

PEQUENA BIBLIOTECA DE ENSAIOS

MARIANO SISKIND

*Rumo a um cosmopolitismo da perda:
ensaio sobre o fim do mundo*

Tradução Caio Cesar Esteves de Souza

ZAZIE  EDIÇÕES

*Rumo a um cosmopolitismo da perda:
ensaio sobre o fim do mundo*

2020 © Mariano Siskind

COLEÇÃO

PEQUENA BIBLIOTECA DE ENSAIOS

TÍTULO ORIGINAL

Towards a cosmopolitanism of loss: an essay about the end of the world

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Laura Erber

EDITORA

Laura Erber

TRADUÇÃO

Caio Cesar Esteves de Souza

PREPARAÇÃO DE TEXTO

Angela Vianna

REVISÃO DE TEXTO

Maria Cecilia Andreo

DESIGN GRÁFICO

Maria Cristaldi

Bibliotek.dk

Dansk bogfortegnelse-Dinamarca

ISBN 978-87-93530-73-7

Zazie Edições

Copenhagen / Rio de Janeiro

www.zazie.com.br

PEQUENA BIBLIOTECA DE ENSAIOS

MARIANO SISKIND

*Rumo a um cosmopolitismo da perda:
ensaio sobre o fim do mundo*

Tradução Caio Cesar Esteves de Souza

ZAZIE EDIÇÕES

Rumo a um cosmopolitismo da perda: ensaio sobre o fim do mundo¹

*I lost two cities, lovely ones. And, vaster,
some realms I owned, two rivers, a continent.*

Elizabeth Bishop, "One art"

Um dos efeitos mais positivos para o campo dos estudos literários e culturais latino-americanos da recente virada rumo ao cosmopolitismo e à literatura mundial (ou, melhor dizendo, rumo a formas minoritárias, vernaculares e estratégicas de cosmopolitismo na região) é a abertura de um espaço discursivo empenhado em desestabilizar o essencialismo identitário da ideologia latino-americanista da tradição crítica na América Latina. Trata-se de um novo discurso crítico bastante revigorante e que se ergue contra a política cultural particularista, identitária e provinciana do campo acadêmico dedicado ao estudo do vácuo cultural supersignificado que estamos acostumados a marcar com significantes latino-americanos. Contra

¹ Este ensaio é uma tentativa de apresentar algumas das principais linhas argumentativas de um projeto de livro em que estou trabalhando atual-

a reprodução de interpretações historicistas e sobre-determinadas de nossos objetos de estudo, sustentadas por um desejo militante de afirmar a natureza excepcionalista e diferencial da cultura latino-americana, essa virada para a literatura mundial e o cosmopolitismo reinaugurou uma prática crítica comparativa que sempre esteve ativa no campo a despeito de tentativas programáticas de marginalizá-la desde, digamos, os anos 1970 (e quando eu digo *comparativa* estou pensando no deslocamento da mesma em relação à sua instabilidade constitutiva e à natureza contingente de sua ordem e formação). Uma prática crítica comparativa, isto é, capaz de afastar aqueles objetos que agora seriam vistos como incompatíveis com a ideia de América Latina de um discurso crítico deslo-

mente e cujo título provisório inclui formulações em inglês como “the end of the world” e ideias em espanhol como “crisis y dislocaciones de esto que ya no es mundo”. Eu já expus ideias sobre o fim do mundo em apresentações na Universidade Livre de Berlim, Universidade Nacional de Rosário, Universidade de San Martín, Universidade do Colorado, em Boulder, Universidade da Califórnia, em Riverside, Universidade Yale, Universidade de Colônia, Suny Buffalo e Universidade de Leeds. Gostaria de agradecer a Catarina von Wedemeyer, Joachim Küpper, Judith Podlubne, Sandra Contreras, Gonzalo Aguilar, Mónica Szurmuk, Leila Gómez, Marta Hernández Salván, Jacques Lezra, Noël Vallis, Aníbal González Pérez, Gesine Müller, Justin Read e Daniel Hartley, por seus convites muito generosos, e aos amigos, colegas e alunos presentes nessas apresentações, por me ajudarem a desenvolver algumas das noções. Também agradeço a Anna White-Nockleby e Lucas Cuatrecasas, por seus comentários e sugestões inteligentes, e aos alunos que participaram de meu seminário de doutorado, *The Non-Cosmopolitan and the Post-Global: Worlds of Destitution in Literature, Film and Theory*, particularmente a Ignacio Azcueta, Matylda Figlerowicz, José de León González, Lucas Mertehikian e Rodrigo del Río Joglar.

cado, não latino-americanista, enunciado a partir das fissuras do corpo cultural cindido da América Latina; uma prática crítica na qual predicados particularistas e identitários – sejam eles nacionais, regionais, étnicos ou políticos – são dissolvidos como resultado de uma nova preocupação com a singularidade e a contingência irreduzíveis das estruturas significantes que emolduram nossa abordagem desses objetos de estudos *menos-que-latino-americanos*. Mas, ainda que esse seja de fato um primeiro passo produtivo rumo à descentralização da automercantilização particularista da disciplina, ele depende de uma noção de “mundo” supostamente estável que a experiência de crise que define e marca profundamente o presente em 2017 parece estar desmontando.

Este ensaio é uma tentativa de repensar, revisar, dobrar, retorcer, deslocar e reconceitualizar a noção de cosmopolitismo numa conjuntura histórica caracterizada pelo colapso total da função imaginária do mundo típica dos discursos cosmopolitas clássicos – o mundo entendido como a estrutura simbólica que costumava sustentar imaginários humanistas de emancipação, igualdade e justiça universais. O mundo hoje não é mais um horizonte significativo viável para formas estéticas e culturais de agência cosmopolita. Então, qual seria agora o potencial ético-político de um cosmopolitismo sem mundo? Um conceito expansivo e eufórico de cosmopolitismo, entendido como o desejo de expandir a própria subjetividade, até fazê-la coincidir com a totalidade do universo co-

nhecido e desconhecido, ainda será útil para discutir a experiência avassaladora de perda que define o sentido contemporâneo de crise que estou chamando aqui de experiência de fim do mundo?

Em *Cosmopolitan Desires* (2014), propus uma noção de cosmopolitismo como *desejo de mundo* que precisaria ser revisitada à luz da crise da ideia de mundo que estamos vivendo. Em meu livro, descrevi *desire for the world* ou *desejo de mundo* como a estrutura diferenciadora estético-política dos cosmopolitismos marginais em relação aos discursos universalistas articulados em contextos hegemônicos de enunciação. Mas uma ideia de cosmopolitismo capaz de focar esses imaginários relacionais que produziram, postularam e afirmaram mundos (imaginários definidos pela ânsia de mundializar o mundo [*to world the world*], uma noção que Djelal Kadir e Pheng Cheah desenvolvem a partir de *Ser e tempo*, de Heidegger), e que são coisas do passado ou foram postos de lado em razão de deslocamentos e perdas globais mais urgentes e traumáticos, não parece mais tão convincente no contexto histórico atual. Hoje, precisamos de um entendimento de cosmopolitismo que leve em conta a experiência de *desmundialização* do mundo, o deslocamento da estabilidade epistemológica da noção de mundo global produzida pelos discursos hegemônicos de cosmopolitismo e pela globalização financeira e consumista. A conceitualização dessa experiência de *desmundialização* tem o potencial de revelar a natureza fantasmagórica do mundo como

estrutura afetiva não mais capaz de fundamentar um desejo de pertencimento universal, característico de formas modernas de cosmopolitismo, desde os textos clássicos de Kant, “Ideia para uma história universal com um propósito cosmopolita” (1784) e “A paz perpétua” (1795). Essa *desmundialização* aponta para a derrocada histórica da concepção convencional do cosmopolitismo kantiano, entendido como a obrigação racional de que o indivíduo se preocupe com o bem de outros independentemente da distância entre eles, obrigação que depende do pressuposto de uma superfície universal abstrata, transparente e sem obstruções, através da qual esse dever moral é sentido e eventualmente percebido.

Mas, apesar da necessidade de um conceito que ressalte a experiência da *desmundialização* do mundo como a evidência da fissura geométrica/euclidiana intransponível entre encarnações globais de *haves and havenots* que continua a assombrar imaginários cosmopolitas, há um aspecto do cosmopolitismo kantiano que eu não gostaria de abandonar: o desejo ético e político de suspender a fissura entre o marginal e o metropolitano (e vice-versa); de transformar distâncias reais e simbólicas e assimetrias hierárquicas em proximidade afetiva; e de fazer tudo o que for possível para preservar o horizonte de hospitalidade cosmopolita incondicional, mesmo quando (ou particularmente quando) a natureza produtiva de sua impossibilidade parece absolutamente neutralizada. Em outras palavras, não me sinto pronto para abandonar de todo o

sonho cosmopolita, apesar de todas as evidências que apontam para suas falhas concretas, históricas e para sua impossibilidade manifesta. Talvez eu devesse esclarecer melhor a minha confissão: posso viver com minha própria inabilidade de renunciar ao cosmopolitismo como um horizonte para a agência cultural e política desde que nós reconheçamos suas insuficiências empíricas e estejamos diligentemente dispostos a elaborar uma versão necessariamente revista e deslocada do conceito ético-político de Kant, assim como da noção de “mundo” que dele pode ser derivada. Noções universalistas, ético-políticas, de cosmopolitismo que afirmam o mundo ainda são úteis quando tentamos descrever e analisar formações e práticas cosmopolitas modernistas do passado que emergiram precisamente de suas próprias tentativas contingenciais de postular um mundo no qual elas podem inscrever seus projetos estéticos e suas subjetividades cosmopolitas modernistas. Nesse contexto, “mundo” deve ser entendido não apenas como o território geográfico cultural-político cuja função foi negar a determinação nacional de formas locais de agência; mas, talvez, de maneira ainda mais significativa, “mundo” nomeou a estrutura simbólica moderna e modernista que amparou discursos humanistas de emancipação universal por meio de conexões, traduções, interações, deslocamentos e trocas globais; “mundo” como o reino simbólico em que exigências de justiça, emancipação e inclusão universal (sejam elas políticas, culturais e/ou estéticas) deveriam ser atualizadas.

Não há melhor exemplo da produção de mundo na modernidade/modernismo, e da conceitualização de modernidade como processo de mundialização e construção do mundo, do que as famosas linhas finais do *Manifesto Comunista*, de Marx e Engels: “Que as classes dominantes tremam à ideia de uma revolução comunista! Nela os proletários nada têm a perder a não ser os seus grilhões. Têm um mundo a ganhar. PROLETÁRIOS DE TODOS OS PAÍSES, UNI-VOS!”² A convocação de Marx e Engels para que a subjetividade coletiva proletária conquiste o mundo, seja o mundo, o transforme em *seu mundo*, em outras palavras, universalize sua particularidade cultural e socioeconômica até que ela se torne idêntica com a totalidade do mundo, expressa uma confiança incrível no potencial desses sujeitos coletivos (inicialmente, a burguesia; *agora*, em 1847, o proletariado) de executar essa tarefa. Mas ainda mais significativo no contexto do argumento que eu gostaria de apresentar neste ensaio é o fato de que eles investiram o mundo (o mundo tal como existe, ao lado do mundo que o proletariado criaria ao conquistar e construir uma totalidade social global sem desigualdades internas e antagonismos) de um significado humanístico e emancipatório sagrado; eles transformam o mundo na única superfície onde a emancipação pode ocorrer. Tomar o mundo, conquistá-lo, é a condição de possibilidade da atualiza-

² Karl Marx e Friedrich Engels, 2005, p. 69.

ção cosmopolita/internacionalista de Marx e Engels da justiça universal.

Evidentemente, é bastante difícil aderir à confiança de Marx hoje, quando trabalhadores, ou melhor, homens e mulheres que trabalham de forma precária e vulnerável (e que não podem mais aspirar à subjetividade que Marx denominava *trabalhador*), não estão no processo de tomar e conquistar o mundo. Em vez disso, eles parecem perdê-lo – parecem estar perdendo os fundamentos estruturais que deram sentido ao trabalho, ao lazer, à família e a uma noção muito específica de futuridade –, e parecem estar condenados à errância, em maior ou menor escala, mesmo quando aparentam não sair do lugar. O mundo de Marx e Engels não existe mais. O mundo, quero dizer, o significante que nomeia o desejo de reconciliação universal impossível, mas operacional, não existe mais. E a noção de cosmopolitismo que podemos articular hoje, a noção *não-tão-cosmopolita* de cosmopolitismo que a cultura contemporânea pode sustentar atualmente, não produz mundos, *não* é movida pela construção de mundos, pelos desejos de afirmação de mundos, e, de fato, deveria se mover na direção oposta: evidenciando o sentido generalizado de perda que define a conjuntura histórica presente, em especial a experiência de perda do mundo que Marx e Engels identificaram como o campo de batalha da emancipação por vir.

Uma noção anacrônica de cosmopolitismo projetada para um tempo em que atores modernos ope-

ravam sob o pressuposto de que tinham “um mundo para conquistar” não é útil atualmente. Ela não questiona deslocamentos e perdas traumáticas que não conseguimos entender, lamentar e superar completamente; a sensação dolorosa de perda do mundo que experienciamos hoje – a impressão avassaladora, tão presente nos últimos anos, de que estamos vivendo durante o fim do mundo: o deslocamento de 67,75 milhões de pessoas refugiadas, migrantes, sem Estado e deslocadas à força como resultado de catástrofes ambientais, dificuldades econômicas, guerras e terror em pequena e grande escala (o maior número registrado na história, segundo informações divulgadas pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (Acnur) no seu *Statistical Yearbook* de 2016); crianças separadas à força de suas famílias imigrantes e mantidas em jaulas de arame em áreas de detenção policiadas pelas forças de segurança das mesmas sociedades liberal-democráticas que reivindicam o direito global de determinar o significado e o escopo dos direitos humanos e do humanitarismo; a terrível intensificação da violência militar, econômica e simbólica que o Estado israelense exerce sobre a população palestina; em vários lugares de América Latina, África, China, Rússia e Turquia, a inabilidade ou falta de interesse de governos de esquerda e conservadores (populistas e/ou autoritários) para reduzir a pobreza e as desigualdades socioeconômicas; a demolição demente e teatral da institucionalidade republicana nos Estados Unidos de Trump e em grande

parte do hemisfério ocidental; a crise ou morte da Europa como um projeto de reorientação cultural e política em relação à hegemonia global americana; e a radicalização da soberania do capital financeiro desde a “recuperação” da crise de 2008.

Interações diárias e notícias de lugares distantes nos confrontam com as faces de milhões de pessoas que sofrem, que não estão vivendo, mas apenas sobrevivendo durante esse fim do mundo, tomadas pela sensação bastante real de que “things fall apart and the center cannot hold” (Yeats, “The second coming”).³ E mesmo aqueles de nós cujas vidas estão bastante confortáveis (confortáveis e alienadas: confortavelmente dormentes) são afetados por um sentido de expropriação, destituição e não pertencimento. Essa experiência é obviamente muito diversa daquela vivida por refugiados e migrantes, e ainda assim nos sentimos perdidos no mundo e somos marcados por essa perda estrutural (a perda das condições de enunciação que costumavam permitir a articulação do sonho, ou da ilusão, de uma emancipação universal). E nos sentimos perdidos por não mais termos um mundo, ou uma parcela do mundo para chamarmos de casa, *não dá mais pé*, dizemos, e essa é a experiência

³ William Butler Yeats, 1922, p. 346. Eu tenho perfeita dimensão da nostalgia melancólica esquerdista-liberal ou democrático-socialista em jogo no sentido de perda e crise que essa lista transmite. Não estou totalmente desconfortável com esse momento de *méconnaissance*. Na tradução de Péricles Eugênio da Silva Ramos: “A segunda vinda”: “Desagrega-se tudo; o centro não segura”.

de estarmos flutuando por um breve momento após o tapete ter sido puxado de sob nossos pés, como o coioote dos desenhos da Warner Brothers, quando está perseguindo o Papa-Légua e continua a correr para além do desfiladeiro, e há sempre um momento, imediatamente antes de perceber que está no ar, em que ele continua a correr, quando ainda segue com seus movimentos, logo antes de olhar para baixo e ver que nada o protegerá da queda. Acredito que isso descreva nossa situação presente de maneira bem convincente: não há mais um mundo sob nossos pés.⁴

⁴ O fim do mundo não evidencia apenas a obsolescência de conceitos como cosmopolitismo e globalização como modos diferentemente orientados de utopias liberais progressistas, mas o mesmo ocorre com a literatura mundial, ao menos em relação à estrutura comum de sua última reinvenção, nos quinze ou vinte anos passados, em textos escritos por figuras bastante influentes como Pascale Casanova, Franco Moretti, David Damrosch e Gayatri Spivak (entre outros); uma prática acadêmica que depende de uma noção afirmativa do mundo como base para trocas e traduções culturais cosmopolitas que estabeleçam os fundamentos para uma comunidade (intelectual) universal futura com base na justiça e igualdade, ou para a extração capitalista do superávit literário e valor econômico, e para a mercantilização do estilo, das ideias e das posições dos sujeitos. Esse entendimento particular de literatura mundial é insustentável diante do fim do mundo: ele exauriu sua capacidade de explicar engajamentos contemporâneos relevantes no presente estado do (não) mundo. Vamos continuar a assistir à proliferação de novos estudos de caso em sociologias de mercados e circulações que podem ter algum mérito em sua contribuição com novos exemplos para o epifenômeno; não obstante, eles vão confirmar, por meio de sua repetitividade metodológica, o fim da literatura mundial tal como a conhecemos desde a virada do século XXI. Mas eu quero ser bastante claro: não estou defendendo o abandono da noção e da prática acadêmica de estudos de literatura mundial; ao contrário, acredito que ela ainda tem um potencial enorme se quisermos reinventá-la. Desde Goethe, a ideia de literatura mundial sempre foi um projeto moldado para fazer a literatura falar às crises políticas de seus tempos, então, o fim do

Com a ideia de fim do mundo não estou propondo uma conceitualização abstrata, trans-histórica, de uma experiência contemporânea vagamente universal de perda. E, evidentemente, estou ciente de que houve *outros* fins do mundo, que a instabilidade constitutiva da modernidade com frequência foi codificada como um fim do mundo recorrente; que, em conjunturas históricas anteriores, a relação de diferentes subjetividades sociais com o trauma estrutural que provocou seus deslocamentos também foi compreendida como *um* fim do mundo; e que, para aqueles que sofrem, a sensação é sempre de fim do mundo. O significado da experiência de fim do mundo que estou tentando desenvolver não se esgota na “gravidade da presente crise ambiental e civilizacional”, nem na “vertiginosa sensação de incompatibilidade – senão de impossibilidade – entre o humano e o mundo”, nem, em um sentido mais geral, no reconhecimento da “face da ‘intrusão’, em nossas histórias, de um tipo de ‘transcendência’ que nunca mais poderemos deixar de levar em conta em nossas vidas: o horizonte cataclísmico definido pelo aquecimento global antropogênico”.⁵ Gostaria de propor aqui pensarmos a especificidade histórica (mais que biosférica) do fim

mundo torna impossível continuarmos a falar sobre literatura mundial da maneira como falávamos quando o mundo ainda existia nos termos afirmativos que acabo de explicar. Assim como o cosmopolitismo e a globalização, creio que é imperativo reconceitualizar o significado e o escopo da ideia de literatura mundial em relação à perda do mundo.

⁵ Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, 2014, pp. 11, 14 e 143, respectivamente.

do mundo hoje mirando a universalidade estrutural de sua determinação traumática; ou, formulando de outro modo, pensarmos de que maneira o encerramento simbólico do horizonte de justiça e emancipação universais havia definido a relação moderna/modernista entre política e cultura cosmopolitas. Durante a modernidade (porque a noção com a qual estou trabalhando não tem nada a ver com a doutrina dos cristãos milenaristas medievais ou com a tradição apocalíptica bíblica), o fim do mundo foi uma experiência de Fim dos Tempos bastante real, mas estritamente localizada, que resultou de condições particulares de exploração representadas *como* universais. Em outras palavras, a ordem significativa estruturada em torno de experiências anteriores de fim do mundo era considerada universal pela contundência da experiência histórica que a deslocou (as geografias provinciais das guerras mundiais podem ilustrar esse ponto), mas sempre houve um “fora” daqueles fins de mundo, um *lugar* global ou simbólico para além do trauma, onde redenção e emancipação continuavam a ser parte do horizonte de expectativa, independentemente da probabilidade de sua realização. A representação desse “fora” dependia da crença de que política e cultura deveriam ser compreendidas como lugares e práticas de restituição e reparação do mundo em ruínas que os cosmopolitas ainda postulavam como o fundamento necessário para a realização da justiça universal, da redenção – o fim do sofrimento. E isso significava que a experiência do fim do mundo

sempre teve de ser simbolizada contra o horizonte de sua própria negação.⁶ Hoje em dia não há nada fora do fim do mundo.

A negação dialética que costumava permitir que imaginássemos um mundo alternativo, futuro, justo e emancipado não parece estar mais disponível. Nenhuma pessoa ou nenhum coletivo é capaz de se representar para além da ameaça constitutiva que impede, imaginária ou realmente, a experiência de fim do mundo. Mesmo o capital representa a sua própria função estruturante em relação direta com isso, simultaneamente como causa e ameaçado pelo fim do mundo. É como aquele cartum de Tom Toro publicado no *New Yorker* no qual um homem, provavelmente um antigo banqueiro de investimentos, trajando um terno surrado e rasgado, está contando histórias de outrora para uma plateia de três crianças fascinadas, sentadas à noite em torno de uma fogueira, em uma paisagem pós-apocalíptica, às margens de uma cidade em ruínas.

⁶ Esse é obviamente o caso das noções dialéticas (ou, talvez, pós-dialéticas) de fim da história, como a tradução neoliberal/straussiana de Fukuyama da filosofia da história de Hegel, em 1989, quando, após o triunfo do Solidariedade (Solidarnosc) na Polônia e imediatamente antes da queda do Muro de Berlim, ele declarou o fim do conflito dialético entre comunismo e capitalismo, tendo a democracia liberal do Ocidente servido como a mais perfeita forma de governabilidade, e o capitalismo, como um sistema econômico idêntico à universalidade da razão de Hegel. Torna-se evidente que o fim do mundo traumático contemporâneo que proponho debatermos pressupõe, entre outros fins, a desestabilização da ordem neoliberal pós-histórica de Fukuyama (embora não em qualquer sentido revolucionário ou emancipatório).

Seria um erro ler no fim do mundo que serve de cenário à piada do cartum uma figuração do fim do capitalismo. O fim do mundo, que tem a temporalidade de um impasse, reorganiza a soberania do capital sob a ameaça de um estado permanente de exceção que (em sintonia com o que Naomi Klein designou, em *A doutrina do choque*, de 2008, “capitalismo do desastre”)⁷ lucra com a especulação financeira favorecida por guerras, instabilidade política, catástrofes naturais, destruição deliberada dos sistemas de saúde pública e educação, e aquisição corporativa de terras ricas em recursos naturais (incluindo água) na África, Ásia e América Latina. E o nível do valor individual, significativo, é extraído da mercantilização de todas as relações sociais e íntimas, assim como da propagação de uma epidemia de estresse sem precedentes. Independentemente de se ver nisso um sinal de exaustão do capitalismo (por exemplo, no *Pós-capitalismo* de Paul Mason, em que este faz a declaração improvável de que o neoliberalismo está quebrado e de que nossas vidas já são determinadas pelos fatores que antecipam uma era pós-capitalista, marcada por uma economia humana, colaborativa e ecologicamente sustentável, que maximiza o poder de informação para descentralizar o controle e derrotar a securitização da sociedade) ou uma confirmação da plasticidade do capital em se adaptar à especificidade histórica do fim do mundo, a rearticulação da relação constitutiva entre o capital e os de-

⁷ Naomi Klein, 2008.

sastres em grande escala serve como uma confirmação geopolítica de que nada, nenhuma relação social geopolítica, existe fora da experiência do fim do mundo.⁸

Ao contrário do que ocorreu em fins dos anos 1990, quando Hardt e Negri foram inspirados pelo movimento de antiglobalização para postular a multidão como a nova subjetividade coletiva não me-

⁸ Em um ensaio publicado pela *New Left Review* em 2014, o sociólogo econômico marxista alemão e antigo diretor do Instituto Max Plank para o Estudo de Sociedades, Wolfgang Streeck, analisa as transformações econômicas após a crise financeira de 2008, que indicam estarmos vivendo não apenas outra das crises do capitalismo, “movimentos cíclicos ou choques aleatórios após os quais as economias capitalistas podem se mover para um novo equilíbrio, ao menos temporariamente”, crises que são “de fato necessárias para sua saúde a longo prazo”. Ao contrário, ele afirma que “o que estamos vendo hoje [...] parece retrospectivamente um processo gradual e contínuo de decadência demorado mas aparentemente muito mais inexorável”. E indica: “Crescimento constante, dinheiro consistente e uma equidade social módica, distribuindo alguns dos benefícios do capitalismo para aqueles sem capital, foram por muito tempo considerados pré-requisitos para uma economia política capitalista reivindicar a legitimidade que ela exige. O que deve ser mais alarmante, partindo dessa perspectiva, é que as três tendências críticas que mencionei podem se apoiar mutuamente. Há muitas evidências de que aumentar a desigualdade talvez seja uma das causas da queda do crescimento, já que a desigualdade impede as melhorias da produtividade e enfraquece a demanda. Baixo crescimento, por sua vez, reforça a desigualdade por intensificar o conflito distributivo, tornando as concessões aos pobres mais caras aos ricos... Além disso, a escalada das dívidas – que, por um lado, deixa de impedir o declínio do crescimento econômico – agrava a desigualdade por meio das mudanças estruturais associadas à financeirização – que por sua vez busca compensar assalariados e consumidores pelo crescimento da desigualdade de renda causada pelos salários estagnados e pelos cortes em serviços públicos”. Como resultado, ele conclui: “Presumir que crescimentos cada vez mais baixos, desigualdade cada vez mais elevada e dívidas sempre crescentes são sustentáveis indefinidamente e podem iniciar juntos uma crise que é sistêmica em sua natureza – uma crise cujo caráter temos dificuldade de imaginar”. Cf. Wolfgang Streeck, 2014, pp. 37-38.

diada, imanente, nômade, cuja força antagonista deslocaria eventualmente a ordem social de império/globalização em um evento verdadeiramente revolucionário, hoje não há formas (ou sombras) subjetivas investidas com esse potencial redentor.⁹ A emancipação e a justiça universal não são possibilidades para aqueles cuja singularidade é definida pela impossibilidade de habitar formações territoriais precárias, que não equivalem mais ao que costumávamos chamar de “mundo”; uma paisagem de ruínas onde ser e habitar – *habitação real, essencial* (Heidegger) – se tornaram impossíveis. Em “Construir, habitar, pensar”, Heidegger explica que habitar depende de uma prática de construção ontológica, construção de vida, um senso de pertencimento a um lugar, a uma cultura e, finalmente, no contexto do meu argumento, ao mundo. Seres humanos são definidos por seu desejo de habitar, de construir para si próprios um lugar onde *ser* possa ser traduzido como uma forma de pertencimento substancial, e *ser-em-casa-com*:

A maneira como você é e eu sou, o modo segundo o qual nós homens *somos* sobre a terra, é o construir [*Buan*], o habitar. Ser homem quer dizer: ser mortal

⁹ No último parágrafo de *Empire*, Hardt e Negri descrevem a agência revolucionária e constituinte da multidão em termos temporais como “um momento no qual a reapropriação e a auto-organização atingem um limite e configuram um evento real. É aí que o político realmente se afirma – quando a gênese é completa e a autovalorização, a convergência cooperativa dos sujeitos e o gerenciamento proletário da produção se tornam um poder constituinte”. Cf. Michael Hardt e Antonio Negri, 2000, p. 441.

sobre a terra, quer dizer: habitar. A antiga palavra construir [*Bauen*], [...] impõe ao homem que ele seja à medida que ele habita [...]. Contudo, de onde vem a essência do habitar? Ouçamos uma vez mais a exigência da linguagem. A antiga palavra saxã *wunon* e a gótica *wunian* significam igualmente, tal como a antiga palavra *bauen*, permanecer, deter-se. Mas a gótica *wunian* diz claramente como esse permanecer deveria ser experimentado. *Wunian* quer dizer: estar satisfeito, instaurar a paz em seu permanecer. A palavra paz se refere a *Freie*, *Frye* e *fry*, que significam: proteger-se do dano e da ameaça, proteger-se-de..., isto é, ter sido cuidado. *Freien* significa propriamente cuidar. O cuidar se mantém independente disto: que nós nada fazemos aos que necessitam de cuidados. Propriamente, o cuidar é algo positivo e ocorre mesmo quando nós deixamos algo à frente de sua essência, mesmo quando pomos novamente a salvo expressamente algo em sua essência, ele [o cuidar] corresponde à palavra *freien*: apaziguado. Habitar, feito para a paz, quer dizer: manter-se apaziguado no *Frye*, isto é, no *Freie*, cuidar de qualquer um na sua essência. *A característica essencial do habitar é esse cuidar*. Ele perpassa o habitar em toda a sua vastidão. Esta última mostra a nós, logo que nisso pensamos, que no habitar os homens se assentam mais precisamente no sentido de permanência mortal sobre a terra.¹⁰

¹⁰ Victor Hugo de Oliveira Marques, 2018, pp. 279-281. [Acrescentei, entre colchetes, as palavras *Buan* e *Bauen* no início do trecho citado por estarem presentes na versão em inglês do ensaio. (N. T.)]

Sendo oposta às formas tecnológicas de residir, a noção de habitação ontológica, cognitiva e reflexiva de Heidegger dificilmente era alcançável em 1951, quando o filósofo proferiu essa palestra e escreveu o ensaio. Na verdade, seus melhores exemplos da possibilidade de habitação são uma cabana construída havia duzentos anos na Floresta Negra, a ponte velha sobre o Neckar em Heidelberg, o templo em Pesto, a catedral em Bamberg, todas elas construções que ainda existem, mas, de acordo com ele, perderam sua *lugaridade*,¹¹ e portanto perderam sua capacidade de abrigar formas humanas de habitação. E, por motivos menos relacionados à impossibilidade ontológica e mais a condições materiais, parece bastante evidente que a noção de habitação de Heidegger é completamente inadequada para descrever as condições presentes de inabitabilidade.¹² Entretanto, se a habitação pacífica que, para Heidegger, define o que significa ser humano existir em grande proximidade com o Ser, era tão impossível em 1951 quanto é hoje, há uma diferença gritante entre *aquela* impossibilidade e *esta*. Porque Heidegger nostálgicamente postula a habita-

¹¹ No original em inglês, a expressão empregada é *placeness*, que não tem tradução exata para o português. Localizei o termo em alguns artigos sobre os conceitos de Heidegger e, sendo recorrente, optei por adotar o neologismo “lugaridade”. Todo esse trecho sobre Heidegger é particularmente difícil de traduzir pela ambivalência que tem o verbo *to be* em suas várias formas, podendo significar *ser*, *estar* e *existir*. Busco manter uma coerência nas escolhas de tradução, reconhecendo a limitação incontornável da tarefa. [N. T.]

¹² Miguel de Beistegui, 2003, p. 157.

ção como um horizonte humano de lugaridade que pode ser recuperado ou não, mas do qual os humanos não podem desistir: “Podem os mortais corresponder, como caracterizado, a esta exigência que tenta, junto à sua parte, por si só, trazer aqui o habitar na completude de sua essência?”¹³ Mas no não mundo de hoje, não se trata apenas de constatar que *não há para onde fugir, nem onde se esconder*, o próprio horizonte de lugaridade e a própria enunciação de um discurso nostálgico sobre a necessidade de se construir e imaginar formas de habitação preservadas do dano e do perigo – isto é, uma prática discursiva que não reconhece a impossibilidade de paz e segurança – são, no melhor dos casos, ingênuos e, no pior, politicamente reacionários e conservadores.

De qualquer modo, destacar o aparente déficit prescritivo e normativo da noção de *habitar no mundo*,¹⁴ de Heidegger, durante o que parece ser a crise

¹³ Ibidem, p. 294. Ainda que esteja estabelecido que a noção de habitação de Heidegger é antiquada e inútil para conceitualizar e reconfigurar as expectativas nas circunstâncias históricas desastrosas de hoje, ainda cabe investigar se o conceito era produtivo quando ele o formulou, em 1951, para denunciar os desafios impostos ao *Dasein* pela hegemonia da ciência e tecnologia.

¹⁴ Cumpre notar que a noção de mundo e de habitar-no-mundo de Heidegger não coincidem com o que eu estou me referindo aqui como a estrutura de significação de processos universalistas de subjetificação política, cultural e estética. Por um lado, o mundo de Heidegger faz referência à existência ôntica da totalidade de coisas presentes-à-mão (e, assim, “mundo” é uma condição de possibilidade da proximidade), mas também à estrutura ontológica de totalidade (a plenitude do pleno); e, por outro lado, ele é o fundamento essencial de *Dasein*. É por isso que o mundo em “ser-no-mundo” (*In-der-welt-sein*) é o “lá” (ou o aqui) que cerca o *Dasein*,

terminal da ordem simbólica que costumava moldar a possibilidade de pertencimento e de ter um lar (bem como do tipo libidinal de deslocamento que compreendemos por mais de dois séculos modernos sob diferentes rubricas cosmopolitas) lança luz sobre a subjetividade privilegiada e deslocada no centro do fim do mundo. É uma forma subjetiva que não **pode** ser facilmente identificada, mesmo quando for possível espiar sua silhueta à contraluz do superávit diferencial que resulta da interação de significantes que tentam e falham em nomear aquele que é desabrigado à força, o migrante, o sem-teto, o apátrida, o retirante e o refugiado. Esse é um sujeito cujo deslocamento não aponta mais para qualquer tipo de *jouissance* cosmopolita, mas para a impossibilidade traumática de habitação como a condição contemporânea sobre-determinada pela experiência do fim do mundo; habitar é impossível para qualquer um, em qualquer lugar, não importa a escala física ou histórico mundial da experiência de deslocamento. E isso é verdadeiro para a experiência vivida de perda generalizada, mesmo quando nem todo mundo é igualmente afetado por esse desfazer estrutural do mundo e de seus horizontes simbólicos; porque nós não somos todos indivíduos refugiados, sem-teto, desabrigados à força, retirantes ou migrantes. Não, claro que não.¹⁵ Mas

determinando-o, e é também a superfície espacial em relação à qual o *Dasein* revela suas possibilidades de Ser, determinando assim o mundo.

¹⁵ Claro que não somos todos refugiados, entre outros motivos porque 80% dos refugiados são mulheres e crianças. E os dados mais recentes pu-

o fim do mundo, a experiência generalizada de estar no processo de perda do mundo, torna visível o refugiado, o migrante, o desabrigado em nós, naqueles de nós que, ostensivamente, não são pessoas refugiadas ou desabrigadas. Estou pensando o *refugiado em nós* como o *estrangeiro em nós* de Kristeva, que era o seu modo de conceituar a presença do estrangeiro, do migrante, como uma figura de nossa própria subjetividade partida, como

“a face oculta da nossa identidade, o espaço que arruína a nossa morada, o tempo em que se afundam o entendimento e a simpatia. [...] o estrangeiro começa quando surge a consciência da minha diferença, e termina quando nos reconhecemos todos estrangeiros, rebeldes aos vínculos e às comunidades”.¹⁶

Com a ideia do *estrangeiro em nós*, Kristeva traduz brilhantemente a opacidade deslocada do inconsciente freudiano em termos geopolíticos e sociais para intervir em polêmicas recentes (e não tão recentes) sobre imigração na França – e não exclusivamente na França, obviamente: seu discurso mira argumentos fascistas-chauvinistas de reacionários do mundo in-

blicados pelo Acnur, em 2017, demonstram que, dos 67.689.992 refugiados, pleiteantes de asilo, pessoas internamente desabrigadas, refugiados retornados, apátridas e outras pessoas em risco, 33% deles são mulheres ou homens com menos de dezoito anos (United Nations High Commissioner for Refugees, UNHCR, 2016). Quero agradecer a Jacqueline Bhabha por me ajudar a localizar esses números.

¹⁶ Julia Kristeva, 1994, p. 9.

teiro, desde discursos sobre o Brexit até aqueles sobre as fronteiras entre Estados Unidos e México, Etiópia e Quênia, Venezuela e Colômbia, Síria e Turquia, sobre políticas xenófobas e atitudes cotidianas em toda a Europa, na Palestina, no Paquistão, no Sudão do Sul, em Uganda e outros.

Creio que a formulação de Kristeva é extremamente útil para estender minha reflexão mais além da especificidade traumática das pessoas desabrigadas à força, para pensar o deslocamento como uma condição universal incorporada de maneira diferente: o refugiado em mim como o inconsciente inapreensível, opaco, que me constitui como um sujeito de perda, o fim do mundo como a ferida que me fragmenta, mas também como a exigência impossível do superego de *fazer algo sobre isso*, sobre o sofrimento que estrutura o não mundo. No entanto, eu não vou tão longe a ponto de acatar a tentativa um tanto utópica de Kristeva de postular uma comunidade organizada em torno de nossa própria estrangeiridade: “A questão volta a se colocar: não mais a da acolhida do estrangeiro no interior de um sistema que o anula, mas a da coabitação desses estrangeiros que todos nós reconhecemos ser”.¹⁷ Talvez, da mesma forma que a noção de habitação de Heidegger, a proposta de Kristeva, de uma comunidade que se reconcilie em torno da universalidade do falso reconhecimento, possa ser explicada pela data original de publicação de seu li-

¹⁷ Ibidem, p. 10.

vro, 1988, ou seja, antes do fim do mundo, em uma época na qual ainda era possível articular um discurso público em torno de um sentimento de esperança por um mundo emancipado do jugo da identidade, em que o paradoxo de nossa estrangeiridade em relação a nós mesmos, aos outros e à totalidade insuturada que não consegue nos conter definiria a natureza dessa comunidade desobrada (*communauté désœuvrée*) impossível, aporética.¹⁸

O fato é que, hoje, qualquer tentativa de reparar vínculos sociais partidos invocando noções remodeladas de comunidade – não importa quão pós-fundacional, pós-comunitária, pós-nacional e transcultural

¹⁸ Em 1986, enquanto Kristeva escrevia *Etrangers à nous mêmes* e estava prestes a enviá-lo para publicação, Jean-Luc Nancy publicou *La Communauté désœuvrée*, no qual ele define o horizonte dessa comunidade anti-comunitária, voltado contra si mesmo: “Finitude, ou a infinita falta de identidade infinita, se quisermos arriscar tal formulação, é o que constrói uma comunidade. Isto é, a comunidade é construída ou é formada pela retirada ou pela subtração de algo: esse algo, que seria a realização da identidade infinita da comunidade, é o que eu chamo de seu ‘trabalho’. Todos os nossos programas políticos sugerem esse trabalho: seja como produto da comunidade trabalhadora, seja da própria comunidade como trabalho... No trabalho, o caráter propriamente ‘comum’ da comunidade desaparece, dando espaço à unicidade e à substancialidade. (O próprio trabalho, de fato, não deveria ser entendido primeiramente como a exterioridade de um produto, mas como a interioridade da operação do sujeito.) A comunidade que se torna uma única coisa (corpo, mente, pátria, líder...) necessariamente perde o *em* do ser-*em*-comum. Ou perde o *com* ou o *junto* que a definem. Ela cede seu estar-junto em prol de ser-junto ou ser-*em*-juntitude. A verdade da comunidade, por outro lado, reside na retirada de tal estado. A comunidade é feita do que retira dela: a hipóstase do ‘comum’ e seu trabalho. A retirada abre e continua a manter aberto esse estranho ser-o-um-com-o-outro a que estamos expostos”. Cf. Nancy, 1991, p. xxxviii-xxxix.

sejam – soa voluntarista e excessiva em sua aspiração de ressuscitar práticas de solidariedade sociopolítica inscritas em projetos emancipatórios que se mostraram ineficazes. Em outras palavras, a postulação de horizontes comunitários locais ou globais para agência cultural e política depende de experiências de pertencimento que não estão mais disponíveis no contexto do fim do mundo. A dependência permanece, mesmo que essas sejam as comunidades cuja estrangeiridade previne a identificação de cada um de seus membros consigo mesmo e com a totalidade do grupo (Kristeva), ou cuja constituição é marcada pela diminuição de formas de convergência (Nancy), e que, portanto, fazem todo o possível para destacar as formas em que a comunidade continuamente impossibilita sua própria aceitação e realização.¹⁹ Em *Cosmopolitan Desires*, defini o discurso dos cosmopolitismos marginais, de maneira similar às formulações negativas de Nancy e Blanchot, como uma fantasia narcisista do pertencimento universal que efetivamente criou comunidades modernistas globais, as quais abriram novas possibilidades discursivas deslocadas e modos de pertencimento neurótico para cosmopolitas latino-americanos. Contudo, novamente, mesmo esses modos de ser-no-mundo

¹⁹ Seria necessário um ensaio inteiro para revisar a lista de teóricos que propuseram, durante as últimas três décadas, formas de comunidade não comunitárias, desde a “comunidade negativa” de Blanchot até a “comunidade vindoura” de Agamben e “a comunidade de seres-qualquer-singulares”.

já-não-cosmopolitas, mas neuróticos-negativos-apo-
réticos-fantasmagóricos, são afirmativos e esperan-
çosos demais para o sujeito deslocado do fim do
mundo, cuja forma precária e inefável frustra a pos-
sibilidade de ser posto no centro de qualquer escato-
logia redentora, seja ela cosmopolita, *global-de-baixo*,
nacional-popular ou subalternizante.²⁰

²⁰ Isso aponta precisamente para uma diferença bastante importante que eu gostaria de destacar entre a minha noção de *o fim do mundo* e a forma como Slavoj Žižek caracteriza o presente como “o Fim dos Tempos”, em seu livro *Vivendo no Fim dos Tempos* (referindo-se a 2010, mas parece legítimo estender seus argumentos até 2017). Para ele, o sinal dos tempos é a crise final do capitalismo; ele escreve que hoje “o apocalipse está batendo à porta” (p. 315), explica que a natureza desses dias apocalípticos é marcada diretamente pelo fato de que “o sistema capitalista global aproxima-se de um ponto zero apocalíptico” (p. 14), e segue, detalhando seus efeitos: crise ecológica, revolução biogenética, conflitos por matérias-primas, comida e água, e o crescimento de divisões e exclusões sociais. Evidentemente, para Žižek, nenhuma crise deveria ser jogada fora, e ele vê o Fim dos Tempos em que vivemos como uma oportunidade (retomando a máxima de Lênin, “Quanto pior, melhor”) e encerra o livro defendendo o estabelecimento da ditadura do proletariado como resposta para a ausência, hoje, de uma “política emancipatória”. A ditadura do proletariado é a solução, segundo Žižek, para a necessidade de constante “pressão exercida sobre ele [isto é, o governo] pela mobilização e pela auto-organização do povo” (p. 305), uma mobilização constante não populista da plebe, sem “a unidade envolvida na noção populista de povo” (idem). E essa é a razão de ele propor que devemos ler *Vivendo no Fim dos Tempos* como “um livro de luta [...] contra aqueles que estão no poder, em geral, contra sua autoridade, contra a ordem global e contra a mistificação ideológica que a sustenta” (p. 20). Eu discordo fortemente do otimismo leninista (“Quanto pior, melhor”) da escatologia economicamente determinada de Žižek e de sua afirmação esperançosa de um mundo pós-liberal, pós-capitalista, emancipado, reconciliado consigo mesmo e politicamente mobilizado após o Apocalipse que experienciamos hoje. É inegável que *o fim do mundo* está emaranhado na crise do capitalismo global, aprofundada pela incapacidade do capital de se reinventar dessa vez; mas a experiência do fim do mundo que estou tentando conceitualizar encontra-se fora da possibilidade de reintrodução

Nesse ponto, é indispensável que eu diga tão claramente quanto possível que, neste ensaio, não estou lidando com as experiências reais, históricas, das pessoas refugiadas, migrantes, desabrigadas à força ou sem-teto. Não tenho nada a dizer sobre esses sujeitos históricos bastante reais, sobre suas perdas bastante reais e seus corpos feridos bastante reais; eles permanecem impensáveis para mim, para alguém como eu, alguém cuja experiência de perda de um mundo em ruínas não tem absolutamente nada em comum com a desapropriação que constitui a especificidade traumática de suas subjetividades. Este é um ensaio sobre os vestígios daquelas experiências que podemos chamar de arte e literatura. E, talvez mais importante, é um ensaio sobre algumas das formas idiossincráticas em que aqueles de nós que se importam com arte e literatura veem essas formas como lugares simbólicos para que possamos tentar e falhar em nossa tentativa de entender o mundo (e de extrair o superávit do prazer discursivo que é característico de nosso comércio); é sobre nossa reação a uma experiência de fim do mundo que é e não é *nosso* fim do mundo; e é sobre o que nós (como professores, alunos, intelectuais, escritores, artistas)

de qualquer forma de antagonismo social que possa dar partida novamente ao motor de uma filosofia dialética da história com suas promessas de uma transcendência, uma redenção, uma reconciliação, uma emancipação ou uma revolução por vir. É isso que acho inconcebível hoje para esses sujeitos constituídos por meio da experiência do fim do mundo, e para aqueles de nós pensando sobre isso, escrevendo sobre isso. Cf. Slavoj Žižek, 2014.

podemos e não podemos mais fazer sobre o fim do mundo por meio da arte como mediação, agora que o horizonte histórico que significava a possibilidade de emancipação desapareceu, e que os compromissos ético-políticos dificilmente podem ser mais que a sintomatologia narcisista de nossa existência no Facebook. Em outras palavras, este é um texto que propõe uma questão sincera e aberta sobre se tudo o que podemos fazer é chorar a perda do mundo e nada mais, e que aborda a arte como o lugar no qual podemos tomar parte no trabalho de luto – embora um modo melancólico de luto (desenvolvo essa ideia no “*Post-Scriptum*” a este ensaio).

Os sujeitos fantasmagóricos do fim do mundo (a *legião de órfãos errantes*, como Roberto Bolaño os chama em “O Olho Silva”, conto que me proponho a analisar aqui) estão no centro de muitas das narrativas contemporâneas mais interessantes cuja contribuição estética consiste em uma busca programática para deslocar a possibilidade de suas próprias reterritorializações latino-americanas, nacionais ou, de forma mais geral, identitárias. Elas narram as trajetórias de personagens (ou pseudopersonagens, personagens desfeitos, meramente rascunhados e borrados, personagens infradefinidos, e aí por diante) que se aventuram em um mundo em decomposição que mal pode suportar seus deslocamentos hiperlocais ou globais. Eles exploram a tensão entre a experiência de perda do mundo e uma teimosia *não-tão-cosmopolita* de não abandonar o mundo, ou o que resta de

seu potencial simbólico de significar deslocamentos globais inscritos no cenário de uma emancipação universalista por vir. São narrativas interrompidas pela perda do cosmopolitismo, que tentam nomear o limite melancólico do luto, abandonar o horizonte significativo que já não existe. Cosmopolitismo da perda é uma noção que tenta caminhar no atual limite estreito entre duas forças: a impossibilidade de assumir as posições ético-políticas do sujeito cosmopolita e a determinação de não desistir do cosmopolitismo como a estrutura discursiva que ainda sustenta a figura messiânica de justiça e reparação universais que sabemos que não estão prestes a chegar, mas não conseguimos deixar de esperar. Essa espera messiânica e sem esperanças constitui nossa subjetividade política enlutada e melancólica; e, novamente, a primeira pessoa do plural designa aqui o lugar impreciso de enunciação a partir do qual *nós* testemunhamos o fim do mundo: academia, a esfera da cultura e arte, alguns rincões específicos do que continua a ser a esfera pública.

Estou pensando nas narrativas de Roberto Bolaño, João Gilberto Noll, César Aira, Chico Buarque, Guadalupe Nettel, Mario Bellatin, Lina Meruane, Sergio Chejfec, Eduardo Halfon, Irmgard Emmelhainz, Mike Wilson, Yuri Herrera, Verónica Gerber Bicecci, Edgardo Cozarinsky e, talvez, um ou outro autor que eu possa desconhecer (certamente não serão muitos, ao menos no que diz respeito às obras literárias de significado estético). Independente-

mente de seus enredos e de suas personagens e não personagens, independentemente de se elas expõem uma ampla variedade de deslocamentos traumáticos empreendidos pela força (ainda que muitas vezes os narrem), os elementos formais dessas narrativas assombram a mundanidade do mundo. Esses elementos abalam as estruturas que outrora sustentavam a ficção do mundo como uma totalidade de sentido moderno/modernista e a fantasia politicamente efetiva de inclusão universal implicada na noção obsoleta de cidadania global. Essas narrativas traçam de modo hesitante a forma cultural de um não mundo marcado pela decomposição de linguagens e identidades particulares que costumavam ser estáveis, ou ao menos mais estáveis – ou talvez elas nunca tenham sido estáveis; contudo, mesmo que elas sempre tenham sido raquíticas, certamente eram efetivas cultural e politicamente, o que não é mais o caso. Nesse sentido – e para que possamos reconfigurar essas narrativas como locais que trabalham com as diferentes maneiras em que o fim do mundo é experimentado, resistido e sobrevivido –, é importante não tanto *des-latino-americanizá-las* (se é que ainda seria possível caracterizá-las como narrativas latino-americanas), mas *desinscrevê-las* do referencial hermenêutico histórico-cultural latino-americano – espécie de zumbi –, porque não há nada particularmente, *excepcionalmente* latino-americano sobre o fim do mundo, mesmo que a forma como ele é processado decerto esteja marcada pela

especificidade de formações históricas, imaginários e tradições estéticas locais.²¹

Roberto Bolaño, em particular, é, do meu ponto de vista, o escritor topográfico da ferida traumática que desmundializa o mundo. Meu argumento é estruturado em torno de uma leitura de seu conto “O Olho Silva” [“El Ojo Silva”], mas eu poderia ter escrito este ensaio sobre o romance mais notável de Bolaño, *Os detetives selvagens*, ou *Estrela distante*, ou sobre seções específicas de *2666*.²² Como esses romances, “O Olho Silva” lida com sujeitos deslocados, destruídos, desabrigados, errantes, marcados por iterações diferentes de fim do mundo, e geralmente elas realizam o que Bolaño declarou ser a função ética do

²¹ Quando escrevo que não há nada *excepcionalmente* latino-americano sobre o fim do mundo, refiro-me ao excepcionalismo que é constitutivo de todo discurso identitário, particularista – nesse caso, o discurso do latino-americanismo. O fim do mundo é legível de uma perspectiva latino-americana porque ele seria imediatamente reduzido a um *momento* (no sentido hegeliano) da história cultural da região ou de uma nação particular, ele serviria para reforçar uma paisagem identitária, em vez de propor de novo as ruínas simbólicas de um latino-americanismo que hoje apenas serve a funções regressivas e conservadoras.

²² Em seu excelente ensaio “Politics and Ethics in Latin America: On Roberto Bolaño”, Juan Decastro lê o romance *Amuleto*, de Bolaño, de forma bastante análoga à que estou propondo neste ensaio, como uma articulação latino-americana do entendimento de Rancière acerca da literatura como um lugar de resistência e luto pela promessa de emancipação que se perdeu para a alienação, as mentiras e os crimes estatais modernos. Para Decastro, o sucesso global de Bolaño se deve não às “conquistas artísticas supremas” de seus romances, mas ao fato de que eles se enlutam e afastam, por meio de operações estéticas especificamente latino-americanas, “o crime infinito que sempre transforma emancipação em mentiras”, e os “tópicos e humores característicos de boa parte da literatura [ocidental] contemporânea”. Cf. Juan Decastro, 2017, p. 75.

discurso poético: “*saber meter la cabeza en lo oscuro, saber saltar al vacío, saber que la literatura básicamente es un oficio peligroso. Correr por el borde del precipicio*” [“saber meter a cabeça no escuro, saber saltar o vazio, saber que a literatura basicamente é um ofício perigoso. Correr pela beirada do precipício”].²³

“O Olho Silva” começa com dois amigos reacostumando-se um com o outro em Berlim, tarde da noite, em um parque. Ambos são chilenos expatriados e estiveram vagando pela superfície do planeta, perdidos e sem descanso, mudando-se da América Latina para a Europa, viajando pela África e pelo Sul da Ásia durante os vinte e cinco anos anteriores. Um deles é o narrador, cuja identidade não nos é revelada, mas podemos seguramente assumir que é, como geralmente acontece, uma personagem/um narrador em primeira pessoa chamada Bolaño, ou Belano, ou simplesmente B. Ele está passando por Berlim para lançar a tradução alemã de seu romance mais recente.²⁴ A outra persona-

²³ Roberto Bolaño, 2002, p. 211. De forma análoga, Sergio Villalobos-Ruminott caracteriza o universo ficcional de Bolaño como “um pesadelo profundo cruzado pela guerra e violência”, marcado pela “exaustão da articulação moderna entre literatura e espaço público de leitura que lhe garantiu uma função social particular (ilustração, educação, exemplificação moral etc.)”. Como resultado dessa perda da função e da capacidade da literatura de “iluminar, representar e/ou desfamiliarizar a vida cotidiana”, e de sua incapacidade de se constituir como um espaço para “a salvação da humanidade”, tudo o que resta é o que Villalobos-Ruminott chama de “copertencimento” ou “coexistência entre literatura e horror”. Cf. Sergio Villalobos-Ruminott, 2009, pp. 193-195.

²⁴ As datas de escrita e publicação de “O Olho Silva” coincidem com a turnê mundial de Bolaño para promover o lançamento de *Os detectives salvagens*. Ainda que a tradução alemã só tenha aparecido em 2002, Bolaño

gem é Mauricio Silva, apelidado de “o Olho” (*el Ojo*), por conta de seu trabalho como fotojornalista.²⁵ O narrador vê o Olho sentado em um banco; eles não haviam se encontrado por mais de duas décadas, mas quando o Olho lê sobre a presença do narrador na cidade, ele o procura e decide esperá-lo em frente a seu hotel. Leva alguns segundos para o narrador reconhecê-lo, mas logo após o reconhecimento eles saem juntos e passam a noite em bares bebendo uísque e cerveja, se divertindo, imersos em uma conversa que rapidamente se torna evocativa e melancólica. No caminho de volta para o hotel, eles se sentam no mesmo banco onde se encontraram horas antes, e o Olho começa a contar “a história que o destino ou o acaso o obrigava a me contar”.²⁶

Esse conto apresenta um elemento excepcional em relação ao *corpus* total das narrativas de Bolaño. Nos seus romances mais poderosos e nos contos, sua literatura é construída em torno de um trauma ético-político-poético historicamente situado na América Latina, Espanha e Europa Ocidental; isto é, independentemente de onde os enredos estejam localizados, seu cen-

foi convidado por universidades e centros culturais em toda a Europa para falar sobre o romance que havia ganhado o Prêmio Anagrama em 1998.

²⁵ Héctor Hoyos lê na combinação do apelido e da personagem de Silva um trocadilho vulgar: “O próprio título é uma piada atrevida, aludindo ao ‘olho assobiador’, ou um ânus com flatulência. De acordo com a forma, o sujeito da história é obscuramente escatológico”. Cf. Héctor Hoyos, 2016, p. 252.

²⁶ Roberto Bolaño. “O Olho Silva”, 2008. p. 17. [Todos os trechos em português deste conto serão citados a partir dessa tradução. (N. T.)]

tro traumático está inscrito em uma formação geográfica transatlântica previsível. Mas em “O Olho Silva”, Bolaño desloca a ação para a Índia: “Não sei a que cidade o Olho chegou, talvez Bombaim, Calcutá, talvez Benares ou Madras, lembro-me de que lhe perguntei e ele ignorou minha pergunta”.²⁷ Lá, nessa cidade inominada da Índia, o Olho Silva vai resgatar dois meninos (um deles não tem nem sete anos, o outro, dez) de um bordel clandestino e labiríntico onde o mais novo está prestes a ser castrado em um ritual religioso de preparação para o festival em que um jovem eunuco é oferecido aos deuses, e seu corpo encarna o espírito de uma deidade cujo nome Silva quer esquecer: “É uma festa bárbara, proibida pelas leis da república indiana, mas que continua sendo comemorada”.²⁸ O menino mais velho foi castrado anos antes e é agora um escravo sexual oferecido aos prazeres dos turistas.

Silva é o sujeito de um duplo deslocamento: como ativista de esquerda que foi forçado a deixar o Chile pelo golpe de Estado de Pinochet em 11 de setembro de 1973, e como homossexual marginalizado e discriminado por seus companheiros esquerdistas chilenos homofóbicos emigrados no México, seu primeiro destino depois da fuga do Chile. Ele deixou o México e foi para Paris, Milão, Berlim, e trabalhos freelance o levaram para diversos lugares do mundo, nunca estando em casa em lugar algum. (A impossibilidade

²⁷ *Ibidem*, pp. 17-8.

²⁸ *Ibidem*, p. 19.

de construir, se estabelecer, “de estar em paz, de ser posto em paz, de permanecer em paz” de Heidegger.) E é assim que ele chega à Índia para fazer uma fotorreportagem convencional, previsível, que ele descreve ao narrador como matéria brilhante de uma revista, entre o *India Song* de Marguerite Duras e o *Siddhartha* de Hermann Hesse.

Estruturalmente, “O Olho Silva” é uma narrativa emoldurada, tendo como centro o episódio do resgate das crianças castradas. O texto emoldura esse momento da justiça cosmopolita infrutífera de Kant (eu voltarei a esse ponto) com a narrativa do encontro entre Silva e o narrador, mas essa moldura é, por sua vez, emoldurada por um contexto geracional mais amplo, o da ferida traumática original, em aparência inteiramente latino-americana, que é reduplicada na palavra irreparavelmente ferida da criação textual de Bolaño. Essa moldura ampla é explicitada em toda a sua força sobredeterminante desde o início do texto, no parágrafo de abertura do conto:

*Lo que son las cosas, Mauricio Silva, llamado el Ojo, siempre intentó escapar de la violencia aun a riesgo de ser considerado un cobarde, pero de la violencia, de la verdadera violencia, no se puede escapar, al menos no nosotros, los nacidos en Latinoamérica en la década del cincuenta, los que rondábamos los veinte años cuando murió Salvador Allende.*²⁹

²⁹ Roberto Bolaño. “El Ojo Silva”, 2001, p. 11. [Todos os trechos em espanhol deste conto serão citados a partir dessa edição (N. T.)]

[Vejam como são as coisas: Mauricio Silva, vulgo o Olho, sempre tentou escapar da violência, mesmo com o risco de ser considerado covarde, mas da violência, da verdadeira violência, não se pode escapar, pelo menos não nós, os nascidos na América Latina na década de cinquenta, os que rondávamos os vinte anos quando morreu Salvador Allende.]³⁰

E, a seguir:

*En enero de 1974, cuatro meses después del golpe de Estado, el Ojo Silva se marchó de Chile. Primero estuvo en Buenos Aires, luego los malos vientos que soplaban en la vecina república lo llevaron a México en donde vivió un par de años y en donde lo conocí.*³¹

[Em janeiro de 1974, quatro meses depois do golpe de Estado, o Olho Silva foi embora do Chile. Primeiro estive em Buenos Aires, depois os maus ventos que sopravam na república vizinha o levaram para o México, onde morou um par de anos e onde eu o conheci.]³²

³⁰ Roberto Bolaño, 2008, p. 11.

³¹ Roberto Bolaño, 2001, p. 11.

³² Roberto Bolaño, 2008, p. 11.

Mais adiante, ele reconta a noite antes do voo do Olho deixando o México:

*Recuerdo que terminamos despotricando contra la izquierda chilena y que en algún momento yo brindé por los luchadores chilenos errantes, una fracción numerosa de los luchadores latinoamericanos errantes, entelequia compuesta de huérfanos que, como su nombre indica, erraban por el ancho mundo ofreciendo sus servicios al mejor postor, que casi siempre, por lo demás, era el peor. Pero después de reírnos el Ojo dijo que la violencia no era cosa suya. Tuya sí, me dijo con una tristeza que entonces no entendí, pero no mía. Detesto la violencia.*³³

[Lembro-me que terminamos metendo o pau na esquerda chilena e que a certa altura fiz um brinde aos lutadores chilenos errantes, uma fração numerosa dos lutadores latino-americanos errantes, mítica ficção composta de órfãos que, como o nome indica, erravam pelo vasto mundo oferecendo seus serviços ao melhor proponente, que quase sempre, aliás, era o pior. Mas depois de rirmos, o Olho disse que violência não era com ele. Com você sim, me disse com uma tristeza que então não entendi, mas comigo não. Detesto a violência.]³⁴

³³ Roberto Bolaño, 2001, pp. 13-4.

³⁴ Roberto Bolaño, 2008, pp. 13-4.

Há muito a se dizer sobre isso, mas eu quero me concentrar em um problema que é primordial para minha análise do conto: a necessidade de deslocar a leitura do que parece uma reterritorialização latino-americana da questão da violência estrutural das páginas iniciais. Isto é, eu gostaria de ler “O Olho Silva” contra a tendência de falar “da violência, da verdadeira violência, não se pode escapar”,³⁵ aqui e no projeto ficcional de Bolaño como um todo, como um epifenômeno particularmente latino-americano, como um destino latino-americano (como no “Poema conjectural” de Borges, em que a resolução violenta do antagonismo social é um “*destino sudamericano*”) que, por conta de sua natureza historicamente situada, segue Silva e o narrador onde quer que eles vão. Eu acredito que esse não é o modo como formas metafísicas e históricas de violência são articuladas na escrita de Bolaño, em que a violência inescapável é uma condição estrutural do não mundo que elas já não podem habitar; é sintomático do que estou chamando de fim do mundo e que Bolaño frequentemente chama de *el mal*, seja ele encontrado no Chile, na Cidade do México, na ficcionalização de Juárez que é Santa Teresa, em Luanda, Kigali, Monróvia e na selva da Libéria, onde Belano pode ter morrido (em *Os detetives selvagens*), ou nas obscuras, abjetas esquinas de uma cidade indiana não nomeada, “talvez Bombaim, Calcutá, talvez Benares ou Madras”,

³⁵ Ibidem, p.11.

ou em qualquer outro lugar – porque as instâncias particulares de violência importam menos, significativamente menos, que sua função universal estrutural, constitutiva. Segundo essa interpretação, o golpe de Estado de Pinochet em 1973 (assim como o assassinato do presidente Salvador Allende e seus duradouros efeitos homicidas e empobrecedores) é meramente uma das instâncias da violência de que essas personagens não podem escapar; uma instância local importante, sem dúvida, porque ela sobredetermina a maneira como Silva e o narrador percebem a violência do fim do mundo para onde quer que eles olhem, mas ainda assim a iteração particular de uma condição geral. E isso pode explicar o deslocamento da ferida traumática que no resto da narrativa de Bolaño é articulada localmente na América Latina ou na Europa para uma cidade não especificada da Índia. Porque “Índia” não é Índia, isto é, a viagem de Silva não é de fato para o subcontinente indiano; a Índia é meramente o significante de uma experiência que reside fora dos confins da América Latina e da Europa, um marcador que significa exterioridade em relação ao que é conhecido ou ao que se pensa conhecer, porque, em Bolaño, não é o conhecimento que medeia a relação das personagens com o mundo, mas a intensa experiência poética e erótica. É o nome intencionalmente não especificado de um lugar qualquer que exige uma falta de especificidade geocultural para que se possa atender ao seu propósito narrativo – destacar a universalidade da violên-

cia como a condição constitutiva unificadora do fim do mundo.³⁶

Há mais uma coisa: como negação da formação geográfica transatlântica, euro-latino-americana, dos

³⁶ Três comentários finais sobre o deslocamento do enredo para um lugar fora das paisagens latino-americanas e europeias habituais na narrativa de Bolaño:

1) Ignacio López-Vicuña registra que a escolha da Índia como a paisagem da história da transformação cosmopolita/não cosmopolita de Silva deve ser lida em relação a uma crise de representação, realismo e, em geral, da habilidade da linguagem literária de produzir conhecimento referencial na virada do século XX: “A história *del Ojo* pode ser lida como um conto de fadas obscuro: ela se passa em uma irreal ‘Índia’ que escapa dos parâmetros conhecidos de representação... desconhecida e fora da jurisdição da lei assim como do realismo narrativo, a cidade indiana não nomeada é irreal, um lugar de pesadelos que pode ou não existir na realidade, como sugere a incapacidade *del Ojo* de lembrar quaisquer coordenadas objetivas”. Cf. Ignacio López-Vicuña, 2012, p. 85.

2) No ensaio “Roberto Bolaño’s Flower War: Memory, Melancholy, and Pierre Menard”, Ignacio López-Calvo lê o cenário indiano em continuidade com as condições de enunciação chilenas e latino-americanas pós-ditatoriais e pós-testemunhais: “As aventuras do Olho na Índia não são nada além de uma continuação desesperada da mesma busca por justiça pela qual sua geração não conformista tinha perdido a juventude. Um senso onipresente de melancolia e de fracasso ontológico parece assolar o Olho, o narrador e, por extensão, seu autor implícito” (López-Calvo, 2015, p. 40). Concordo completamente com a caracterização feita por López-Calvo da melancolia e do senso de fracasso que assola o universo ficcional das personagens de Bolaño; entretanto, eu escolho ler essa melancolia não como algo marcado pela experiência traumática da ditadura e do exílio subsequente (embora, claro, esses vestígios sejam onipresentes na literatura de Bolaño), mas que antecipa subjetividades e afetos formados durante a segunda metade dos anos 1990 e o início dos anos 2000. Em outras palavras, eu leio o conto não em relação aos vestígios do passado que ele sem dúvidas contém, mas em relação às emergentes mudanças de um campo simbólico de significação por vir.

E, finalmente: 3) o fato de que nesse conto a Índia não seja de fato a Índia exclui, em minha opinião, a possibilidade de ler “O Olho Silva” em relação aos conceitos de Sul Global e às formas de solidariedade sul-sul.

itinerários modernos/modernistas e das experiências de deslocamento que correspondem a eles, a “Índia” de Bolaño produz uma cartografia do deslocamento estruturada não em torno da anacrônica figura do exilado, mas do órfão: “aos *lutadores chilenos errantes*, [...] mítica ficção composta de órfãos que, como o nome indica, erravam pelo vasto mundo”. Órfãos errantes – lutadores, sim, porém mais que isso: órfãos, órfãos errantes. O fato de que esses sujeitos dispersos e desunidos que erram pelo mundo sem um mundo (um coletivo que inclui Silva e o próprio narrador como figuras metonímicas do fim do mundo) sejam representados como órfãos demonstra uma forma particular de perda e de estar perdido no mundo: a natureza órfã de seu deslocamento global.³⁷ Eu insisto: o que está em questão aqui não é a noção de exílio tão frequentemente retomada em leituras dos deslocamentos globais na literatura de Bolaño. Ou, ainda, a narrativa de Bolaño, talvez mais que qualquer outro projeto literário dos anos 1990 (isto é, mais que a *McOndo* de Fuguet e Gómez, por exemplo), significa o afastamento de um entendimento pós-ditatorial

³⁷ A equação entre orfandade e “estar perdido” pode ser localizada em diferentes momentos da literatura de Bolaño. Talvez o mais notável se encontre em *Os detetives selvagens*: Juan García Madero, uma das três personagens principais da primeira e terceira partes do romance, revela na primeira página da primeira parte (“Mexicanos perdidos en México”) que é órfão. Na segunda parte do romance, Auxilio Lacouture (que será a personagem central do romance *Amuleto* alguns anos depois) declara ser a mãe da poesia mexicana, responsável por todos os poetas órfãos que vivem nas margens da cidade.

dos deslocamentos globais, de uma figura do exilado para aquela do órfão errante sem um mundo, transição inscrita em uma mudança histórica necessária em nossa relação hermenêutica com o mundo de Bolaño em 2017.³⁸ O campo significativo do exílio depende do processo duradouro de imaginários diferentes de lar, mesmo quando a ilusão de um possível retorno fosse indefinidamente adiada.³⁹ Mas no fim do mundo de Bolaño, a ideia de lar desapareceu do horizonte simbólico, e a ausência de um *oikos* que costumava ser usado para organizar a economia dos deslocamentos

³⁸ Em ensaios, peças jornalísticas, romances e contos, Bolaño escreveu extensamente sobre exílio e literatura tanto em termos gerais quanto autobiográficos. Ele oscila entre duas posições. Por um lado, escreve sobre entendimentos abstratos e marcadamente estéticos do exílio: refere-se a eles como literatura *tout court* e como a verdade da literatura, porque, para ele, a pátria do escritor é a biblioteca (“Literatura y exilio” e “Exilios”), frequentemente destacando a impossibilidade de um retorno ou de um regresso (“Fragmentos de un regreso al país natal”, “El pasillo sin salida aparente” e “Una proposición modesta”). Por outro lado, quando escreve sobre sua própria experiência e seus contatos com outros emigrantes, ele adota um tom cáustico, e descarta o exílio como noção que possa conter uma pitada sequer de potencial estético: “yo no creo en el exilio, sobre todo no creo en el exilio cuando esta palabra va junto a la palabra literatura” (“Literatura y exilio”, p. 40); e “por el aire de Europa suena una cantinela y es la cantinela del dolor de los exiliados, una música hecha de quejas y lamentaciones y una nostalgia difícilmente inteligible. ¿Se puede tener nostalgia por la tierra en la que uno estuvo a punto de morir? ¿Se puede tener nostalgia de la pobreza, de la intolerancia, de la prepotencia, de la injusticia? La cantinela, entonces por latinoamericanos y también por escritores de otras zonas depuradas o traumatizadas, insiste en la nostalgia, en el regreso al país natal, y a mí eso siempre me ha sonado a mentira” (p. 43). O que é claro em todos os seus ensaios, artigos e marginália é que ele despreza a possibilidade de considerar a noção e a experiência do exílio como um quadro hermenêutico para a sua própria produção literária.

³⁹ Cf. Edward W. Said, 2000, pp. 179, 181, 184-185.

globais na era das viagens e das diásporas exílicas⁴⁰ é crucial para entendermos a inquietude desesperançosa com que suas personagens se mudam de um lugar para outro. Estabelecer-se, construir um novo lar para elas mesmas é inconcebível ou tabu, e quando personagens como o Olho Silva creem estar salvas e em casa, elas são punidas com consequências devastadoras.⁴¹ Ao contrário do exílio, a orfandade não é uma condição reversível, e a expropriação da inscrição simbólica que um pai/mãe ou um lar pode ter dado ao órfão o transforma (juntamente com outras figuras subjetivas marcadas pela perda, como o sem-teto, o refugiado e os que passam por luto) em eficazes figuras características do fim do mundo.⁴²

⁴⁰ Cf. Georges van den Abbeele, 1991, p. xviii.

⁴¹ Em “El Ojo Silva’ de Roberto Bolaño, o la ética arraigada de un cosmopolita”, María Luisa Fischer também descarta a noção do exílio como um referencial para a leitura do deslocamento global em Bolaño porque “implica el deseo de retorno a una patria o un lugar de origen, lo que está por completo ausente en el diseño y sentido de sus relatos” (p. 41). Nem preciso dizer que concordo com essa caracterização, mas sigo um caminho diferente do dela quando, em minha opinião, Fisher se contradiz ao neutralizar as trajetórias radicais das personagens de Bolaño, reinscrevendo-as no campo simbólico do lar e do pertencimento que ela chama de *arraigo*: “a pesar de que han traspasado fronteras nacionales y transitan por el mundo, [os personagens de Bolaño] erigen o conservan un arraigo que tiene que ver con las experiencias, los principios, la memoria y, también, con el lugar de origen”. Cf. Fischer, María Luisa, 2013, pp. 39-50.

⁴² Carlos M. Amador aponta nessa direção em seu livro brilhante, *Ethics and Literature in Chile, Argentina and Paraguay, 1970-2000: From the Singular to the Specific* (2016), no qual ele opõe dois mecanismos de subjetificação e exclusão nacionais ou comunitárias: especificidade (histórica, local/global) estrutural, relacional e singularidade, ou expressão/existência imanente, substancial, que exclui a diferença “pela imposição de uma diferenciação positivamente marcada de todos. Em outras palavras, há sempre uma cisão

Essas subjetividades – paradoxalmente definidas pela experiência daquilo que foi perdido, que está arruinado e já não se pode consertar ou reafirmar, e que, portanto, são tragicamente incapazes de se reinscrever, de *dar pé* – são fundamentais para a conceituação de um cosmopolitismo da perda incapaz de se posicionar contra o cenário das reivindicações universais positivas. Como resultado da oclusão, do fechamento global da possibilidade de agir em acordo com o pressuposto de uma dívida ética universal que é constitutiva do sujeito kantiano, as personagens de Bolaño são cosmopolitas fracassados, abjetos, cegos, e sua orfandade cosmopolita os faz sujeitos de uma forma universal de não pertencimento que torna visível a condição generalizada do fim do mundo. Nem particular nem universal, sua não universalidade é realizada na *impossibilidade de agir em nome da justiça onde quer que seja*. Em “O Olho Silva”, o fracasso do cosmopolitismo é totalmente visível quando Silva resgata a criança mais nova que está prestes a ser castrada:

ampla entre a alteridade e o singular” (p. 147). No capítulo final, intitulado “Roberto Bolaño’s Specific Exiles”, ele vê a escrita de Bolaño como a produção *do específico* por meio de seu entendimento de “literatura e leitura como um sistema global de deslocamento” inventado a partir dos vestígios de um “entendimento e reconhecimento” que não é baseado “apenas em uma identidade nacional” (p. 148). Assim como estou tentando propor aqui, Amador vê os viajantes nômades de Bolaño como “uma saída da armadilha do singular que é parte do desejo do exilado por sua casa” (p. 149). Fiquei muito feliz ao encontrar a monografia de Amador quando estava já finalizando este ensaio, e me surpreendi pela afinidade de nosso entendimento sobre os deslocamentos globais em Bolaño (embora ele não analise “O Olho Silva”) e pela elegância e sofisticação de seu argumento crítico.

*pudo ver los instrumentos quirúrgicos con que el niño iba a ser castrado aquella madrugada o la siguiente, en cualquier caso el niño había llegado, pudo entender, aquel mismo día al templo o al burdel, una medida preventiva, una medida higiénica, y había comido bien, como si ya encarnara al dios, aunque lo que el Ojo vio fue un niño que lloraba medio dormido y medio despierto, y también vio la mirada medio divertida y medio aterrorizada del niño castrado que no se despegaba de su lado.*⁴³

[e pôde ver os instrumentos cirúrgicos com que o menino ia ser castrado naquela madrugada ou na seguinte, em todo caso o menino havia chegado, entendeu ele, naquele mesmo dia ao templo ou ao bordel, uma medida preventiva, uma medida higiênica, e tinha comido bem, como se já encarnasse o deus, se bem que o que o Olho viu foi um menino meio adormecido e meio acordado, viu também o olhar meio divertido e meio aterrorizado do menino castrado que não desgrudava dele.]⁴⁴

A visão da criança mais nova, prestes a ser sacrificada em um ritual religioso, o abala, a iminência da violência, a violência da qual ele próprio não pode escapar, está prestes a cair sobre a criança; ele reconhece algo familiar na cena; é interpelado e movido

⁴³ Roberto Bolaño, 2001, pp. 21-22.

⁴⁴ Roberto Bolaño, 2008, pp. 21-22.

a agir, levado não por um plano preconcebido, mas por uma demanda voluntária, eminentemente moral, de justiça:

*en mi interior lo único que hacía era maquinar. No un plan, no una forma vaga de justicia, sino una voluntad. [...] el Ojo intentó sin gran convicción el diálogo, el soborno, la amenaza. Lo único cierto es que hubo violencia y poco después dejó atrás las calles de aquel barrio como si estuviera soñando y transpirando a mares.*⁴⁵

[dentro de mim a única coisa que fazia era maquinar. Não um plano, não uma forma de vaga justiça, mas uma vontade. [...] o Olho tentou sem grande convicção o diálogo, o suborno, a ameaça. O que é certo é que houve violência e um pouco depois ele deixou para trás as ruas daquele bairro como se estivesse sonhando, suando em bicas.]⁴⁶

E eles escapam, todos os três: “*El resto, más que una historia o un argumento, es un itinerario*”.⁴⁷ [“O resto, mais do que uma história ou um argumento, é um itinerário.”⁴⁸] O Olho Silva leva as crianças o mais longe possível, primeiro para o seu hotel, onde ele arruma a

⁴⁵ Roberto Bolaño, 2001, pp. 21-22.

⁴⁶ Roberto Bolaño, 2008, pp.21-22.

⁴⁷ Roberto Bolaño, 2001, p. 22.

⁴⁸ Roberto Bolaño, 2008, p. 22.

mala, eles pegam o táxi para a cidade mais próxima, onde embarcam em um ônibus, e então outro ônibus, em seguida um trem, e ainda outro ônibus e outro táxi. Eles pegam caronas até que finalmente chegam a um vilarejo pequeno, pobre, cujo nome e localização Silva (novamente) não sabe, “*una aldea en alguna parte de la India*”⁴⁹ [“numa aldeia em algum lugar da Índia”⁵⁰], onde eles alugam uma casa e decidem se estabelecer, descansar e viver como uma família. Parece que Silva conseguiu quebrar a maldição, que encontrou uma forma de se desviar da violência da qual não pode fugir. Ele resgatou as crianças e lhes deu um lugar no mundo. E as salvou da mais kantiana das maneiras: em nome de uma justiça universal, moralmente determinada, mas também em nome do amor – o tipo de amor que reside no centro de uma noção de piedade cosmopolita particularmente marcada por elementos do cristianismo e de gênero. De fato, há um elemento crucial que eu ainda não incluí em minha análise dessa missão redentora de resgate. Se o Olho Silva compartilha com as crianças a orfandade, para que possa salvá-las, ele se torna sua mãe, ou melhor, *uma* mãe: “*Y entonces el Ojo se convirtió en otra cosa, aunque la palabra que él empleó no fue ‘otra cosa’ sino ‘madre’. Dijo madre y suspiró. Por fin. Madre*”.⁵¹ [“Então o Olho se transformou noutra coisa, se bem que

⁴⁹ Roberto Bolaño, 2001, p. 23.

⁵⁰ Roberto Bolaño, 2008, p. 23.

⁵¹ Roberto Bolaño, 2001, p. 22.

a palavra que ele empregou não foi *outra coisa* e sim mãe. Disse a mãe e suspirou. Finalmente. Mãe.”⁵²]

Como um órfão cosmopolita, quando ele se torna idêntico ao seu papel autodesignado de salvador materno, Silva age em nome de uma justiça e de um amor universais, salvando as crianças de uma mutilação ritualística e da exploração sexual, redimindo-as e livrando-as de sua mercantilização sexual subalterna, e, no processo, resgatando a si mesmo da violência metafísica e histórica que o condenou ao desalojamento, à errância traumática e à orfandade deslocada. Deixando de lado suas implicações cristãs, esse papel é, de forma muito clara, uma maneira genderizada de pôr em prática uma noção restauradora de cosmopolitismo; a figura flagrantemente convencional da mãe definida pelo ventre acolhedor restitui o amor e a justiça na forma de reparação cosmopolita para Silva, as crianças e todos os órfãos desabrigados, sem-teto, marcados pela experiência da impossibilidade de habitação. Tivesse esse sido o fim do conto, o cosmopolitismo de Bolaño seria rigorosamente kantiano, *fuleron felices y comieron perdices*. Evidentemente, sendo essa uma narrativa de Bolaño, sua forma de universalidade cosmopolita restauradora, reparadora (assim como a idealização da figura da mãe) está condenada desde o princípio. As páginas finais do texto vão levar Silva e as crianças de volta ao mundo sombrio, violento, do qual eles não podem escapar.

⁵² Roberto Bolaño, 2001, p. 22.

Após o Olho e as crianças se estabelecerem na aldeia não nomeada (o que reduplica a negação de geografias conhecidas e particulares que analisei anteriormente em relação ao significante “Índia”), eles vivem um paraíso pastoril breve, mas intenso: o Olho se torna fazendeiro e ensina inglês e matemática a seus filhos e outras crianças da aldeia; os três são felizes, as crianças brincam com amigos o dia todo e ainda conseguem trazer comida para casa, para que o Olho cozinhe:

*A veces los veía detener los juegos y caminar por el campo como si de pronto se hubieran vuelto sonámbulos. Los llamaba a gritos. A veces los niños fingían no oírlo y seguían caminando hasta perderse. Otras veces volvían la cabeza y le sonreían.*⁵³

[Às vezes os via parar a brincadeira e andar pelo campo, como se de repente tivessem se tornado sonâmbulos. Chamava-os aos gritos. Às vezes os meninos fingiam não ouvir e continuavam andando até se perder. Outras vezes viravam a cabeça e sorriam para ele.]⁵⁴

Mas essa existência aparentemente alegre, restaurada e reconciliada consigo mesma termina abruptamente

⁵³ Roberto Bolaño, 2001, p. 23.

⁵⁴ Roberto Bolaño, 2008, p. 24.

tamente quando as crianças morrem. O conto não explica como elas morrem, nem prepara o leitor para suas mortes. Elas simplesmente morrem – de forma abrupta, em duas linhas, como se estivessem destinadas a morrer, e o conto sumariamente forçasse o cumprimento de seus destinos: “*Después llegó la enfermedad a la aldea y los niños murieron. Yo también quería morirme, dijo el Ojo, pero no tuve esa suerte*”.⁵⁵ [“Depois a doença chegou à aldeia e os meninos morreram. Eu também queria morrer, disse o Olho, mas não tive essa sorte.”⁵⁶] Não conheço um leitor sequer desse conto que não tenha se surpreendido quando ele ou ela chega a essa sentença anticlimática contando a morte súbita, arbitrária, das crianças logo depois de terem sido libertadas da escravidão sexual e terem suas vidas prolongadas. Não sabemos se essa é a maneira como o Olho Silva relatou o rumo trágico dos acontecimentos ao narrador, ou se foi o narrador quem decidiu contá-lo desse modo sucinto, perturbador, desprovido de qualquer tipo de afeto, a ponto de não ser possível saber se ele sofre de alguma forma psicopatológica de distanciamento. Ou talvez o gesto formalista dessa sentença alarmante, seca, factual e excepcional (“Depois chegou a doença à aldeia e os meninos morreram”) é um *punctum*, de forma a concentrar a atenção ético-estética do leitor nos limites significantes da linguagem sob condições

⁵⁵ Roberto Bolaño, 2001, p. 24.

⁵⁶ Roberto Bolaño, 2008, p. 24.

traumáticas de perda. Em *The Body in Pain*, Elaine Scarry explica que, para aqueles que sentem dor, o mundo deixa de existir:

A presença da dor é a ausência do mundo... A dor intensa é também destruidora da linguagem: quando o conteúdo do mundo de um indivíduo desintegra, a linguagem desse indivíduo também se desintegra; quando o eu se desintegra, aquilo que expressaria e projetaria o eu é roubado de sua fonte e de seu sujeito.⁵⁷

Se o fim do mundo é a condição histórico-mundial de enunciação do conto inteiro (e, eu proporia, da literatura de Bolaño como um todo), a dor indizível da morte súbita das crianças destrói o mundo de Silva e desloca a possibilidade linguística de, talvez, dar conta de sua desintegração, um deslocamento que é reduplicado todas as vezes que a história da morte abrupta é contada por Silva e recontada pelo narrador. Porque a dor (física ou não) é a experiência do deslocamento subjetivo que une Silva e o narrador no fim do mundo; eles compartilham a dor, dor sobredeterminada, estrutural, que eles experienciam novamente todas as vezes que são confrontados com circunstâncias dolorosas particulares, contingentes; eles compartilham a dor e a experiência de perder o mundo, porque aqueles que perdem o mundo estão juntos na perda, es-

⁵⁷ Elaine Scarry, 1985, p. 35.

tão perdidos juntos.⁵⁸ E é assim que o conto termina, com o Olho Silva chorando desconsoladamente:

Aquella noche, cuando volvió a su hotel, sin poder dejar de llorar por sus hijos muertos, por los niños castrados que él no había conocido, por su juventud perdida, por todos los jóvenes que ya no eran jóvenes y por los jóvenes que murieron jóvenes, por los que lucharon por Salvador Allende y por los que tuvieron miedo de luchar por Salvador Allende, llamó a su amigo francés, que ahora vivía con un antiguo levantador de pesas búlgaro, y le pidió que le enviara un billete de avión y algo de dinero para pagar el hotel.

Y su amigo francés le dijo que sí, que por supuesto, que lo haría de inmediato, y también le dijo ¿qué es ese ruido?, ¿estás llorando?, y el Ojo dijo que sí, que no podía

⁵⁸ Nesse sentido, eu não poderia concordar mais com Juan E. Decastro quando ele aponta que os romances de Bolaño “implicam que nós sempre estivemos vivendo em uma paisagem lunar pós-apocalíptica... Seu trabalho é a expressão perfeita de nosso tempo quando nós descobrimos que estamos vivendo após a catástrofe, mas não podemos imaginar uma saída” (2017, p. 76). De maneira similar, Edmundo Paz Soldán identifica uma estética ou ética apocalíptica na representação do horror e da violência em Bolaño, particularmente em romances como *Estrella distante* e *Nocturno de Chile*, e liga isso a uma determinação geocultural pós-ditatorial sul-americana bastante específica dos romances de Bolaño: “El imaginario apocalíptico el único que hace justicia a la América Latina de los años setenta” (Paz Soldán, 2008, p. 13). Entretanto, em um segundo movimento, Paz Soldán admite que a originalidade e o interesse de 2666 residem precisamente no fato de que “la parte de los crímenes [...] generaliza al siglo XX, al mundo, a la condición humana” (p. 18) essa ética apocalíptica sul-americana da representação.

*dejar de llorar, que no sabía qué le pasaba, que llevaba horas llorando. Y su amigo francés le dijo que se calmara. Y el Ojo se rió sin dejar de llorar y dijo que eso haría y colgó el teléfono. Y luego siguió llorando sin parar.*⁵⁹

[Naquela noite, quando voltou ao hotel, sem conseguir parar de chorar por seus filhos mortos, pelos meninos castrados que ele não tinha conhecido, por sua juventude perdida, por todos os jovens que já não eram jovens e pelos jovens que morreram jovens, pelos que lutaram por Salvador Allende e pelos que tiveram medo de lutar por Salvador Allende, ligou para seu amigo francês, que agora vivia com um ex-halterofilista búlgaro, e pediu que lhe mandasse uma passagem de avião e dinheiro para pagar o hotel.

Seu amigo francês respondeu que sim, que claro, que mandaria logo, e também perguntou que barulho é esse? você está chorando?, e o Olho respondeu que sim, que não conseguia parar de chorar, que não sabia o que estava acontecendo, que passava horas chorando. Seu amigo francês disse que se acalmasse. E o Olho riu sem parar de chorar, disse que era isso que faria e desligou o telefone. E continuou chorando sem parar.]⁶⁰

A agência cosmopolita reduzida a lágrimas, a um choro doloroso pelo que foi perdido e não pode ser

⁵⁹ Roberto Bolaño, 2001, p. 25.

⁶⁰ Roberto Bolaño, 2008, p.25.

resgatado, restituído ou consertado. Silva não chora apenas pela morte trágica e abrupta das crianças, ou por estar perdido *sabe-Deus-onde* precisando de resgate (de seu amigo em Paris, de qualquer um); ele chora e não consegue parar de chorar porque a morte das crianças tornou visível o fim do mundo como uma condição estrutural, porque ele não pode se salvar mesmo que seu amigo lhe envie a passagem de volta para a Europa – ninguém pode ser salvo porque a violência é inescapável.⁶¹ O conceito não cosmopolita no título deste ensaio tenta precisamente nomear essa universalização da perda que é constitutiva da experiência do deslocamento de refugiados, migrantes, sem-teto e órfãos errantes, para quem não há mais um mundo sob os pés e que podem apenas permitir-se habitar no tempo e no espaço de seu próprio deslocamento.

⁶¹ Em seu ensaio “Dimensiones de una escritura horroris/zada”, Benjamin Loy analisou lucidamente a abundância de choros e risos na literatura de Bolaño como uma função da crise de linguagem e a sua incapacidade de significar, e como a perda de controle das personagens sobre seus próprios corpos, isto é, como a morte da soberania do sujeito. Em uma resenha bastante conhecida das *Putas asesinas* de Bolaño, publicada originalmente em *Babelia* (o caderno de resenhas de domingo de *El País*), em dezembro de 2001, Ignacio Echevarría caracterizou notoriamente a escrita de Bolaño como “una épica de la tristeza”, uma noção que ele vê em jogo com intensidade particular em “O Olho Silva”, e o choro sem fim que encerra o conto: “como si en ese llanto se escondiera el enigma de [la] belleza inexplicable y de [la] desesperación [de su escritura]” (Loy in Ursula Henningfeld [org.], 2015, p. 194).

Post-Scriptum

Um dos objetivos deste ensaio é confrontar as seguintes questões: qual é o lugar da literatura e das artes dentro do campo discursivo que simboliza a experiência do fim do mundo hoje? Há alguma coisa, qualquer coisa, que a literatura e as artes, ao lado daqueles de nós que nos importamos com elas, que dedicam uma parte significativa de nossas vidas a pensar e sentir por meio delas, ensiná-las, e que geralmente nos sentimos em casa com elas, possamos fazer para perturbar a condição estrutural contemporânea que estou chamando de fim do mundo? Nossas práticas discursivas e as superfícies simbólicas em que trabalhamos são compatíveis com uma noção transformadora de agenciamento político orientado por noções universais de justiça e reparação, ou pela vontade de aliviar o sofrimento daqueles que machucamos no desenrolar do fim do mundo? O que eu estou tentando perguntar, hoje, em novembro de 2017, desencorajado e imensamente entristecido pelo estado de sofrimento que vemos diariamente ao nosso redor e a distância, é se existe algo que podemos chegar a ter condições de fazer sobre o fim do mundo, além de oferecer os espaços discursivos que habitamos (nossas práticas pedagógicas, críticas e estéticas) como lugares de luto.

Para ser absolutamente claro, não estou questionando a legitimidade de se lidar com o fim do mundo politicamente, de nos engajarmos em demandas ou mobilizações coletivas para deslocá-lo, ou repre-

sentar em termos políticos a ampla variedade de processos imaginários e simbólicos pelos quais nossa subjetivação ocorre. Minhas questões são sobre a especificidade política de nossas práticas discursivas limitadas pelas humanidades, sobre a eficácia da literatura e das artes, e sobre seu potencial dúbio, hoje, de se (re)constituir como lugares para efetivas (re)distribuições do sensível que poderiam “defin[ir] ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência”.⁶² Estou perguntando (*pace* Rancière) sobre a lacuna incomensurável e frustrante que separa nossas ferramentas estéticas e críticas da tarefa às nossas mãos. Diante da proliferação de projetos de pesquisa e publicação cujo horizonte político é definido pela performance narcisista e autoafirmativa de uma pretensão política iden-

⁶² Cf. Jacques Rancière, 2009, p. 16. Para Rancière, “existe, portanto, na base da política, uma ‘estética’” (p. 16), o que pode ser lido em seu redirecionamento da estética para a esfera de uma noção socialmente concebida do sensível: ela pode ser entendida “como o sistema das formas *a priori* determinando o que se dá a sentir. É um recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído, que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência” (p. 16). Essa definição ampla de estética é, então, relacionada com (ou condiciona explicitamente a) sua definição do político: “A política ocupa-se do que se vê e do que se pode dizer sobre o que é visto, de quem tem competência para ver e qualidade para dizer, das propriedades do espaço e dos possíveis do tempo. É a partir dessa estética primeira que se pode colocar a questão das ‘práticas estéticas’, no sentido em que as entendemos, isto é, como formas de visibilidade das práticas da arte, do lugar que ocupam, do que ‘fazem’ no que diz respeito ao comum” (pp. 16-17). Portanto, com base nas suas definições de estética e política, Rancière define a distribuição do sensível como “o sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, um *comum* partilhado e partes exclusivas” (p. 15).

titária e moralista para compensar uma falta de imaginação crítica, eu me refiro ao que percebo como uma disjunção entre estética e política constitutiva da experiência intelectual de fim do mundo em que nossas práticas críticas falham, uma e outra vez, ao tentar fazer a mediação. Isto é, eu estou procurando interrogar um sentido bastante real e avassalador de futilidade política que permeia os campos acadêmico e artístico atualmente. Claro que isso não significa que não devemos continuar avançando no entendimento das formações sociais, culturais e estéticas que estudamos e de conceitos teóricos que revelem dimensões negligenciadas dessas formações; nem significa que não devemos pôr em circulação novos imaginários críticos que iluminem modos de existência passados, presentes e emergentes. E ninguém deveria subestimar as contribuições acadêmicas e pedagógicas das humanidades como uma atividade coletiva de interpretação, narração e criação conceitual, nem deveria minimizar seus efeitos para além da sala de aula ou da página, seja ela em papel ou digital. Mas seria bom não nos enganarmos sobre seu potencial de serem traduzidas em práticas políticas capazes de perturbar as estruturas simbólicas e materiais do fim do mundo e o sentimento generalizado de perda que ele causa. Não estou argumentando a favor de despolitizar nossas agendas pedagógicas e de pesquisa em nenhum nível; nem estou negando as forças políticas imanentes que atuam em nossos campos discursivos, produzindo e desfazendo consensos hegemônicos.

Mas a noção de que estamos efetivamente politizando nossa *ladainha* porque adotamos um referencial analítico materialista – ou porque damos visibilidade às formações culturais e subjetividades marginalizadas, assim como às relações sociais que resultam em sua exploração, ou porque tomamos parte em formas de desobediência epistêmica pós-coloniais ou decoloniais (frequentemente organizadas em torno do reconhecimento e reprodução de identidades político-culturais previamente constituídas), ou por conta de *qualquer* outra abordagem hermenêutica que se queira menos imediatamente política – depende de uma autorrepresentação excessiva e ostensivamente voluntarista do papel que a pesquisa em humanidades e a sensibilidade estética (não) desempenham nos debates públicos hoje. Dentro dessa confusão autorreferencial de uma aspiração por *ser* político com o processo real de subjetivação política reside a convicção implícita de que *existe* de fato algo que nós possamos fazer para interromper o impasse que estou chamando de fim do mundo; de que *há* maneiras de alinhar nossas práticas críticas a uma concepção transformadora de política, de que o tipo de demarcação deliberada de um espaço *empenhado* de enunciação que era possível *antes* ainda é possível hoje.

Eu discordo. Ou melhor, é impossível para mim agora, em novembro de 2017 (e quem sabe o que estará acontecendo em 2020 ou 2021 ou 2037), ocupar tal lugar de enunciação, mesmo quando ele é inteligentemente articulado e defendido com argu-

mentos teóricos sofisticados, empregados para tentar sustentar a necessidade de continuar a acreditar em formas messiânicas de justiça que jamais chegarão para redimir a história de nossas autotransfigurações políticas como disciplinas humanísticas, que hoje parece uma só catástrofe empilhando escombros sobre escombros.⁶³ Eu realmente acredito que há muito pouco que possamos fazer com arte e literatura sobre o fim do mundo. E sei que meu argumento é terrivelmente pessimista – escrevo isso de modo hesitante, com ampla consciência da contradição interna que eu sinto, e assustado pela possibilidade de descobrir amanhã que o desespero e a desesperança que meu argumento evidencia se cristalizaram em uma posição reacionária de resignação passiva. Esse sentimento generalizado de *pessimismo e perdição* [*gloom and doom*] que satura nossa relação com o presente e esse luto e essa paralisia abominável precisam ser reconhecidos e compreendidos. Nós deveríamos permanecer nesse *momento de luto*, mesmo quando (ou especialmente quando) essa experiência do fim do mundo não pode ser facilmente politizada sem se recorrer a concepções antigas do político que já se provaram ineficazes.⁶⁴ Para voltar às questões que

⁶³ Cf. Walter Benjamin in Arendt (org.), 2007, p. 257.

⁶⁴ Quando terminei a escrita deste ensaio, mas ainda me ocupava dele, revisando-o, repensando algumas das ideias que havia aqui registrado e reescrevendo radicalmente algumas das passagens mais intuitivas e raivosas, Homi Bhabha convidou Junot Díaz para vir a Harvard falar em um evento sobre Migração e as Humanidades, e quando o apresentou citou uma carta que Díaz publicou no *New Yorker*, em 21 de novembro de

abrem este “*Post-Scriptum*”, eu gostaria de sugerir a possibilidade de considerar a literatura e as artes (e o tipo bastante específico de atenção discursiva que prestamos a elas) como lugares em que encontramos formas de lidar com o luto da perda do mundo, a estrutura imaginária de uma comunidade impossivelmente universal, emancipada por vir que sabemos estar perdida para sempre; luto sem encerramento, isto é, um tipo melancólico de luto que não pode retirar a libido do objeto desaparecido porque perder o mundo (perder a própria estrutura do utopismo político) não é o tipo de perda que possa ser superada.

2016, imediatamente após a vitória eleitoral de Donald Trump. Quando fui atrás desse número do *New Yorker*, que eu provavelmente tinha perdido, porque ainda estava com muita raiva e traumatizado com a eleição para parar e ler sobre ela (e porque eu não compro todos os números do *New Yorker* e *New York Review of Books*), encontrei uma passagem que veiculava a ideia de *ficar com* a experiência de fim do mundo que representava a eleição de Trump em termos muito similares aos meus próprios neste “*Post-Scriptum*”. Sou bem menos confiante que Díaz acerca da eficácia de organização, ou da nova forma de solidariedade pela qual ele clama, embora eu ainda acredite que seja válido que as busquemos, ou melhor, que não desistamos delas, mesmo em face do fim do mundo: “E agora, o quê? Bom, primeiramente e acima de tudo, nós precisamos sentir. Precisamos nos conectar corajosamente com a rejeição, o medo, a vulnerabilidade que a vitória de Trump infligiu em nós, sem nos afastarmos uns dos outros ou nos insensibilizarmos ou cairmos no cinismo. E precisamos testemunhar o que perdemos: nossa segurança, nosso senso de pertencimento, nossa visão do país. Precisamos passar pelo luto de todas essas feridas para que elas não nos arrastem ao desespero, para que alguma recuperação seja possível. E, enquanto estivermos passando pelo trabalho árduo, necessário, de luto, devemos nos beneficiar das formações antigas que nos viram em meio à escuridão. Nós nos organizamos. Nós formamos solidariedades. E, sim: nós lutamos. Para sermos ouvidos. Para estarmos seguros. Para sermos livres”. Cf. Díaz, 2016.

Em “Luto e melancolia” (1915-17), Freud descreve o luto como o processo por meio do qual o indivíduo aceita a perda do objeto amado.⁶⁵ Embora sua caracterização de quem passa pelo luto demonstre uma confiança excessiva em sua habilidade de trabalhar com êxito a fim de transicionar do sofrimento para um deslocamento efetivo da libido em relação

⁶⁵ Há uma tradição importante de crítica e teoria literária que tem utilizado formações culturais e estéticas tomando parte no trabalho de luto, ou que o possibilitam (para alguns exemplos recentes particularmente notáveis, cf. os trabalhos de Rebecca Comay, Alessia Ricciardi, Laura Wittman e Enzo Traversa, entre outros). Na crítica latino-americana, há muitos exemplos excelentes. Talvez os mais importantes sejam *Tercer espacio: literatura y duelo en América Latina*, de Alberto Moreira; *The Untimely Present: Post-dictatorial Latin American Literature and the Task of Mourning*, de Idelber Avelar; e *La dicha de Saturno: Escritura y melancolía en la obra de Juan José Saer*, de Julio Premat. O conceito de luto de Moreira é constitutivo da literatura e da escrita em geral porque “la escritura es una forma de pagar una deuda de vida o consumir un duelo, y que por lo tanto la escritura inscribe, antes que nada o después de todo, la problematicidad inacabable de una mimesis sin final, ... [el] duelo por el objecto perdido ontologocéntrico mismo” (pp. 4 e 12). De forma similar, para Premat, a literatura é tudo menos a institucionalização da escrita como uma tentativa de o indivíduo lidar com sua própria mortalidade: “Se escribe contra la muerte y dentro de un proceso de duelo y de elaboración de la muerte; o mejor dicho, sobre, desde y a pesar de la muerte, en una lógica paradójica que corresponde con lo inaprensible de este caso, noción o frontera” (p. 44). O uso dos conceitos de Freud por Avelar é marcadamente histórico; no contexto do seu argumento, luto e melancolia conceitualizam as formas pelas quais romancistas argentinos, brasileiros e chilenos lidaram durante os anos 1980 com uma natureza traumática de seu passado imediato, ao mesmo tempo denunciando a impossibilidade de abandono efetivo do passado para participar da euforia do capital neoliberal, e a inscrição de uma tensão no presente entre uma forma restitutiva de lembrança e um esquecimento ativo nietzschiano que abre um horizonte de futuridade contingente e indefinido. Meu argumento neste “*Post-Scriptum*” obviamente deve muito ao argumento brilhante do livro de Avelar.

a um novo objeto amado, ele define o melancólico em termos puramente negativos, como o oposto do enlutado bem-sucedido, como alguém incapaz de lidar com o sofrimento, um narcisista irrecuperável que não consegue se desvencilhar da identificação do objeto com as deficiências morais e libidinais de seu próprio ego – melancolia como “uma forma aberrante de luto”.⁶⁶ Freud admite estar intrigado pela natureza da inibição melancólica (“não podemos ver o que absorve tão completamente os doentes”) e explica

⁶⁶ Cf. Judith Butler, 2017, p. 136. Freud certamente é injusto com o melancólico quando qualifica a natureza de sua perda como meramente ideal, confusa acerca da identidade da perda inscrita no reino do inconsciente, enquanto oposta à perda real, absoluta, do enlutado que conseguiu simbolizá-la (p. 32). Em um ensaio sobre a *Estrela distante* e *A literatura nazista na América*, de Bolaño, Gareth Williams (2009) vê (seguindo a definição negativa/binarista de Freud da melancolia) a narrativa de Bolaño presa em uma paralisia melancólica que exclui a possibilidade de propor um tipo diferente de política, uma outra política; está presa em uma partição schmittiana do campo social que reduz o político à imagem espelhada das trincheiras entre amigo e inimigo. Após ler o ensaio de Williams várias vezes, é difícil ter uma ideia clara do nome e das características do tipo de política desconstrutiva, não melancólica, que a noção schmittiana de Bolaño do político inibe, exceto quando ele escreve, no fim do ensaio, que, “para haver liberdade, ele [Bolaño] deveria mais ter tomado parte ativamente na desconstrução narrativa das trincheiras e fortificações inerentes à divisão amigo/inimigo do que recorrido a essa reconstituição melancólica uma e outra vez” (p. 139). Ainda que eu concorde com Williams quando ele vê as personagens de Bolaño imersas em melancolia, a subjetividade enlutada-melancólica de Silva, o narrador e a “legião de órfãos errantes” é de um tipo diferente que a produzida por uma política schmittiana da divisão amigo/inimigo. O que está em questão na minha leitura de “O Olho Silva” (e eu acredito que esse seja também o caso de *Os detetives selvagens*) é a impossibilidade de uma saída política do fim do mundo, nada pode poupar as personagens da experiência do fim do mundo (incluindo a política, evidentemente, com ou sem Schmitt).

que, como resultado, ele/ela sofre “um rebaixamento extraordinário do seu sentimento de autoestima, um enorme empobrecimento do ego. No luto, é o mundo que se tornou pobre e vazio; na melancolia, é o próprio ego”.⁶⁷ Assim, em relação ao meu argumento sobre o momento presente definido por uma experiência de ter perdido o mundo, e sobre as formas pelas quais a arte e a literatura trabalham essa experiência, é notável que a arte e a literatura *menos-que-cosmopolitas* contemporâneas mais interessantes – e as narrativas de Bolaño em particular – residem na fissura entre e dentro do mundo empobrecido do luto, e a *melée* da melancolia, na qual a perda do mundo e da autoestima são uma só coisa. Além da necessidade de considerar a especificidade desses conceitos em contextos clínicos, e as diferenças históricas entre 1917 e 2017, talvez seja necessário propor conceitualizações novas, menos binárias, de luto e melancolia.⁶⁸ Precisamos de um conceito de luto que nos ajude a ficar com nossa perda quando ainda não há promessa de resolução ou passagem segura para um lugar supostamente recon-

⁶⁷ Sigmund Freud, 2013, p. 32.

⁶⁸ Para ser perfeitamente claro, a diferenciação binarista e brusca feita por Freud entre melancolia como o lado negativo e patológico do trabalho eficaz de luto pode ser correta e produtiva em contextos clínicos – afinal, a depressão é real e deve ser efetivamente diagnosticada e tratada. Minha proposta de uma abordagem menos binarista de luto e melancolia é para as nossas humanidades pós-estruturalistas, que foram constituídas, em larga medida, como um resultado da dupla dimensão e tensão da escrita psicanalítica, inaugurada pelo próprio Freud, entre a reflexão clínica e o pensamento especulativo.

ciliado consigo mesmo, pós-traumático, onde nosso reinvestimento libidinal deve reinstituir o mundo. E precisamos de um conceito não-tão-melancólico de melancolia que reconheça a tristeza traumática que o luto paradoxalmente reprime quando caminha apressadamente adiante, rumo à linha de chegada de um desligamento do objeto perdido para redistribuir a libido e seguir em frente. A melancolia como a fronteira interna torna impossível o encerramento que o luto busca, expondo o luto-como-tal (ou encerramento enlutado) como uma forma intencional de falsa consciência. Mas, se a melancolia traz ao primeiro plano o fato de que aquela perda é intransponível (assim como uma certa confusão e ambivalência sobre o que exatamente foi perdido), o luto é a força que exige que resolvamos isso, que evitemos nos render, porque, como Derrida escreve em *Espectros de Marx*, o trabalho de luto não é “um trabalho entre outros. Trata-se do trabalho mesmo, o trabalho em geral, característica por que se deveria, talvez, reconsiderar o próprio conceito de produção”.⁶⁹ Então, sim, luto e *também* melancolia – apesar da organização hierárquica de Freud em sua definição de cada um desses conceitos. Meu ponto é que, por mais fundamental que sejam o conceito e o trabalho de luto, a melancolia não deveria ser posta abaixo e patologizada da forma como o é por Freud. Para entender nosso lugar de enunciação no contexto do fim do mundo, nós precisamos

⁶⁹ Jacques Derrida, 1994, p. 134.

de ambos, e nós precisamos deixar para trás a lógica binária, antidialética do ensaio fundador de Freud. Porque um entendimento do luto menos confiante em sua capacidade de nos fazer superar a perda, com uma noção não-tão-melancólica da melancolia, pode nos permitir ver como a decisão de *ficar com ela*, a desaceleração deliberada de uma resposta normativamente disciplinar ou *imediatamente* política para essa experiência generalizada de crise, pode de fato abrir a possibilidade (talvez sim, talvez não) de politizar de maneira diferente a relação lutuosa e melancólica que nos cega para as ruínas do mundo que perdemos e tudo o que se foi com ele.

Em 1999, Wendy Brown escreveu “Resisting Left Melancholy”, no qual evocava um pequeno ensaio-resenha de Walter Benjamin (“Melancolia de esquerda”) como pedra de toque para criticar duramente a tendência, presente na esquerda, de constantemente participar de revisões autocríticas de suas falhas, suas insuficiências reais e imaginadas, e sua incapacidade de propor visões concretas e efetivas de um futuro justo e igualitário. Em um ensaio preciso sobre o texto de Brown, Jodi Dean explica que o problema da crítica de Brown talvez seja que ela tenha levado em conta apenas um aspecto da caracterização de Freud acerca do melancólico para chegar às suas conclusões: “Ela destaca a persistência do vínculo melancólico com um objeto perdido, uma persistência que, ao superar o desejo consciente de se recuperar, de seguir em frente, torna a melancolia uma estrutura

de desejo, mais que uma resposta transitória”.⁷⁰ Em direção contrária, Dean se concentra no uso freudiano de conceitos que apontam para a sua formulação de *motivações* (a *Triebtheorie* que ele começou a articular em “Os instintos e suas vicissitudes”, em 1915) para propor seu próprio entendimento da melancolia como uma forma de sadismo que se volta contra o próprio ego do sujeito (com seu correspondente modo díspar de prazer), diferentemente do foco exclusivo de Brown na confusão entre o impacto da perda e um ego diminuído. Assim como Brown, ela lê a melancolia desesperançada da esquerda como um sintoma de desinvestimento (revolucionário), ou, de forma mais geral, de despolitização, mas Dean não acha que isso seja o resultado da estrutura desejante da esquerda (ou, em meu argumento: *a estrutura desejante das artes e das humanidades*); em vez disso, “sua melancolia deriva das concessões e traições reais, existentes, inextrincáveis de sua história, suas adaptações à realidade, seja de guerra nacionalista, de cerco capitalista ou das chamadas exigências do mercado”.⁷¹

Eu concordo com a perspectiva historicamente determinada de Dean nesse ponto: a melancolia – ou o tipo de luto melancólico no qual estou pensando – como resposta ético-estética transitória e contingente (isto é, nem deliberada nem estratégica) ao fim do mundo, cuja constituição afetiva inegável pode ser

⁷⁰ Jody Dean, 2012, p. 167.

⁷¹ *Ibidem*, p. 175.

entendida apenas quando se investigam as frustrações e os fracassos de nossa imaginação humanística, esse senso difundido de futilidade historicamente determinado, e a culpa e mortificação narcisista em face de uma discrepância brutal entre a visão ideal de nós mesmos (como uma disciplina que já se pensou capaz de efetivamente intervir nos traumas sociopolíticos constitutivos de nosso presente histórico) e a percepção de nossas próprias impossibilidades (Freud, “Da história de uma neurose infantil”). Essa resposta pode resultar ou não em uma forma de subjetivação política melancólica. Ou pode, ainda, se abrir às formas possíveis de subjetividade política, menos confiante em sua capacidade de intervir, interromper, reinscrever ou transformar o fim do mundo com sucesso, em novas formas de agenciamento político *menos-que-político* que podem vir, mesmo quando nós não conseguimos enxergar para além do pessimismo desmoralizante que nos assola hoje, em novembro de 2017.

Enzo Traverso sugeriu recentemente em seu livro *Melancolia de esquerda: Marxismo, história e memória* (2018) que a melancolia poderia ser entendida como “uma forma de resistência contra a abdicação e traição”, e por isso ele entende que, “se não existe uma alternativa socialista, é inevitável que a rejeição ao socialismo real acabe se tornando uma aceitação desencantada do capitalismo de mercado, do neoliberalismo e assim por diante. Nesse caso, a melancolia seria a obstinada recusa de qualquer compromisso

com o sistema dominante”; além disso, ele argumenta que a melancolia seria “um passo que torna [o sujeito] possível, em vez de paralisá-lo, e assim ajuda o sujeito a se tornar novamente ativo”.⁷² Sobre a proposta de Traverso, de tomar a melancolia como condição de possibilidade de um tipo diferente de investimento político libidinal e resistência necessária a uma identificação imediata com as políticas neoliberais, eu contra-argumentaria com uma possibilidade menos teleológica: a melancolia como uma suspensão temporal e espacial dentro do fim do mundo que nos impede de corrermos de volta às modalidades políticas narcisistas-zumbis e testemunhais, ao menos até que fique claro se há mais alguma coisa que possamos fazer com os textos e superfícies estéticas além de declarar nosso compromisso político por meio deles – ao menos até que faça sentido dizer, com Traverso, que “melancolia não significa o luto de uma utopia perdida, mas um esforço de repensar um projeto revolucionário em uma era não revolucionária”.⁷³

O ensaio de Traverso tem um débito significativo com o trabalho de Judith Butler, que dedicou muitas páginas apontando rachaduras na construção binarista de Freud e, especificamente, interrogando a localização e a natureza do limite que separa luto de melancolia, e destaca esta última de quaisquer outros significantes de patologia, assim como de uma

⁷² Enzo Traverso, 2018, p. 118.

⁷³ *Ibidem*, p. 65-66.

paralisia reacionária e autocentrada. Em *After Loss, What Then?*, Butler conceitualiza melancolia como um sinal da

perda da própria perda: em algum lugar, em algum momento, algo foi perdido, mas nenhuma história pode ser contada sobre isso; nenhuma memória pode localizá-lo; um horizonte fraturado emerge de forma a transformar o caminho do indivíduo em um agenciamento espectral, para quem uma “retomada” total é impossível, para quem o irrecuperável se torna, paradoxalmente, a condição de um novo agenciamento político.⁷⁴

E porque essa agência melancólica emerge “das ruínas, como as ruínas, dessa dizimação”,⁷⁵ e porque ela a define contra o panorama da inefabilidade da perda, sua eficácia política admitidamente limitada, assim como sua reproduzibilidade potencial, apenas pode ser arranhada na “persistência de uma certa indeclarabilidade que assombra o presente”.⁷⁶

A subjetividade melancólica de Butler, identificada com as ruínas do que foi tragicamente perdido, serve à sensação de futilidade política nas humanidades, hoje consideravelmente melhor que a confiança de Traverso no potencial revolucionário da melancolia.

⁷⁴ Judith Butler in Eng e Kazanjian (orgs.), 2003, p. 467.

⁷⁵ Ibidem, p. 468.

⁷⁶ Idem ibidem.

Porém, mesmo a sua formulação contida e não totalizadora de uma prática espectral e repolitizada, constituída pela experiência de uma violência que ela não pode superar (de onde vem o escopo fantasmagórico de sua eficácia restrita), parece a instrumentalização voluntarista de um senso generalizado de crise, uma forma de escape, assumidamente reduzida e espinhosa, e não obstante um tipo de salvação. Eu admito que não estou pronto, que não enxergo isso – ou seja, como estamos no meio da violência do fim do mundo, sou incapaz de ver a perda da paradoxal “condição de um novo agenciamento político” (talvez isso tenha a ver comigo em particular, e não com o deslocamento da “comunidade inoperante” daqueles de nós que se importam com arte e literatura, mas não acho que seja o caso). No entanto, a politização da melancolia de Butler e Traverso pode estar abrindo uma via de fuga para o potencial de desterritorializar a experiência do fim do mundo, não por meio da emergência bastante improvável e irrealista de um novo sujeito político, mas por abrir espaço em nossos discursos humanísticos para formas *menos-que-cosmopolitas*, melancólicas, de pensar em meio à névoa que assombra o fracasso e a impossibilidade de projetos radicais de inclusão e justiça universal. Ao mesmo tempo que nos mobilizamos (apesar de nossas dúvidas sobre a eficácia de nossos protestos públicos) contra as formas contemporâneas mais flagrantes de abuso, exploração e desumanização, e em apoio aos heroicos advogados, médicos, assistentes sociais, organizadores de base e

outros que correm às costas marítimas e às fronteiras para ajudar os migrantes que são detidos, separados de seus filhos, assassinados ou jogados em campos de concentração, os humanistas deveriam *também* dar espaço para engajamentos melancólicos com o fim do mundo – nós deveríamos insistir, para plateias dentro e fora das humanidades, que temos de estar deprimidos e até mesmo paralisados em relação ao que está ocorrendo, que, antes e além de tentarmos superá-lo com modos automáticos e autoconfiantes de politizá-lo e instrumentalizá-lo, uma posição subjetiva melancolicamente enlutada pode de fato ser a única forma de absorver totalmente, de *realmente* assimilar a gravidade e a escala de dor que nos cerca.

E é aqui que textos como “O Olho Silva”, de Bolaño, vêm em nosso socorro. Assim como os sonhos, a literatura e as artes que nos são necessárias deslocam o sentido insuportável de perda e a violência inexplicável que define nosso presente e nos oferecem uma superfície em que podemos tentar articular, nas linguagens idiossincráticas de nossos desejos críticos, a urgência de nos envolvermos com um fim do mundo que pode jamais acabar.

Cambridge, março de 2018.

Referências bibliográficas

- Agamben, Giorgio. *The Coming Community*. Tradução Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- Amador, Carlos M. *Ethics and Literature in Chile, Argentina, and Paraguay, 1970-2000: From the Singular to the Specific*. Nova York: Palgrave MacMillan, 2016.
- Avelar, Idelber. *The Untimely Present. Postdictatorial Latin American Fiction and the Task of Mourning*. Durham: Duke University Press, 1999.
- Benjamin, Walter. “Left-Wing Melancholia (On Erich Kästner’s New Book of Poems)”. *Screen*, vol. 15, n. 2, julho 1974.
- _____. “Theses on the Philosophy of History”. In Hannah Arendt (org.). *Illuminations*. Nova York: Schocken Books, 2007.
- Bishop, Elizabeth. “One art”. *Geography III*. Nova York: Farrar, Straus & Giroux, 2008.
- Blanchot, Maurice. *The Unavowable Community*. Tradução Pierre Joris. Barrytown, NY: Station Hill Press, 1983.
- Bolaño, Roberto. *Los detectives salvajes*. Barcelona: Anagrama, 1998.
- _____. *Amuleto*. Barcelona: Anagrama, 1999.
- _____. “El Ojo Silva”. *Putas asesinas*. Barcelona: Anagrama, 2001.
- _____. “Discurso de Caracas”. In Celina Manzoni (org.). *La escritura como tauromaquia*. Buenos Aires: Corregidor, 2002.
- _____. *2666*. Barcelona: Anagrama, 2004.

- _____. “Literatura y exilio”, “Exilios”, “Fragmentos de un regreso al país natal”, “El pasillo sin salida aparente”, “Una propuesta modesta”. In Ignacio Echevarría (org.). *Entre paréntesis*. Barcelona: Anagrama, 2004.
- _____. “O Olho Silva”. *Putas assassinas*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, pp.11-25.
- Borges, Jorge Luis. “Poema conjetural”. *Obras completas*. Buenos Aires: Emece, 1973.
- Brown, Wendy. “Resisting Left Melancholy”. *Boundary 2*, vol. 26, n. 3, 1999, pp. 19-27.
- Butler, Judith. “Afterword: After Loss, What Then?”. In David L. Eng e David Kazanjian (orgs.). *Loss: The Politics of Mourning*. Berkeley: University of California Press, 2003.
- _____. “Começos psíquicos: Melancolia, ambivalência, fúria”. *A vida psíquica do poder: Teorias da sujeição*. Tradução Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 136.
- Cheah, Pheng. *What is a World? On Postcolonial Literature as World Literature*. Durham: Duke University Press, 2016.
- Comay, Rebecca. *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution*. Palo Alto: Stanford University Press, 2010.
- Danowski, Déborah e Eduardo Viveiros de Castro. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie/Instituto Socioambiental (ISA), 2014.
- Decastro, Juan. “Politics and Ethics in Latin America: On Roberto Bolaño”. In Nicholas Birns e Juan E. Decastro (orgs.). *Roberto Bolaño as World Literature*. Nova York: Bloomsbury, 2017.
- De Beistegui, Miguel. *Thinking with Heidegger: Displacements*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2003.

- Dean, Jody. *The Communist Horizon*. Londres/Nova York: Verso, 2012.
- Deleuze, Gilles e Félix Guattari. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Tradução Brian Massumi. Minneapolis/Londres: University of Minnesota Press, 1987.
- Derrida, Jacques. *Espectros de Marx: O estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Tradução Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- Díaz, Junot. “Radical Hope”. *The New Yorker*, 21 novembro 2016.
- Dove, Patrick. *Literature and ‘Interregnum’: Globalization, War, and the Crisis of Sovereignty in Latin America*. Albany, NY: State University of New York Press, 2016.
- Echevarría, Ignacio. “Una épica de la tristeza”. In Celina Manzoni (org.). *Roberto Bolaño: La escritura como tauromaquia*. Buenos Aires: Corregidor, 2002.
- Fischer, María Luisa. “‘El Ojo Silva’ de Roberto Bolaño, o la ética arraigada de un cosmopolita”. *Taller de Letras*, n. 53, 2013, pp. 39-50.
- Freud, Sigmund. “From the History of an Infantile Neurosis”. In James Strachey, Anna Freud, Alix Strachey e Alan Tyson (org. e trad.). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XVII (1917-1919): An infantile neurosis and Other works*. Londres: The Hogarth Press/Institute of PsychoAnalysis, 1955.
- _____. “Instincts and their Vicissitudes” e “Mourning and Melancholia”. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XIV: (1914-1916) – *On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works*. Tradução James Strachey.

- Londres: The Hogarth Press/Institute of PsychoAnalysis, 1957.
- _____. *Luto e melancolia*. Tradução Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2013. p. 32.
- Fuguet, Alberto e Sergio Gómez (orgs.). *McOndo*. Barcelona: Mondadori, 1996.
- Fukuyama, Francis. “The End of History?”. *The National Interest*, n. 16, verão 1989, pp. 3-18.
- Hardt, Michael e Antonio Negri. *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.
- Heidegger, Martin. “Building Dwelling Thinking”. In David Farrell Krell (org.). *Basic Writings*. Nova York: Harper & Row Publishers, 1977.
- Hoyos, Héctor. *Beyond Bolaño. The Global Latin American Novel*. Nova York: Columbia University Press, 2016.
- Jauss, Hans Robert. *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*. Tradução Michael Shaw, Introdução Wlad Godzich. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- Jenckes, Kate. *Witnessing beyond the Human: Addressing the Alterity of the Other in Post-Coup Chile and Argentina*. Albany, NY: State University of New York Press, 2017.
- Kadir, Djelal. “To World, To Globalize. Comparative Literature’s Crossroads”. *Comparative Literature Studies*, vol. 41, n. 1, 2004, pp. 1-9.
- Kant, Immanuel. “Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose”. In Hans Reiss (org. e trad.). *Political Writings*. Nova York: Cambridge University Press, 1991.
- _____. “Perpetual Peace: A Philosophical Sketch”. In Hans Reiss (org.). *Political Writings*. Tradução H. B. Nisbet. Nova York: Cambridge University Press, 1991.

- Klein, Naomi. *The Shock Doctrine. The Rise of Disaster Capitalism*. Nova York: Metropolitan Books, 2008.
- Kristeva, Julia. *Estrangeiros para nós mesmos*. Tradução Maria Carlota Carvalho Gomes. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- López-Calvo, Ignacio: “Roberto Bolaño’s Flower War: Memory, Melancholy, and Pierre Menard”. In Ignacio López-Calvo (org.). *Roberto Bolaño, a Less Distant Star: Critical Essays*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2015.
- López-Vicuña, Ignacio. “The Part of the Exile: Displacement and Belonging in Bolaño’s *Putas asesinas*”. *Hispanófila: Ensayos de Literatura*, n. 164, janeiro 2012, pp. 81-93.
- Loy, Benjamin. “Dimensiones de una escritura horroris/zada: violencia y (los límites del) humor en la obra de Roberto Bolaño”. In Ursula Henningfeld (org.). *Roberto Bolaño: Violencia, escritura, vida*. Madri/Frankfurt am Main: Vervuert, 2015.
- Marx, Karl e Friedrich Engels in Osvaldo Coggiola (org. e introd.). *Manifiesto comunista*. Tradução Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- Mason, Paul. *Postcapitalism*. Nova York: Farrar, Strauss and Giroux, 2015.
- Moreiras, Alberto. *Tercer espacio: Literatura y duelo en América Latina*. Santiago: Arcis/LOM, 1999.
- Nancy, Jean-Luc. *The inoperative community*. Tradução Peter Connor, Prefácio Christopher Fynsk. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
- Paz Soldán, Edmundo. “Roberto Bolaño: Literatura y apocalipsis”. In Edmundo Paz Soldán e Gustavo Faverón Patriau (org. e pref.). *Bolaño Salvaje*. Barcelona: Editorial Candaya, 2008.

- Premat, Julio. *La dicha de Saturno: Escritura y melancolía en la obra de Juan José Saer*. Rosario: Beatriz Viterbo, 2002.
- Rancière, Jacques. *A partilha do sensível: Estética e política*. Tradução Mônica Costa Netto. São Paulo: Editora 34, 2009.
- Ricciardi, Alessia. *The Ends of Mourning. Psychoanalysis. Literature. Film*. Palo Alto: Stanford University Press, 2003.
- Said, Edward, W. "Reflections on Exile". *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.
- Scarry, Elaine. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Nova York: Oxford University Press, 1985.
- Siskind, Mariano. *Cosmopolitan Desires: Global Modernity and World Literature in Latin America*. Evanston: Northwestern University Press, 2014.
- _____. "War". In Rebecca L. Walkowitz e Eric Hayot (orgs.). *A New Vocabulary for Global Modernism*. Nova York: Columbia University Press, 2016.
- Sloterdijk, Peter. *In the World Interior of Capital: Towards a Philosophical Theory of Globalization*. Tradução Wieland Hoban. Cambridge, UK/Malden, MA: Polity Press, 2013.
- Streeck, Wolfgang. "How Capitalism Will End?". *New Left Review*, n. 87, maio-junho 2014).
- Toro, Tom. "Yes, the planet got destroyed" [cartum]. *The New Yorker*, 26 novembro, 2012.
- Traverso, Enzo. *Left-Wing Melancholia: Marxism, History and Memory*. Nova York: Columbia University Press, 2017 [trad. bras.: *Melancolia de esquerda: Marxismo, história e memória*. Belo Horizonte: Âyiné, 2018].
- United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) Statistical Yearbook 2016*. Disponível em: <http://www.unhcr>.

org/en-us/statistics/country/5a8ee0387/unhcr-statistical-yearbook-2016-16th-edition.html.

Van Den Abbeele. *Travel as metaphor: From Montaigne to Rousseau*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1991.

Villalobos-Ruminott, Sergio. "A Kind of Hell: Roberto Bolaño and the Return of World Literature". *Journal of Latin American Cultural Studies*, vol. 18, n. 2, 2009, pp. 193-205.

Williams, Gareth. "Sovereignty and Melancholic Paralysis in Roberto Bolaño". *Journal of Latin American Cultural Studies*, vol. 18, n. 2, 2009, pp. 125-40.

Yeats, William Butler. "The Second Coming". *Later Poems*. Londres: Macmillan and Co., 1922.

Žižek, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos*. Tradução Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.

MARIANO SISKIND é professor de Literatura Comparada na Universidade de Harvard. Dedicase à literatura latino-americana dos séculos 19 e 20, interrogando especialmente seus modos de inserção na literatura mundial, a produção de discursos cosmopolitas e os processos de globalização estética. É autor de inúmeros ensaios sobre esse tema e autor do livro *Cosmopolitan Desires. Global Modernity and World Literature in Latin America* (Northwestern University Press, 2014), publicado em espanhol sob o título *Deseos Cosmopolitas* (Fondo de Cultura Económica, 2016). Organizou o livro de ensaios de Homi Bhabha *Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos* (Siglo XXI, 2013), com Sylvia Molloy, *Poéticas de la distancia. Adentro y afuera de la literatura argentina* (Norma, 2006), e com Gesine Müller, *World Literature, Cosmopolitanism, Globality* (De Gruyter, 2019), onde este ensaio foi originalmente publicado.