe paga alfaiate, sapateiro, para vesti-lo elegantemente e poder apresentá-lo como palestrante de sucesso, logo ele que, além de jovem, era um simples professor de secundária. Caillois publica na *Sur* um ensaio sobre a sociologia do carrasco, aproveitando a deixa (o lado jornal), de que o último deles, Anatole Deibler, acabara de morrer na França, no início de fevereiro. Mas intuindo também que os amigos de Victoria estariam mais interessados em saber o que, de fato, circulava em Paris, o jovem Caillois, num tom professoral que certamente deve ter incomodado a Borges, *senior*, diz não saber ao certo se os leitores latino-americanos estarão a par de que, naquele momento, em Paris, a grande renovação teórica passava pelo Colégio de sociologia e aí transcreve em nota, com letra miúda, porém, sem conceder-lhe autoria, a “Nota sobre fundação do Colégio de sociologia”, assinada (na França) por Bataille-Caillois-Leiris, mas que, em Buenos Aires, permanecerá anônima, como simples nota de rodapé num ensaio de estreador ou, pior ainda, apropriada por meio de simples iniciais, RC. Além do mais, a palestra de Caillois traduz uma divergência teórica com Bataille em tono aqo carnaval que seria preanúncio da Revolução, segundo Bataille, ou eterno diferimento, segundo Caillois. Transcrevo a longa nota de *mise au point*.

Parecen prestarse muy particularmente las circunstancias actuales a un *trabajo crítico* referente a las relaciones mutuas del *ser* del hombre y el *ser* de la sociedad: lo que él espera de ella, lo que ella exige de él.

Los últimos veinte años han asistido, en efecto, a uno de los más considerables *tumultos* intelectuales que se puedan imaginar. Nada duradero, nada sólido, *nada que*

fundes; todo se pulveriza y pierde sus aristas, aunque el tiempo apenas haya dado un paso más. Pero existe una extraordinaria y casi inconcebible *fermentación*: los problemas de la *víspera* se plantean de nuevo cada día y un sinnúmero de otros – nuevos, extremos, desconcertantes – son incansablemente inventados por espíritus de prodigiosa actividad y no menos prodigiosa incapacidad de paciencia y continuidad. En resumen: una producción que inunda realmente el mercado, sin proporción con las necesidades y la capacidad misma del consumo.

De hecho, muchas riquezas, muchos espacios vírgenes bruscamente abiertos a la exploración y, a veces, a la explotación: el sueño, lo inconsciente, todas las formas de lo maravilloso y del exceso (lo uno definiendo a lo otro). Un individualismo furioso, que convertía al *escándalo* en valor, daba al conjunto una especie de unidad efectiva y como lírica. Era, en verdad, pasarse de la meta: en todo caso, es mucho dar a la sociedad eso de complacerse tanto en provocarla. Quizá deba verse ahí el germen de una contradicción cuya amplitud creciente tenía que acabar por dominar, bajo un cierto registro, la vida intelectual de la época: intentando los escritores, con torpeza o soberbia, participar de las luchas políticas, y viendo acordarse tan mal sus preocupaciones íntimas con las exigencias de su causa, que pronto debían someterse o abandonar la empresa.

De esas dos determinaciones opuestas, investigación de los fenómenos humanos de gran profundidad, solicitud imperativa de los hechos sociales, ninguna puede ser dejada de lado sin que muy pronto se lo lamente. En cuanto a sacrificar a la una por la otra o esperar que sea posible seguirlas ambas paralelamente, la experiencia no ha dejado de mostrar a qué graves errores exponían tan falsas soluciones. De otro lado debe venir la salvación.

Ahora bien, desde hace medio siglo, las ciencias del hombre han progresado con rapidez tal que aun no se tiene suficientemente la conciencia de las posibilidades nuevas que ofrecen, muy lejos de haberse tenido el tiempo y la audacia de aplicarlas a los múltiples problemas que plantea el juego de los instintos y de los “mitos” que las componen o movilizan en la sociedad contemporánea. Resulta naturalmente de dicha carencia que todo un aspecto de la vida colectiva moderna, su aspecto más grave, sus capas profundas, escapan a la inteligencia. Y esta situación no sólo tiene como efecto volver al hombre a las vanas potencias de sus sueños, sino alterar la comprensión del conjunto entero de los fenómenos sociales y viciar en su principio las máximas de acción que en ella encuentran referencia y garantía.

Esta preocupación de volver a encontrar, traspuestos en la escala social, las aspiraciones y los conflictos primordiales de la condición individual, es la base del *Colegio de Sociología*. Es la conclusión del texto que notifica su fundación y define su programa. Necesitamos transcribirlo aquí sin demora:

1. *En cuanto se atribuye una importancia particular al estudio de las estructuras sociales, se advierte que los pocos resultados obtenidos por la ciencia en este dominio no sólo son generalmente ignorados, sino que, además, están en contradicción directa con las ideas corrientes acerca de estos temas. Esos resultados, tales como se presentan, parecen sumamente promisorios y abren perspectivas insospechadas par el estudio del comportamiento del ser humano. Pero siguen siendo tímidos e incompletos, por una parte, porque la ciencia se ha limitado demasiado al análisis de las estructuras de las sociedades llamadas primitivas – descartando las sociedades modernas – y, por*

otra, porque los descubrimientos realizados no han modificado tan profundamente como debería esperarse los postulados y el espíritu de la investigación. Aun parece que obstáculos de naturaleza particular se oponen al desarrollo de un conocimiento de los elementos vitales de la sociedad: el carácter necesariamente contagioso y activista de las representaciones que el trabajo pone de relieve parece ser responsable de ello.

2. Por consiguiente, hay motivos de desarrollar entre quienes se proponen llevar lo más lejos posible las investigaciones en ese sentido, una comunidad moral, en parte distinta de la que une habitualmente a los sabios, y vinculada precisamente al carácter virulento del terreno estudiado y de las determinaciones que en él se revelan poco a poco.

Esa comunidad no es por ello menos libremente accesible que la de la ciencia constituida, y toda persona puede aportarle su punto de vista personal, sin consideración de la preocupación particular que la induce a tomar conocimiento más preciso de los aspectos esenciales de la existencia social. Sean cuales fueren su origen y su meta, se considera que esta preocupación es suficiente por sí solo para fundar los vínculos necesarios para la acción común.

3. El objeto preciso de la actividad contemplada puede recibir el nombre de sociología sagrada, por cuanto implica el estudio de la existencia social en todas aquellas manifestaciones en que se manifiesta la presencia activa de lo sagrado. Se propone así establecer los puntos de coincidencia entre las tendencias obsesivas fundamentales de la psicología individual y las estructuras dirigentes que presiden la organización social y ordenan sus revoluciones.

El hombre valora al extremo ciertos instantes raros, fugitivos y violentos, de su experiencia íntima. El *Colegio de Sociología* parte de ese dato y se esfuerza por descubrir movimientos equivalentes – en el corazón mismo de la existencia social – en los fenómenos elementales de atracción y de repulsión que la determinan, así como en sus *composiciones* más acusadas y significativas, tales como las iglesias, los ejércitos, las cofradías, las sociedades secretas. Tales problemas principales dominan este estudio: el del poder, el de lo sagrado, el de los mitos. Su solución no es tan sólo materia de información y de exégesis: es necesario, además, que abarque la actividad *total* del ser. Por cierto, necesita una labor emprendida en común con una seriedad, un desinterés, una severidad crítica capaces no sólo de acreditar los resultados eventuales, sino de imponer respeto desde el principio de la investigación. Empero, oculta una esperanza de orden muy distinto que da todo su sentido a la empresa: la ambición de que la comunidad así formada de desborde de su plan inicial, se deslice de la voluntad de conocimiento a la voluntad de potencia, se convierta en núcleo de una más vasta conjuración. Oculta el cálculo deliberado de que ese cuerpo encuentre un alma.¹⁴

¹⁴ CAILLOIS, R. "Sociología del verdugo". *Sur*, Año IX, n. 56, Buenos Aires, mayo 1939, p. 17-19.

Caillois transcribe esa "Nota de fundação..." porque a sente própria, único redator que ele era? Certamente não. O texto não nega a mão de Bataille, seu amigo-inimigo. Transcribe-a porque para falar de um criminoso, o carrasco de Nîmes, é preciso cometer um crime. Pois muito bem, quando dois anos depois Borges publica o Menard em livro (*El jardín de senderos que se bifurcan*. Buenos Aires, *Sur*, 1941), acrescenta-lhe, em forma de resposta ao manifesto de Caillois, aquilo que a crítica francesa reconhecera, trinta anos depois, como o mais *borgésien*, a defesa e ilustração da hipertextualidade.

He reflexionado que es lícito ver en el Quijote "final" una especie de palimpsesto, en el que deben traslucirse los rastros – tenues pero no indescifrables – de la "previa"

escritura de nuestro amigo. Desgraciadamente, sólo un segundo Pierre Menard, invirtiendo el trabajo del anterior, podría exhumar y resucitar esas Troyas. . .

E aí o conto retomava o que já havíamos lido na *Sur*:

“Pensar, analizar, inventar (me escribió también) no son actos anómalos, son la normal respiración de la inteligencia. Glorificar el ocasional cumplimiento de esa función, atesorar antiguos y ajenos pensamientos, recordar con incrédulo estupor lo que el *doctor universalis* pensó, es confesar nuestra languidez o nuestra barbarie. Todo hombre debe ser capaz de todas las ideas y entiendo que en el porvenir lo será.”

Menard (acaso sin quererlo) ha enriquecido mediante una técnica nueva el arte detenido y rudimentario de la lectura: la técnica del anacronismo deliberado y de las atribuciones erróneas.¹⁵

Borges inclui essa passagem, completamente coincidente com suas leituras da época, na segunda versão de Pierre Menard, a dos caminhos que se bifurcam, mas de uma maneira um pouco perversa, porque o conto está datado (no livro, mas, reitero, não na revista), “Nîmes, 1939”, com a ressalva, mais do que relevante, de que o carrasco que acabara de morrer era, justamente, o de Nîmes. Ou seja, que o segundo Pierre Menard (o de *Ficcões*, 1944, onde a narrativa, finalmente, se insere) é que poderá ler o conto como vindicação (eis uma palavra que Borges adorava) do Bataille (involuntária, certamente, e talvez mesmo inconsciente). Mas como cada incidente “comporta no sólo un infinito porvenir sino un infinito pasado”, diríamos que Borges intuiu o crime do *parvenu*. E por isso se enredará com Caillois, entre 1941-2, num debate sobre a origem do romance policial.¹⁶

A rigor, o texto de Caillois, debatido pouco antes dele embarcar, no Colégio de Sociologia (21 fev. 1939), revela a atração que sobre ele, mas também sobre Bataille, Klossowski e, mais adiante, René Girard, desempenharia a figura, até aí oculta, de Joseph de Maistre (citado no Colégio, pela primeira vez, por Caillois, ainda em 1938, em sua conferência sobre a ambivalência do sagrado). Uma das premissas do ensaio com que posteriormente Caillois estreia na *Sur*, “el verdugo pasa por brujo”,¹⁷ nos coloca tanto a duplicidade labiríntica de um sujeito que é, ao mesmo tempo, traidor e herói, quanto o caráter ambíguo, no próprio debate estético e no processo genético, entre o velho e o novo: “el verdugo abarca ambos mundos”.¹⁸ Diz ainda, Caillois:

Todo vincula al verdugo a la parte no asimilada del cuerpo social. Las más de las veces es un criminal perdonado. En otros tiempos, era el *último* habitante instalado en la ciudad; en Suabia, el *último* concejal elegido; en Franconia, el *último* casado. Desempeñar las funciones de ejecutor se convierte así en una especie de derecho de entrada, de gaje de agregación a una comunidad; en un cargo confiado a la persona que se encuentra en un *período marginal* y que debe asumirlo hasta que un recién venido ocupe su sitio de *último en llegar* y lo suelde definitivamente a los demás miembros de la colectividad.¹⁹

É sabido que a questão retornará, mais uma vez, como sombra sadeana, em Blanchot e Foucault.²⁰ Mas é justamente na duplicidade agustiniana perante o sagrado (“Et inhorresco et inardesco”, *Confissões* XI,9,1) que Caillois leva seu raciocínio a uma condição indecível. “La ambigüedad que presenta *cada uno de ellos* (isto é, soberano e carrasco) se manifiesta ahora

15 BORGES, J. L. “Pierre Menard, autor del Quijote”. In: BORGES, J. L. *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé, 1974, p. 450.

16 CAILLOIS, R. *Le roman policier*. Buenos Aires: Editions des Lettres Françaises, 1941; CAILLOIS, R. “Rectificación a una nota de Jorge Luis Borges”. *Sur*, n. 92, Buenos Aires, maio 1942; BORGES, Jorge Luis. “Le roman policier, de Roger Caillois”. *Sur*, n. 91, Buenos Aires, abr. 1942; BORGES, J. L. “Observación final”. *Sur*, n. 92, Buenos Aires, maio 1942.

17 CAILLOIS, R. Op. cit. 1939, p. 31.

18 *Ibidem*, p. 32.

19 *Ibidem*, p. 33.

20 “Le bourreau n'est plus qu'un moment neutre dans l'appétit de sa victime; et la machine révèle ce qu'elle est: non pas objectivation ouvrière du désir, mais projection du désir où la mécanique des rouages désarticule le désirant. Ce qui n'est point pour ce dernier sa défaite; tant s'en faut: sa passivité, c'est la ruse du savoir qui, de connaître tous les moments du désir, les éprouve dans un jeu impersonnel dont la cruauté soutient à la fois une conscience aiguë et une mécanique sans âme. L'économie de cette machine est bien particulière. Chez Sade, l'appareil dessine, dans sa méticulosité, l'architecture d'un désir qui demeure souverain”. (Foucault, 1994, p. 225).

também *entre ellos*”,²¹ dada a complementariedade entre a honra do primeiro e a repugnância do outro. Borges e Caillois repetem, a seu modo, a gangorra do poder analisada, mais tarde, por Foucault.²²

Umbigo textual

Disse que Pierre Menard é a *primeira vez* de Borges. Porém esse *incipit* narrativo do escritor não se esgota na condição temporal: ele postula uma consistência textual e genética. Outro dos livros declarados na lista escrita nas páginas de rosto do volume de Bischoff era *El ombligo de Adán*. O poeta simbolista Medeiros e Albuquerque, autor do primeiro romance policial brasileiro, publica também alguns relatos (“O nariz de Cleopatra”, “Faceirices”, “Salomé”, “Água e sabão” e “Mães”), com o título de *O umbigo de Adão* (Rio de Janeiro, Flores & Mano, 1932), mas Borges não nos deixou nenhum texto com esse título; porém, em junho de 1941, como já assinalamos, ele publica, na *Sur*, “La creación y P.H. Gosse”, que assim entra em matéria:

“The man without a Navel yet lives in me” (El hombre sin ombligo perdura en mí), curiosamente escribe sir Thomas Browne (Religio medici, 1642) para significar que fue concebido en pecado, por descender de Adán. En el primer capítulo del Ulises, Joyce evoca asimismo el vientre inmaculado y tirante de la mujer sin madre: “Heva, naked Eve. She had no navel”. El tema (ya lo sé) corre el albur de parecer grotesco y baladí, pero el zoólogo Philip Henry Gosse lo ha vinculado al problema central de la metafísica: el problema del tiempo.

A seguir, invocando Louis Auguste Blanqui, Nietzsche e Pitágoras, Borges também admite que “[...] la repetición de cualquier estado comportaría la repetición de todos los otros y haría de la historia universal una serie cíclica [...]”, mas, a seu ver, e apoiado em Start Mill, nos diz que o autêntico desafio consiste, porém, em imaginar “[...] la posibilidad de una futura intervención exterior que rompa la serie”. Borges assume pois essa hipótese, em parte, pela sua natural elegância, “un poco monstruosa”, porém, fundamentalmente, em nome de “[...] su involuntaria reducción al absurdo de una *creatio ex nihilo*, su demostración indirecta de que el universo es eterno, como pensaron el Vedanta y Heráclito, Spinoza y los atomistas [...]”. Toda escrita (primeira vez) é leitura (segunda vez), porém, não há leitura sem escritura.

Não só Borges, como também Pierre Menard, admiravam Valéry, talvez tão intensamente quanto o poeta grego Giorgos Seferis, quem, nessa mesma época, bélica e menardiana, compôs um poema a partir de uma única palavra homérica, Asiné, “O nome do rei de Asiné”. E essa foi a Tróia de Seferis. O rei de Asiné, que não passa de um vazio sob a máscara, dissemina-se, paradoxalmente, por toda parte, sob um rastro, um vestígio, um nome (“E Asiné”), tal o significante salvo por Homero.²³ Yves Bonnefoy (Valéry *encore*) tem um brilhante ensaio traduzido recentemente por outro poeta, Arturo Carrera, dedicado ao nome do rei (Bonnefoy, 2010). Mas esse nome, Asiné, não foi escrito, nem mesmo lido *pela primeira vez*. O poema de Seferis já tinha sido traduzido, muito provavelmente por Severo Sarduy, grande amigo de Caillois, na revista *Ciclón*. Digo provavelmente porque o nome do tradutor, J. Demos, é um pseudônimo e ninguém, que eu saiba, o identificou.²⁴ Mas, a meu ver, só poderia ser ele ou o próprio editor da revista, José Rodríguez Feo, que teria mantido como *tradutor* o nome de J. Demos, alguém que, de fato, traduziu Seferis ao inglês, com o qual a ideia de que a verdade, esse rastro, tem que ser procurada em outro lugar é uma sorte de fusão de dois absolutos, o de Rimbaud (“*l’existence est ailleurs*”) e o de Mallarmé (“*rien n’aura eu lieu que le lieu*”), o que, em

21 CAILLOIS, R. Op. cit. 1939, p. 28.

22 Segundo Foucault, o carrasco, “[...] il avait beau, en un sens, être le glaive du roi, le bourreau partageait avec son adversaire son infamie. La puissance souveraine qui lui enjoignait de tuer, et qui à travers lui frappait, n’était pas présente en lui; elle ne s’identifiait pas à son acharnement”. (Foucault, 1975, p. 55).

23 “Ο βασιλιάς τῆς Ἀσίνης ἔνα κενό κάτω ἀπ’ τὴν προσωπίδα παντοῦ μαζί μας παντοῦ μαζί μας, κάτω ἀπὸ ἕνα ὄνομα: Ἀσίνην τε”.

24 J. Demos é o nome de um tradutor do grego ao inglês. (Cf. Sepheriades, 1955, p. 32-33).

suma, transforma o trabalho do *segundo* Pierre Menard, não numa *suite* ou sequência (uma segunda vez) mas, de fato, numa interrupção (uma súbita origem, *Ursprung*, uma primeira vez).

E aqui entra uma questão central da filosofia contemporânea que pode iluminar como entender a crítica genética e que se vincula ao problema da primeira vez e da condição *genética* da própria escrita. Giorgio Agamben define a poesia como *enjambement* (uma ponte, uma sequência) porque, em última análise, espera o Juízo Final. Alain Badiou, pelo contrário, lê a inestética como interrupção, porque a interpreta como uma cesura que sinaliza que a promessa, a letra, a lei, não pode jamais ser cumprida. A interrupção supõe uma impaciência e esta, por sua vez, uma sorte de tentação por saber se a verdade do enunciado é extensiva a toda a situação discursiva ou se ela deve ser limitada apenas a algum aspecto parcial dela, abandonando para outra hora a promessa de uma mudança radical, e fazendo, além do mais, com que a interrupção se volte contra si própria e se torne, em última instância, impaciência da impaciência.

Freud, que lidava justamente com o *pas-de-science*, chamava a parte mais inacessível de um sonho o *umbigo do sonho*, aquela relação abissal que sinaliza o completamente Outro. Um buraco, um nó. No seminário sobre os escritos técnicos de Freud (1953-4), Jacques Lacan diz que o umbigo da agudeza é perfeitamente agudo, ou seja, redundantemente segundo. É o *Witz*. Sua essência mais radical manifesta-se, precisamente, no sem-sentido (*Seminário 1*, aula 22). Assim sendo, poderíamos dizer que a crítica genética opera com o umbigo do texto porque ela lida com o impossível de conhecer da repressão originária.²⁵ *Lituraterra*. Precisamente, nesse texto, Jacques Lacan assim denomina aquela prática que, a partir da linguagem, chama litoral ao literal, ou em outras palavras, a *lituraterra* aproxima letra e gozo, tanto como produção de resto, quanto em termos de produção de um hiato no saber. É bem verdade que a literatura nasce, enquanto ficção, no vazio do saber, mas a pergunta genética deveria ir além e questionar-se o que é que se produz, de fato, quando se faz literatura. Para dizê-lo em poucas palavras, não apenas um modelo de *Ficções*, mas uma *sociologia do carrasco*, um esquema circular de Amo e Escravo, de crime e castigo, em que a letra circunda uma cicatriz e percorre uma borda – o umbigo – para produzir uma expressão que nunca é da ordem do possível e do simbólico, mas da ordem do impossível e do Real.

Voltemos, portanto, a Caillois, alguém tão próximo de Lacan, por sinal. Ele sustentava sua análise da violência social na ideia de que o carrasco passa por bruxo, que bem poderíamos inverter dizendo que todo bruxo é um carrasco da racionalidade. È a leitura, aliás, que o positivismo não cessou de nos propor. Ora, ao ler um dos mais contundentes documentos desse positivismo filológico, a *Historia de los heterodoxos españoles* de Marcelino Menéndez y Pelayo, provavelmente também nos anos 40 (a edição argentina é de 1945), Borges destaca uma passagem sobre a licantrópia,²⁶ que Pelayo ilustra com um exemplo de *Epoetas da raça mosárabe*,

²⁵ Jacques Derrida aponta: “Quando un escritor escribe un texto, éste pasa por toda una serie de intermediarios. Primero estaba, y sigue estando para muchos, la escritura manual, a continuación, la mecanografía, luego las pruebas, las primeras y las segundas, después la publicación del libro, y cada vez, salvo al final, existe la posibilidad de hacer modificaciones, posibilidad de corrección, posibilidad de volver atrás. Con el «tratamiento de textos» también existe esa posibilidad de volver, pero en este caso, la posibilidad es inmediata. No se hace ya por etapas. Son otros tiempos, es otro ritmo. En primer lugar, se corrige más deprisa y de forma casi indefinida. Antes tras cierto número de versiones (correcciones, tachaduras, pegaduras, pasta blanca), todo concluía, era suficiente. No es que el texto se considerase como perfecto, pero a partir de determinada duración de la metamorfosis, el proceso se interrumpía. Con el ordenador, todo es tan rápido y tan fácil que se está dispuesto a creer que la revisión puede ser indefinida. Una revisión interminable, un análisis infinito se anuncia ya, como guardado en reserva, detrás del análisis finito de todo lo que está en pantalla. En cualquier caso, puede prolongarse de forma más intensa en el mismo tiempo. En ese mismo tiempo ya no queda una mínima huella visible u objetiva de las correcciones de la vispera. Todo, el pasado y el presente, todo se halla encerrado para siempre. Antes, las tachaduras y las enmiendas dejaban una especie de cicatriz en el papel o una imagen visible de la memoria, había una resistencia del tiempo, un espesor en la duración de la tachadura. En lo sucesivo, el negativo se ahoga, se borra, se evapora inmediatamente, a veces en un instante. Es otra experiencia de la llamada memoria ‘inmediata’ y del paso de la memoria al archivo. Otra provocación a lo que se llama la ‘crítica genética’ que se ha desarrollado en torno a los borradores, a las versiones múltiples, a las pruebas, etc.” (Derrida, 1996, p. 4-7).

²⁶ “En la isla de San Miguel, una de las Azores, subsiste la creencia en la *lycantropía* o transformación de hombres en lobos, encanto que se deshace por la efusión de sangre. Esta superstición es conocidísima en el Norte de Europa, y allí la colocó Cervantes en su *Persiles*. Ni la bruja ni la hechicera de Portugal difieren mucho de las del resto de España; pero en las Azores hay variantes curiosas. Supónese que las brujas van a la India en una cáscara de huevo, y métense bajo del mar cuando canta el gallo. Theophilo Braga cita un documento de visita del Vicario Simón da Costa Rebelo en San Pedro de Ponta Delgada, el 30 de marzo de 1696: “Hay en esta isla (dice el visitador) unas mujeres que llaman *entreabiertas*, las cuales, por arte diabólica, afirman que vienen las almas de la otra vida a ésta para atormentar a los enfermos...” ¿Quién no ve el enlace de estas supersticiones con la del *aire* de Galicia? Fácilmente podríamos alargar esta reseña de las creencias y prácticas supersticiosas que en España *parecen* anteriores a la predicación del Cristianismo. Pero en realidad no encontraríamos sino repeticiones. En Andalucía, donde la raza iberica no se mezcló con los celtas, ha sido tal el paso y trasiego sucesivo de civilizaciones, que parece difícil separar lo que a cada una pertenece; y por de contado, apenas hay tradiciones *indígenas* ni antiguas en el cúmulo de decires y cuentos a que es tan propensa la fantasía de aquel pueblo. Al elemento *clásico*, que parece allí el dominante, se sobrepone más o menos el *semítico*, y a éste el de los pueblos cristianos de la Edad Media. De las creencias turdetanas, ni memoria queda”. (Menéndez y Pelayo, 1948, p. 404-406).

de Theófilo Braga (Porto, Imprensa Portuguesa, 1871), mas que ele, sul-americano, prefere associar a um trecho de *Os sertões*, em que Euclides da Cunha, mesmo evolutivamente, não deixa de reconhecer o caráter mestiço do sagrado para o jagunço.

O círculo estreito da atividade remorou-lhe o aperfeiçoamento psíquico. Está na fase religiosa de um monoteísmo incompreendido, eivado de misticismo extravagante, em que se rebate o fetichismo do índio e do africano. E o homem primitivo, audacioso e forte, mas ao mesmo tempo crédulo, deixando-se facilmente arrebatar pelas superstições mais absurdas. Uma análise destas revelaria a fusão de estádios emocionais distintos.

A sua religião é como ele – mestiça.

Resumo dos caracteres físicos e fisiológicos das raças de que surge, sumaria-lhes identicamente as qualidades morais. E um índice da vida de três povos. E as suas crenças singulares traduzem essa aproximação violenta de tendências distintas. E desnecessário descrevê-las. As lendas arrepiadoras do caapora travesso e maldoso, atravessando célere, montado em caititu arisco, as chapadas desertas, nas noites misteriosas de luars claros; os sacis diabólicos, de barrete vermelho à cabeça, assaltando o viandante retardatário, nas noites aziagas das sextas-feiras, de parceria com os lobisomens e mulas-sem-cabeça notívagos; todos os mal-assombramentos, todas as tentações do maldito ou do diabo – este trágico emissário dos rancores celestes em comissão na Terra; as rezas dirigidas a S. Campeiro, canonizado *in partibus*, ao qual se acendem velas pelos campos, para que favoreça a descoberta de objetos perdidos; as benzeduras cabalísticas para curar os animais, para “amassar” e “vender” sezões; todas as visualidades, todas aparições fantásticas, todas as profecias esdrúxulas de messias insanos; e as romarias piedosas; e as missões; e as penitências.... todas as manifestações complexas de religiosidade indefinida são explicáveis.²⁷

Nessa passagem, Euclides, que menardescamente escreve, nos *Sertões*, um tratado sobre loucura e sociedade, define o sertanejo como alguém “insulado [...] no país”, fórmula, por sinal, já adotada por Borges no *incipit* de *El tamaño de mi esperanza*: “[...] *tierra de desterrados natos es esta, de nostálgicos de lo lejano y lo ajeno [...]*”.²⁸ Para além do desafio pessoal Borges-Caillois, as emendas e notas de leitura ao Pierre Menard nos persuadem, portanto, como diria Silviano Santiago,²⁹ de que a pureza coagula o monstro,³⁰ tese recorrentemente reiterada pelo positivismo filológico e que, no caso de Menéndez y Pelayo, por exemplo, não escondia um forte argumento antissemita. Mas monstro, ensina-nos Benveniste, deriva de *monstrare* e o verbo latino significa não exatamente exibir um objeto, mas prescrever uma conduta. Não aponta, portanto, em direção a um aspecto, mas a um gesto, uma ação, um movimento. O monstro não é forma, mas força. Em consequência, e na medida em que, na cultura contemporânea, a própria vida torna-se cada vez mais ex-cêntrica, deslocada, a ponto de dissociarmos escrupulosamente reprodução de repetição, ou mimese de mimetismo, toda leitura literal, todo positivismo textual apresenta-se, em última análise, como o grau zero da monstruosidade. Contrariamente, a tese da ambivalência, descortinada pelo umbigo do texto, tende a liquefazer estereótipos, descongelar a história e ativar a criação. Em *Vigiar e punir*, Foucault define o carrasco como um relojoeiro meticuloso. Borges, o não menos meticuloso e complementar soberano, mediante o *regressus in infinitum*, nos diz que o tempo (o texto)

²⁷ CUNHA, E. *Os sertões*. 26. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1963. p. 122-123. Borges leu outra edição, anterior evidentemente, porém não identificada por Laura Rosato e Germán Alvarez, em que a passagem se encontra à página 27.

²⁸ BORGES, J. L. *El tamaño de mi esperanza*. Buenos Aires: Proa, 1926. p. 5.

²⁹ SANTIAGO, S. “A ameaça do lobisomem”. In:..... *O cosmopolitismo do pobre*. Crítica literária e crítica cultural. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004, p. 229.

³⁰ “Il n’y avait rien dans la forme de *monstrum* qui appelât cette notion de ‘monstrueux’ sinon le fait que, dans la doctrine des présages, un ‘monstre’ représentait un ‘enseignement’, un ‘avertissement’ divin”. (BENVENISTE, 1974, p. 258).

não só comporta um infinito porvir, mas também um infinito passado, que não cessa de não ser lido. É também, em suma, a lição da crítica genética.

Referências bibliográficas

- BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. 2. Pouvoir, droit, religion. Paris: Gallimard, 1974. p. 258.
- BONNEFOY, Yves. *El nombre del rey de Asiné*. Trad. Arturo Carrera. Buenos Aires: Huesos de Jibia, 2010.
- BORGES, Jorge Luis. *El tamaño de mi esperanza*. Buenos Aires: Proa, 1926. p. 5.
- BORGES, Jorge Luis. “*Le roman policier*, de Roger Caillois”. *Sur*, n. 91, Buenos Aires, abr. 1942.
- BORGES, Jorge Luis. “Observación final”. *Sur*, n. 92, Buenos Aires, maio 1942.
- BORGES, Jorge Luis. “Pierre Menard, autor del Quijote”. In: BORGES, Jorge Luis. *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé, 1974, p. 450.
- CAILLOIS, Roger. “Sociología del verdugo”. *Sur*, Año IX, n. 56, Buenos Aires, mayo 1939, p. 17-33.
- CAILLOIS, Roger. *Le roman policier*. Buenos Aires: Editions des Lettres Françaises, 1941.
- CAILLOIS, Roger. “Rectificación a una nota de Jorge Luis Borges”. *Sur*, n. 92, Buenos Aires, maio 1942.
- COCCIA, Emanuele. *Filosofía de la imaginación*. Averroes y el averroísmo. Estudio preliminar Giorgio Agamben. Trad. María Teresa D’Meza. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007. p. 206-207.
- CONTAT, Michel; FERRER, Daniel (Ed.). *Pourquoi la critique génétique?* Paris: CNRS, 1998.
- CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. 26. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1963. p. 122-123.
- DE BIASI, Pierre-Marc. *La génétique des textes*. Paris: Nathan, 2000.
- DEBRAY-GENETTE, Raymonde (Ed.). *Flaubert à l’oeuvre*. Paris: Flammarion, 1980.
- DEGIOVANNI, Fernando; GARCÍA, Guillermo Toscano y. “Disputas de origen: Américo Castro y la institucionalización de la Filología en Argentina”. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, v. 58, n. 1, México, 2010, p. 191-213.
- DERRIDA, Jacques. “Sur le traitement de texte”. Entrevista com Béatrice e Louis Seguin. *La quinzaine littéraire*, n. 698, ago. 1996, p. 4-7.
- DERRIDA, Jacques. “Rastro e arquivo; imagem e arte”. In: MICHAUD, Ginette et al. (Org.). *Pensar em não ver: escritos sobre arte do visível (1979-2004)*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012. p. 120-130.
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir*. Naissance de la prison. Paris: Gallimard, 1975. p. 55.
- FOUCAULT, Michel. “Un si creul savoir” (1962). In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 1994. p. 225.
- GRESILLON, Almuth. *Éléments de critique génétique*. Lire les manuscrits modernes. Paris: Puf, 1994.
- HAY, Louis. (Ed.). *Essais de critique génétique*. Paris: Flammarion, 1979.
- HAY, Louis. “Nouvelles notes de critique génétique: ‘la troisième dimension de la littérature’”. In: *Encontro de crítica textual: o manuscrito moderno e as edições*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1985. p. 130-144.
- HAY, Louis. *Les manuscrits des écrivains*. Paris: Hachette-CNRS, 1993.
- LOIS, Elida. “Amado Alonso, precursor de la crítica genética”. *Cauce*, n. 18-19, Sevilla, 1995-1996. p. 401-408.
- LOIS, Elida. *Génesis de escritura y estudios culturales*. Buenos Aires: Edicial, 2001.
- MENENDEZ Y PELAYO, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*. Santander: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948, Libro I, capítulo III, p. 404-406.

- NOEL, Jean-Bellemin. *Le texte et l'avant-texte*. Paris: Larousse, 1972.
- PRARS, Javier Lluch. "Un diálogo pendiente entre dos orillas. Aspectos de la crítica genética en ámbito hispanico". *Recto/Verso*, n. 2. dez. 2007.
- ROSATO, Laura; ÁLVAREZ, Germán (Ed.). *Borges, libros y lecturas*: catálogo de la colección Jorge Luis Borges en la Biblioteca Nacional. Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2012.
- SANTIAGO, Silviano. "A ameaça do lobisomem". In: SANTIAGO, Silviano. *O cosmopolitismo do pobre*. Crítica literária e crítica cultural. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004, p. 229.
- SEPHERIADES, Giogios. "El rey de Asiné". *Ciclón*, n. 2, mar 1955, p. 32-33.