

REVISTA  
TABULEIRO DE  
LETRAS

V. 14  
N. 02



PPGEL

ISSN 2176-5782



JUL.  
DEZ.  
2020

R E V I S T A  
TABULEIRO DE  
LETRAS

Revista Tabuleiro de Letras, Salvador, v. 14, n. 02, p. 1-256, jul./dez. 2020

ISSN 2176-5782

---

O presente número recebeu apoio financeiro do Edital 032/2019, PROEP –  
Programa Interno de Apoio a Editoração e Publicação de Periódicos Científicos da UNEB

---



Universidade do Estado da Bahia – UNEB  
Rua Silveira Martins, 2555- Cabula – 41150-000 – Salvador – Bahia – Brasil  
Fone: +55 71 3117- 2200

**REITOR:** José Bites de Carvalho

**VICE-REITOR:** Marcelo Duarte Dantas de Ávila

**PRÓ-REITORA DE PESQUISA**

Marcea Andrade Sales

**COORDENAÇÃO DO PROGRAMA**

Nerivaldo Alves Araújo

Elisângela Santana dos Santos

**EDITOR**

Ricardo Oliveira de Freitas

**EDITORES CIENTÍFICOS**

Elizabeth Lima

Thiago Prado

**COMISSÃO EDITORIAL**

Celina Márcia Abbade

Gilberto Sobral

Márcia Rios

Sayonara Amaral de Oliveira

**ORGANIZADORES DO DOSSIÊ**

Alexandre de Oliveira Fernandes (IFBA)

Élida Ferreira (UESC)

Claudia Camardella Rio Doce (UEL)

**PARECERISTAS Ad Hoc**

Adeílato Manoel Pinho – UEFS

Célia Regina da Silva – UFSB

Rodrigo Oliveira Fonseca – UFSB

Rita de Cássia R. de Queiroz – UEFS

**CONSELHO CONSULTIVO**

Alana de Oliveira F. El Fahl – UEFS

Alba Valéria Silva – UFBA

Cilza Carla Bignotto – UFOP

Denise Zoghbi – UFBA

Diógenes Cândido de Lima – UESB

Elmo Santos – UFBA

Enivalda Nunes Freitas Souza – UFU

Helson Flávio da S. Sobrinho – UFAL

Janaína Weissheimer – UFRN

Josane Moreira de Oliveira – UEFS

José Henrique Santos – UNEB

Kênia Maria de Almeida – UFU

Lígia Negri – UFPR

Maria Cândida Trindade Costa de Seabra – UFMG

Maria Jose Bocorny Finatto – UFRGS

Mairim Linck Piva – FRUG

Nancy Rita Ferreira Vieira – UFBA

Nelly Medeiros de Carvalho – UFPE

Regina Kohlrausch – PUCRS

Rejane Vecchia – USP

Renata Maria de Souza Nascimento – UNEB

Ricardo Postal – UFPE

Tanya Saunders – University of Florida – UF, EUA

**Diagramação:** Lino Greenhalgh

**Bolsista:** Gabriela Muryel

**Foto da Capa:** Ricardo Freitas

Homepage: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/tabuleirodeletras/index>

E-mail: [tabuleirodeletras@gmail.com](mailto:tabuleirodeletras@gmail.com)

Catálogo na fonte – Biblioteca Prof. Edivaldo Machado Boaventura / UNEB

Revista Tabuleiro de Letras / Programa de Pós-Graduação em Estudo de Linguagens  
– PPGEL-UNEB. v. 14 n. 2 (dez. 2020) – Salvador: UNEB; 2020.

Semestral  
ISSN 2176-5782

1. Letras; Literatura; Linguística – Periódicos I. Universidade do Estado da Bahia. –  
Programa de Pós-Graduação em Estudo de Linguagens.

CDD-800

CDU-821.134.3

Os textos publicados na Revista Tabuleiro de Letras são de exclusiva responsabilidade de seus autores e não refletem necessariamente a opinião da Comissão Editorial e do Conselho Científico.

# Sumário

6 Editorial

8 Apresentação

## DOSSIÊS

12 **Jacques Derrida: O verso de tudo que eu escrevo**

*Danielle Magalhães*

27 **O jogo de cena da escritura no Grande sertão: veredas, de Guimarães Rosa: leituras derridianas**

*Paulo Cesar S. de Oliveira*

41 **Escrever, ferir, traduzir: o corpo-a-corpo da escrita entre Memórias do cárcere e Memóires de prison**

*Aryadne Bezerra de Araújo; Élide Paulina Ferreira*

53 **Uma estranha instituição: novas vozes e os caminhos da crítica literária contemporânea**

*Ariadne Catarine dos Santos; Claudiana Gois dos Santos*

68 **Identidade conservadora sob o rastro da Desconstrução**

*Alexandre de Oliveira Fernandes*

87 **L'hospitalité : déconstruire le concept, décoloniser le sens**

*Renan Gonçalves Rocha*

96 **Clausura: universalidade desconhecida**

*Francielly Baliana*

113 **La democracia entre lo catastrófico y lo monstruoso**

*Hector Ariel Lugo*

130 **O difícil e o im-possível: o perdão segundo Ricoeur e Derrida**

*Felipe Amancio*

146 **El relato autobiográfico, entre ficción y testimonio**

*Carlos Mario Fisgativa*

155 **Palavras-imagens, escrita biográfica e os fantasmas de Derrida**

*Andreia A. Marin*

## ARTIGOS

174 **Entre a reificação da mulher e a emancipação feminina: algumas contradições de um cronista de viagens brasileiro-lusitano (Oscar Leal, 1886-1895)**

*Francisco das Neves Alves; Isabel Lousada*

189 **When attitudes and beliefs meet: A qualitative study with some Brazilian teachers of English**

*Flávius Almeida dos Anjos; Denise Chaves de Menezes Scheyerl*

- 200 Impessoalização e indeterminação: um estudo da construção verbo (semi) auxiliar + pronome SE + verbo principal em gêneros textuais acadêmicos e jornalísticos**  
*Eneile Santos Saraiva*
- 214 “Um defunto não escreve nada por acaso”: A recepção do *mash up* Memórias Desmortas de Brás Cubas na plataforma *Skoob***  
*Rebeca Fabiana Ferreira da Silva Santos; Oton Magno Santana dos Santos*
- 229 O espiritismo brasileiro: Uma produção discursiva**  
*Francisco Jomário Pereira*
- 241 A literatura cigana e a e as tecnologias de si: Uma interpretação possível**  
*Lorena Oliveira Tavares; Luciana Sacramento Moreno Gonçalves*

# Editorial

Prezado/a Leitor/a,

Mais um número da Revista Tabuleiro de Letras nesse ano de 2020. O segundo, já que nossa Revista tem periodicidade semestral. Infelizmente, esse também é mais um número lançado dentro desse ano tão difícil, já que foi um ano marcado pela pandemia e por tudo o que isso nos trouxe: perdas de amigos/as e parentes próximos/as, medo, isolamento social, novos hábitos, nova normalidade, normalidade possível etc. Por conta disso, na medida do possível, a Revista tenta dar o mínimo de acalanto aos nossos/as leitores/as, através da qualidade dos textos aqui publicados e da apresentação de temas meticulosamente selecionados, que possam instigar e agradar tanto o/a leitor/a curioso/a como o/a pesquisador/a da área.

Esse número é composto por um dossiê e pela seção de artigos.

O **Dossiê: Jacques Derrida e Mais Além: Disseminações e Desconstrução** foi organizado por Alexandre de Oliveira Fernandes, Élide Ferreira e Cláudia Camardella Rio Doce. Mais adiante, as organizadoras e o organizador fazem uma bela apresentação do precioso Dossiê.

A seção Artigos também conta com valiosas contribuições.

O primeiro texto, intitulado **Entre a reificação da mulher e a emancipação feminina: algumas contradições de um cronista de viagens brasileiro-lusitano (Oscar Leal, 1886-1895)**, de autoria de **Francisco das Neves Alves e Isabel Lousada**, analisa a obra do escritor brasileiro-lusitano Oscar Leal, revelando aspectos dicotômicos no tratamento reservado, no final do século XIX, às mulheres e ao Outro pelo autor viajante. O texto é fruto das articulações cria-

das entre pesquisadores do Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais, da Universidade Nova de Lisboa, em Portugal, e renomadas instituições e pesquisadores brasileiros.

O segundo texto, **When attitudes and beliefs meet: a qualitative study with some Brazilian teachers of English**, de autoria de **Flávius Almeida dos Anjos e Denise Chaves de Menezes Scheyerl**, apresenta resultados de pesquisa qualitativa realizada junto a professores/as de inglês, a fim de verificar as reações avaliativas (atitude) e as percepções (crenças) sobre os processos de ensino/aprendizagem.

Em **Impessoalização e indeterminação: um estudo da construção verbo (semi) auxiliar + pronome SE + verbo principal em gêneros textuais acadêmicos e jornalísticos**, a autora **Eneile Santos Saraiva** analisa os usos da construção verbo (semi) auxiliar + pronome SE + Verbo principal em textos científicos e acadêmicos do português brasileiro, com base no pressuposto de que tal construção pode ser acionada para promover a impessoalização ou indeterminação.

**Rebeca Fabiana Ferreira da Silva Santos e Oton Magno Santana dos Santos**, em **“Um defunto não escreve nada por acaso”: A recepção do *mash up* Memórias Desmortas de Brás Cubas na plataforma *Skoob***, apresentam modos com que os leitores da rede social colaborativa *Skoob*, em ascensão no contexto de leitura brasileiro, concebem a proposta de apropriação textual efetivada pelo *mash up* literário *Memórias Desmortas de Brás Cubas* (2010), de Pedro Vieira, releitura da obra clássica *Memórias Póstumas de Brás Cubas* (1881), de Machado de Assis.

No quinto artigo, **O espiritismo brasileiro: Uma produção discursiva**, Francisco Jomário Pereira analisa a constituição do espiritismo brasileiro, a partir dos discursos internos produzidos por doutrinadores espíritas, com base na Análise do Discurso aliada à Sociologia da Religião.

Por fim, Lorena Oliveira Tavares e Luciana Moreno, em **A literatura cigana e as tecnologias de si: Uma interpretação possível**, analisam o livro *“El aliento negro de los romaníes”*, de Jorge Nedich (2005), a partir das reflexões de autores que discutem o retorno do autor e a virada etnográfica.

Agradecemos os leitores, leitoras, autores e autoras desse número. Sem vocês, nada disso seria possível.

Também agradecemos à Pró-Reitoria de Pós-Graduação – PPG, da Universidade do Estado da Bahia – UNEB, pelo fato de ter criado e conduzido o Edital 032/2019, PRO-PEP – Programa Interno de Apoio a Edição e Publicação de Periódicos Científicos da UNEB, que é o que possibilitou a existência desse número.

Saúde e boa leitura!  
Ricardo Freitas  
Editor

# Apresentação

## Dossiê: Jacques Derrida e Mais Além: Disseminações e Desconstrução

A Desconstrução, se é “a” e apenas “uma”, conforme proposta por Jacques Derrida (2001; 2007; 2009), inverte e desloca pares de conceitos metafísicos; subverte a “presença”, trazendo a reflexão sobre o rastro e a espectralidade; gera um descentramento estrutural, demonstrando a instabilidade e a “arbitrariedade” de um sistema supostamente coerente. Tomam uma dimensão muito especial, nas problematizações de Derrida, a linguagem, a língua, a escrita, a literatura, instâncias que impactam o processo de construção das leituras e dos discursos numa perspectiva disseminante e aporética, que permitem a vinda do outro, seu olhar e suas representações. Jacques Derrida tem suscitado estudos em diversas áreas do conhecimento, os quais, cada um a seu modo e aliados a perspectivas teóricas múltiplas, disseminam-se da hospitalidade incondicional ao porvir, da promessa da contínua invenção do Outro à Alteridade, do deslizamento agonístico da Verdade à Ética, à Literatura, à Tradução, à Espectralidade, à Democracia, à Escrita, diferindo e adiando a herança dos textos lidos em outro lugar e em outro tempo.

Nesta chamada da Revista Tabuleiro de Letras, uma publicação do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens – PPGEL, da Universidade do Estado da Bahia – UNEB, acolhemos leituras dos textos de Jacques Derrida, que afirmam a herança recebida e vão mais além, honrando o teórico e dele diferindo, disseminando a descon-

strução e a borrando, num processo de produção de saberes em que o encontro não é com o Mesmo, mas com o Sempre Outro do Outro.

Organizamos a seção “artigos”, buscando construir um diálogo entre os textos e respeitando as aproximações temáticas, contando com três blocos, a saber: inicialmente, trazemos os artigos que dialogam com a escrita/escritura, tradução e literatura, temas que não se separam do que designamos por desconstrução, como um campo teórico e de estudos. Num segundo bloco, apresentamos os textos que promovem a descolonização e a desconstrução de conceitos da tradição como hospitalidade, identidade, democracia, clausura, universalidade e perdão. No bloco final, trazemos dois artigos, um que problematiza o relato autobiográfico, discutindo a relação entre ficção e testemunho, e, por fim e não menos importante, outro artigo que discute a escrita biográfica de Derrida na relação com os seus fantasmas. Neste número, com o intuito de atender a uma ampla diversidade de leitores, contamos com a tradução de um dos textos, **A hospitalidade: desconstruir o conceito, descolonizando o sentido**, de Renan Rocha, que é apresentado na seção “artigos” em sua forma original, e em português, em versão de **Marlie Mariano**, na seção “tradução”.

Abrindo o primeiro bloco, **Jacques Derrida: O verso de tudo que eu escrevo**, de **Danielle Magalhães**, estabelece um diálogo entre textos do filósofo, como *Che cos'è la*

*poesia* (Derrida 2001) e *Feu la cendre* (Derrida 2009), para mostrar como a escrita de Derrida, marcada pela interrupção e o corte, desafia as formas e os gêneros textuais, da mesma maneira que faz transbordar as categorias do pensamento, entre a poesia e a filosofia. Trata-se de leitura inovadora sobre o papel da escrita na obra do filósofo, ao mesmo tempo em que nos apresenta um texto em desconstrução sobre amor e catástrofe.

**Paulo Cesar Silva de Oliveira**, em **O jogo de cena da escritura no Grande sertão: veredas, de Guimarães Rosa: leituras derridianas**, estuda a estrutura da narrativa do romance de Rosa, a partir da concepção de escritura (*écriture*), bem como das considerações do filósofo sobre a instituição literária. Partindo de uma passagem da obra, que trata de uma carta enviada pela personagem Nhorinhá e que somente chega a seu destinatário, Riobaldo, quando já é tarde demais, discute a questão do evento e do acontecimento, associando-a ao que designa como “metáfora escritural”, que regula um pensamento sobre a escrita, em geral, e sobre a escritura literária, em particular.

**Aryadne Bezerra de Araújo e Élide Paulina Ferreira**, no artigo **Escrever, ferir, traduzir: o corpo-a-corpo da escrita entre Memórias do cárcere e Memóires de prison**, tratam da marca da violência inscrita no corpo, perceptível no testemunho do cárcere de Graciliano. As *Memórias* se apresentam, dessa forma, como rememoração do acontecimento de irrupção das chagas no corpo, que se oferece como escrita da violência da lei e do Estado. As autoras mostram a existência de um elo entre a lei coercitiva e a língua, fazendo referência à violência da qual trata Derrida (1986, 1992, 2007), ao rasurar sua trama. Mais ainda, da *bléssure* que surge na escrita no momento da tradução do trauma para a linguagem. *Bléssure* que é intensifica-

da na passagem da obra para o francês, já que as opções dos tradutores fazem irromper, do relato de Graciliano, outras significações e feridas, reforçando o trauma do texto original e, simultaneamente, submetendo-o a nova violência.

Em **Uma estranha instituição: novas vozes e os caminhos da crítica literária contemporânea, Claudiana Gois Santos e Ariadne Catarine Santos** especulam sobre os conflitos entre as noções de gêneros textuais/ literários e gêneros sexuais a partir do texto *A lei do gênero* (DERRIDA, 2019) e das políticas do corpo pensadas por alguns segmentos da crítica literária. Traçam um paralelo entre o “falatório” de Stela do Patrocínio e os escritos de Tatiana Nascimento, que servem como meios reflexivos para o debate do lugar da Literatura enquanto instituição. Nele, a Literatura não aparece apenas como espaço de libertação, mas também de reprodução de estereótipos, como demonstram os estudos realizados por Regina Dalcastagnè (2012, 2018) sobre a crítica brasileira contemporânea e a produção literária. As autoras ressaltam, ainda, em consonância com Lorde (2019) e em diálogo com bell hooks (2019), a necessidade de pensar novos modos para o discurso da crítica literária que atuem a partir da compreensão de elementos como raça, classe e gênero.

Dando início ao segundo bloco de artigos, **Alexandre de Oliveira Fernandes**, em **Identidade conservadora sob o rastro da Desconstrução**, propõe rasurar a categoria identidade, fazendo uma crítica à diferença ontológica, rígida, hiperbólica e, muitas vezes, cínica. Também num gesto desconstrutor, afirma a urgência de se combater toda possibilidade de privilégios. Para o autor, a identidade só encontra o seu devir se for úmida, erótica, mestiça, em *différance*.

Em **L'hospitalité: déconstruire le concept, décoloniser le sens**, Renan Rocha discute como uma abordagem aporética da questão da hospitalidade remete à ruptura do "conceito". Segundo o autor, devido à construção de um campo homogêneo de "sentido" e à homogeneidade do próprio conceito, sua perspectiva monolíngue, entendida como colonização e como produção da unicidade de seu próprio sentido, parece não abrir nenhuma possibilidade ambivalente, ao transbordamento como perspectiva da desconstrução. Se a desconstrução da homogeneidade do conceito é central porque abre outras perspectivas, outros significados e conceitos, é precisamente esta abordagem que a hospitalidade assume: uma desconstrução do "conceito" e uma descolonização do "sentido". Assim, se para Derrida a hospitalidade é tida como tema de seu pensamento, é porque sua injunção constitutiva, sua relação com o próprio conceito é aporética, intrinsecamente ambivalente e disruptiva. A abertura do "conceito" é a hospitalidade.

**Francielly Baliana**, no artigo **Clausura: universalidade desconhecida**, parte da situação do confinamento provocado pela pandemia de covid-19 para relacioná-la com a clausura textual e refletir sobre as manifestações possíveis dos saberes produzidos pelo enclausuramento. Passeando por diversos textos de Derrida, de outros autores, e questões sobre a universidade, a literatura, a condição humana, o texto mescla discussões acerca da clausura com uma escrita subjetiva, num jogo entre subjetividade e objetividade, entre o eu e o outro, agregando diferentes contornos à discussão.

**Hector Ariel Lugo**, em **La democracia entre lo catastrófico y lo monstruoso**, argumenta que o catastrófico e o monstruoso são sempre temidos e excluídos por serem

desconhecidos, marginalizados e associados à perdição, à maldade e ao advento de penúrias. Derrida, no entanto, aponta que esta recusa é motivada por um gesto político que busca manter a ordem, o poder e o controle, busca estabelecer hierarquias. Ainda nessa chave política, seria justamente pelo catastrófico e o monstruoso que se poderia ampliar as margens da democracia numa abertura ao completamente outro, ao desconhecido, na proposição de uma democracia por vir.

**Felipe Amancio**, em **O difícil e o impossível: o perdão segundo Ricoeur e Derrida**, apresenta o último debate travado entre Paul Ricoeur e Jacques Derrida, no qual versam sobre a questão do perdão. Esta prática de origens religiosas, das religiões abramícas, é discutida por esses filósofos a partir das tentativas de institucionalizá-la no âmbito laico, ressaltando os impasses e paradoxos que isso acarreta. Na primeira seção do artigo, apresenta as considerações de Ricoeur, segundo o qual o perdão não é nem fácil, nem impossível, mas difícil, e se direciona às profundezas da culpabilidade; já na segunda seção, justapõe as considerações de Derrida para quem só há perdão do imperdoável, e o perdão é da ordem do impossível. Tal debate não se limita à mera querela filosófica, mas diz respeito a questões políticas, diplomáticas e institucionais ao ressaltar o problema ético da exigência de perdão.

No terceiro bloco e fechamento à seção "artigos", destacamos dois textos que trazem leituras sobre o relato autobiográfico, sobre a escrita biográfica e os espectros de Derrida. No primeiro, **Carlos Mario Fisgativa**, com **El relato autobiográfico, entre ficción y testimonio**, propõe explorar o nexo entre testemunho, autobiografia e literatura, bem como a indistinção entre o relato testemunhal e a ficção poética. O autor aponta que

no texto *Demeure* (1998), em que Jacques Derrida comenta *O instante de minha morte de Blanchot* (2003), o filósofo mostra que não é possível a distinção completa entre o registro do relato, da autobiografia e do testemunho. O autor defende que, uma vez que o escrito de Blanchot tem a ver com o fato de que a atestação tem uma relação complicada com a ficção, seus limites se contaminam dando vez à indecidibilidade entre o autobiográfico e o heterotanatográfico, entre o performativo e o constativo. Todas essas formas de relato recorrem a procedimentos comuns como a narração, a promessa de ser verossímeis, de poder repetirem-se; também, por sua vez, são discursos em “primeira pessoa” que falam de uma experiência ou de si mesmos. Em consequência, para o autor, o sujeito que se narra, a voz que enuncia é um efeito que se produz pela narração ou a própria atestação.

**Andreia Marin, em Palavras-imagens, escrita biográfica e os fantasmas de Derrida**, motivada por um olhar de Derrida,

“que parecia ver sem ser visto”, em *D’ailleurs Derrida*, discute os conceitos de fonocentrismo, mal de arquivo e espectralidade, a partir das obras *Gramatologia* (2003), *Mal de Arquivo* (2001) e *Espectros de Marx* (1994), com o objetivo de refletir sobre até que ponto a escrita, em especial a escrita biográfica, é permissiva aos espectros ou possibilita seu apagamento. Ao final, enfatiza a questão sobre a intenção do autor que escreve, de garantir a permanência de sua própria existência ou de apontar incansavelmente para o que permanece refratário à síntese analítica e histórica e à tendência ao arquivamento.

Agradecemos ao Editor, Prof. Ricardo Freitas, e toda a sua equipe pelo acolhimento do dossiê e pelo trabalho criterioso. Também, do mesmo modo carinhoso e em reconhecimento, agradecemos a todos os autores e todas as autoras pelas leituras inovadoras, que, temos a convicção, contribuirão para a consolidação dos estudos derridianos e suas interfaces no Brasil.

Alexandre de Oliveira Fernandes (IFBA)

Élide Ferreira (UESC)

Cláudia Camardella Rio Doce (UEL)

# Jacques Derrida: O verso de tudo que eu escrevo

Danielle Magalhães (UFRJ)\*

<https://orcid.org/0000-0002-0067-9311>

## Resumo:

Em “Envios”, no livro *O Cartão-Postal*, Jacques Derrida diz: “le ‘verso’ de tout ce que j’écris” (1980, p. 212). Podemos escutar essa frase como se a filosofia de Derrida exigisse uma leitura que reivindicasse, mesmo que na prosa, a instância do verso, como se pudéssemos lê-la como potência de verso. Veremos que, em Derrida, há um modo comum de ir ao que queima, aos mortos e ao amor, às cinzas e aos amantes, mostrando que há algo em comum entre uma língua da catástrofe e uma língua dos amantes: a disjunção. O filósofo vai, tal como em um poema, mancando, percorrendo um caminho esburacado, desviante, cheio de voltas, indo por cesuras, por cortes. Este ensaio deseja, a partir do diálogo tecido entre alguns livros e ensaios do filósofo, como *Che cos’è la poesia*, *Feu la cendre* e outros, além de *O Cartão-Postal*, mostrar como a escrita de Derrida, operando pelo corte, desafia a forma (prosa e verso), o gênero (poema, romance, ensaio, carta) e a categoria de pensamento (poesia e filosofia), inscrevendo, n’o “verso de tudo que eu escrevo”, o amor e a catástrofe, o amor e o luto.

**Palavras-chave:** Jacques Derrida; Verso; Catástrofe; Cinzas; Amor.

## Abstract:

### Jacques Derrida: Le ‘verso’ de tout ce que j’écris

In “Envois”, from *La Carte Postale*, Jacques Derrida says: “le ‘verso’ de tout ce que j’écris” (1980, p. 212). We can hear this phrase as if Derrida’s philosophy demanded a reading that claimed, even in prose, the instance of the verse, as if we could read it as a power of verse. We will see that, in Derrida, there is a common way of going to what burns, the dead and to love, to ashes and to lovers, showing that there is something in common between a language of catastrophe and a language of lovers: the disjunction. The philosopher goes, as in a poem, limping, following a bumpy path, deviated, full of turns, going through caesuras, through cuts. This article aims, based on the dialogue between some books and essays by the philosopher, such as *Che cos’è la poesia*, *Feu la cendre* and others, in addition to *La Carte Postale*, to show how Derrida’s writing, operating by cutting, challenges the form (prose and verse), the

\* Pós-doutoranda no PPG de Ciência da Literatura da UFRJ, bolsista Nota 10 FAPERJ.  
E-mail: [danielle.h.magalhaes@gmail.com](mailto:danielle.h.magalhaes@gmail.com)

genre (poem, novel, essay, letter) and the category of thought (poetry and philosophy), inscribing, in the “‘verso’ de tout ce que j’écris”, the love and the catastrophe, the love and the mourning.

**Keywords:** Jacques Derrida; Vers; Catastrophe; Ashes; Love.

Em *O Cartão-Postal: de Sócrates a Freud e além*, Jacques Derrida diz: “o ‘verso’ de tudo que eu escrevo” (DERRIDA, 2007, p. 221).<sup>1</sup> Ele não diz *vers*, ele diz “verso”, entre aspas, usando a declinação do latim *versus* e os sentidos em jogo no termo: “o lado oposto”, “as costas”, “para”. Leio essa frase, “*le ‘verso’ de tout ce que j’écris*” (DERRIDA, 1980, p. 212), em sentido ambíguo. É como se o pensamento da desconstrução, de Derrida, exigisse uma leitura que reivindicasse, na prosa, a instância do verso, como se pudéssemos lê-la como potência de verso, como uma enunciação, em seu efeito poético, uma miragem como os dois lados de um cartão-postal. Isso leva a pensar nos procedimentos de Derrida, mais no modo como ele vai e menos aonde ele chega, mais no modo como ele diz e menos no dito.

Em *Espectros de Marx* (1994), por exemplo, o espectro é Marx e Hamlet, e o rei, e o pai, e o poder, e a lei. O fantasma é o marxismo e o capitalismo, é a desconstrução e o horror. Não é Marx, apenas, o fantasma. Em *Força de lei* (2010), Derrida nos diz que isso que é sem forma, sem rosto, fantasmagórico, também é a polícia. Em *Circonfissão* (1996), a ferida é tanto a lei inscrita no corpo e o corpo de uma escrita que tenta dar contorno à lei inscrita no corpo, rasurando essa na medida em que inscreve outra sobre ela. Em *Feu la cendre* (2009), Derrida vai ao que queima em um duplo gesto no mesmo: ele vai aos mortos como quem vai ao amor.

<sup>1</sup> “*le ‘verso’ de tout ce que j’écris (mon désir, la parole, la présence, la proximité, la loi, mon coeur et mon âme, tout ce que j’aime et que tu sais avant moi)*” (DERRIDA, 1980, p. 212).

Em *O monolinguismo do outro*, ele diz: “Este gesto é plural em si, dividido e sobredeterminado. Pode sempre deixar-se interpretar como um movimento de amor ou de agressão [...]” (DERRIDA, 2001, p. 98). Há uma barra nesse gesto que faz com que ele possa ser dois ou mais no mesmo.

É nesse gesto do filósofo que leio “o ‘verso’ de tudo que eu escrevo”, frase que pode ser lida de muitas maneiras. Uma delas é que, pelo procedimento de apagamento de parte da grafia dos “Envios”, em *O Cartão-Postal*, a escrita de Derrida desafia os limites da linha: muitas vezes, as cartas terminam de maneira abrupta, antes do suposto término das frases, interrompendo a linha e o sentido, como, por exemplo, em “Não sei quando volto, segunda ou terça, telefonarei e se você não puder vir me esperar na estação, eu” (DERRIDA, 2007, p. 31). A frase é interrompida, não é finalizada. Depois de “eu”, outra carta, de outra data, se inicia. Ficamos suspensos no corte. O sentido fica pendente. Quando há grandes espaçamentos em branco entre as frases, os buracos no texto causam um efeito de justaposição de trechos deslocados, como se fossem estrofes, fazendo com que seja possível ler essas cartas como um poema. Vejamos os exemplos:

Durante as viagens, estes momentos em que estou inacessível, entre dois “endereço”, quando nenhum fio ou sem-fio me liga a nada, morro de angústia e então, talvez, você me dê (e me perdoe também) o prazer que não está mais longe de desfraldar, o mais próximo possível, enfim sem medida, além de tudo, o que nós, segundo o dito êxtase

tínhamos  
duas asas, eis o que preciso  
sem o que abater-se, cair  
do ninho

como uma carta ruim, a carta que perde, da qual é preciso mostrar o outro lado, não apenas ao outro mas a si (DERRIDA, 2007, p.36).

Nesse exemplo, o que seria o primeiro período se preserva interrompido, sem ponto final e, o sentido da frase, incompleto. A palavra que vem a seguir (“tínhamos”) não se articula nem sintática nem semanticamente com o texto anterior, tanto pela ausência de pontuação como pelo espaço em branco indicando um apagamento, mas, ao mesmo tempo, articula-se com a parte anterior, uma vez que compõe o texto da mesma carta. Podemos ler de modo parecido o que se segue: se há um apagamento depois de “duas asas, eis o que preciso”, a articulação disso com “sem o que abater-se, cair”, não se dá só pela ordem em que aparecem, mas também pelo sentido que articula “asas” com “ninho”. Logo, articulando-se no ponto em que se desarticula, rompendo com a linha, rompendo a linearidade do sentido, abrindo sulcos na prosa, tornando indecível o limite entre prosa e poesia, trazendo na linha a potência de verso, fazendo da linha um verso, fazendo do parágrafo uma estrofe, criando cortes, versos e estrofes, “encontramos “o ‘verso’ de tudo que eu escrevo” encenado no próprio ato da escrita, em que esse “verso” já é, pois, uma destinação, um endereçamento, uma dedicatória e um deslocamento, de modo que o “verso” é incessantemente estar “em direção a”, sem paragem, sem ancoragem, sem fixação, lembrando que a palavra em francês, *vers*, também é homófona a “verme”, trazendo, na escuta, o outro lado, o lado oposto, o dorso,

as costas, a destinação e, ao mesmo tempo, a putrefação, a decomposição, a disseminação, o contágio, um corpo parasitado, um intruso, um corpo estranho em si.

Citar passagens desse texto apresenta-se como desafio para o leitor. Por exemplo, na citação supracitada, poderíamos usar o recurso das barras tal como fazemos quando citamos versos. O fim de cada linha neste livro, da edição brasileira, não é o mesmo, porém, como se dá na primeira edição francesa da Editora Flammarion (1980). Na brasileira, mantiveram-se as mesmas quebras e os mesmos espaços em branco que a francesa, mas os fins de linha das passagens mais longamente prosaicas não mantiveram a mesma formatação que a edição original. Assim, se levarmos em conta a tradução brasileira, em um momento da citação acima, por exemplo, no trecho “da qual é preciso mostrar o outro lado”, se fôssemos respeitar o fim da linha como o fim de um verso, citaríamos o trecho da seguinte maneira: “da qual é preciso mostrar o outro/ lado”. Já na edição francesa, essa linha em questão termina antes, em “mostrar” (*montrer*): “*comme une mauvaise carte, la perdante, dont il faut montrer*” (DERRIDA, 1980, p. 34). Se a passagem inteira fosse citada como versos, ficaria: “*comme une mauvaise carte, la perdante, dont il faut montrer/ le dessous, pas seulement à l’autre, mais à soir*” (DERRIDA, 1980, p. 34). Não há uma coincidência de formatação, portanto, entre as duas edições, quanto aos fins de linha dos momentos mais longamente prosaicos do texto. Se, na edição francesa, teríamos um efeito de suspense, de suspensão ou de adiamento do sentido no corte que podemos ler entre “*montrer*” e “*le dessous*”, “*montrer/ le dessous*”, que poderíamos traduzir ao pé da letra como “mostrar/ o lado de baixo”, na tradução brasileira, o efeito de suspensão ou de adiamento do

sentido recai na dupla interpretação que se abre na leitura da frase “é preciso mostrar o outro” quando lida como verso: “é preciso mostrar o outro/ lado”. Nesse exemplo, “é preciso mostrar o outro [/] lado, não apenas ao outro mas a si”, a barra facultativa no lugar em que a linha quebra na margem do livro permite com que leiamos um *enjambement* e escutemos mais de um sentido a ser feito. Mostrando o outro lado, ao outro e a si, mostra-se o outro.

*O Cartão-Postal* mostra o outro, ele é incessantemente um outro de si mesmo. Com isso, a dificuldade para o leitor aparece não só na decisão de expor ou não as cesuras, e em como as expor, mas também na preservação ou não da mancha na página determinada pela quebra. Por exemplo, no trecho a seguir, há, no mínimo, duas possibilidades de como ele pode ser citado: seguindo à risca como aparece no livro – preservado com a mesma formatação nas duas edições, francesa e brasileira –, cito-o assim:

“No começo, em princípio,

era o correio, e não me consolarei jamais com isso” (DERRIDA, 2007, p. 37).

Mas, talvez, o mesmo trecho também possa ser citado com uma barra facultativa, indicando a potência de verso nele, assim: “No começo, em princípio, [/] era o correio, e não me consolarei jamais com isso” (DERRIDA, 2007, p. 37). De todo modo, acredito que levar em conta o recuo do apagamento é optar por mostrar o poema, é decidir expor que é o apagamento que escreve, que o apagamento dá aqui uma forma: a do verso, a da estrofe, a do poema. Não é um apagamento total, de pura negação, é um apagamento que inscreve uma forma.

Ler o verso nessa escrita é ler, também no exemplo a seguir, um *enjambement*:

“um grande pensador é sempre

um pouco um grande correio, mas aqui é também o fim (historial, destinal) dos correios, fim do trajeto e fim do correio [...]” (DERRIDA, 2007, p. 40). Quando começamos a ler, um primeiro sentido se faz quando chegamos ao fim da primeira frase: “um grande pensador é sempre um” pode significar que um grande pensador é sempre único. Mas, quando damos a volta e retornamos para o começo da linha seguinte, o sentido anterior é solapado e outro sentido se faz: “um grande pensador é sempre um pouco um grande correio”.<sup>2</sup> Embarcados na indecisão quanto à forma e gênero, poderíamos citar esse exemplo como se cita um poema, com barras: “um grande pensador é sempre um/ pouco um grande correio”. Desse jeito, teríamos bem demarcado o *enjambement*. O que essa escrita nos dá é justamente a possibilidade do *enjambement* onde ele não estaria, na prosa.

2 Na edição francesa, a primeira linha, também recuada e alinhada à direita da margem, é “*un grand penseur, c’est*” (DERRIDA, 1980, p. 37). Mantendo a formatação dessa edição, a tradução dessa primeira linha seria então “um grande pensador é”. Nesse sentido, antes de termos as interpretações que discurremos sobre o trecho, teríamos ainda uma outra quebra do sentido entre “um grande pensador é” e “um grande pensador é [/] sempre um grande correio” (“*un grand penseur, c’est [/] toujours un peu une grande poste [...]*” (DERRIDA, 1980, p. 37)). O que está em jogo nessa quebra, antes do caráter unitário que está em jogo na tradução brasileira (“um grande pensador é sempre um”), é exatamente a suposta essência de “um grande pensador”, que também será desconstruída com a continuidade do trecho. A diferença da quebra nas duas edições causa uma mudança da ênfase. Enquanto, na francesa, o corte coloca a ênfase na essência que levaria à pergunta “O que é um grande pensador?” –, pergunta (“o que é?”) que, como veremos, a desconstrução vai desconstruir a todo momento –, na brasileira, ainda que a essência esteja em jogo, o deslocamento do corte desloca a ênfase para a existência única e exclusiva de “um grande pensador”, colocando-a em xeque, desconstruindo-a.

Continuando a leitura do trecho citado, o sentido é solapado mais uma vez: se o segundo sentido se deu comparando o grande pensador a um grande correio, depois da vírgula e com a conjunção adversativa, dá-se um novo giro no sentido, formando um terceiro: “mas aqui é também o fim (historial, destinal) dos correios, fim do trajeto e fim do correio”. O trecho caminhou da construção de um grande e único pensador à desconstrução de um grande e único pensador, caminhou da analogia do grande pensador como um grande correio, ao fim do correio e, por conseguinte, ao fim do grande pensador. Sem pontuação e com pontuação, ao menos três sentidos se fizeram nessa curta passagem, ao passo que o seguinte foi desconstruindo o anterior. Em uma erosão gradativa, ou, para usarmos o termo de Derrida, em um “incêndio” gradativo, como uma chama que vai se alastrando, *O Cartão-Postal*, um texto de um filósofo, desafia o pensamento em seu efeito poético e nisso reside sua abertura ao pensamento.

Segundo Giorgio Agamben, *enjambement* é aquilo que, estruturalmente, não é possível na prosa: “A única coisa que se pode fazer na poesia e não na prosa são os enjambements e as cesuras” (AGAMBEN, 1995, s/p). Para haver *enjambement* é preciso haver quebra na oração, desencaixe, desarticulação, pressupondo necessariamente a fratura na sintaxe. Enquanto a continuidade do verso na prosa apagaria a tensão, selando a unidade do sentido na prosa, realizando aquilo que o filósofo chama de um “ponto de coincidência” ou uma “boda mística do som e do sentido” (AGAMBEN, 2014, p. 184), com o *enjambement*, é como se “a poesia vivesse, pelo contrário, da sua íntima discórdia” (AGAMBEN, 1999, p. 32). “O *enjambement* exhibe uma não-coincidência e uma desconexão entre o elemento métrico e o elemento

sintático” (AGAMBEN, 1999, p. 32), exhibe uma desarticulação, um desencaixe, não permitindo a garantia do sentido, deixando-o sempre adiado, em suspensão, pendente.

Derrida encena, no ato da escrita, o caminho postal, feito de adiamentos, pendências, recuos, perdas, desvios. Nisso reside o traço de diferença que faz da “necessidade fatal de desvio” uma condição de possibilidade:

há diferença [...] e há agenciamento postal, etapas, atraso, antecipação, destinação, dispositivo telecomunicante, possibilidade e, portanto, necessidade fatal de desvio etc. Há estrofe em todos os sentidos, apóstrofe e catástrofe [...], e meu cartão-postal são estrofes (DERRIDA, 2007, p. 78).

Trazendo no corpo da escrita o que seria próprio ao caminho postal, o filósofo desafia justamente o próprio do cartão-postal, pois o próprio do cartão-postal não cessa de lançá-lo à sua impropriedade, isto é, ao poema, à prosa, ao ensaio, ao romance, a uma conversa pública, a um prefácio, a textos que, *a priori*, não seriam cartão-postal, mas não cansam de ser envios. O próprio desse texto é a incessante convocação do que lhe é impróprio. Não é à toa que esses “Envios” são endereçamentos, pois, se atentarmos para a composição da palavra “endereço”, *adresse*, em francês, ela se constitui da negação do que é adestrado (*dressé*): “*a-dresse*”, isto é, o endereçamento derridiano, é o meio pelo qual o texto deve se fazer inadestrável, apagando as marcas dos códigos que o fariam categorizável e codificado. Do mesmo modo, não é à toa que esses “Envios” são também um diálogo, que poderíamos lê-lo como os diálogos de Platão, porque, como bem nos lembra uma passagem, “o próprio do diálogo platônico é a ausência de forma e de estilo engendrada pela mistura de todas as formas e de todos os estilos...” (DERRIDA, 2007, p. 57).

Movido a partir de um cartão-postal que expõe Sócrates escrevendo de costas para Platão, subvertendo a concepção usual de que Platão é quem sempre escreveu, inspirado por Sócrates que, como um mentor, ou uma musa, ou um fantasma obsessivo, portava-se atrás do filósofo, movido a partir de um deslocamento de posição, movido a partir do que sempre esteve atrás e agora aparece à frente, movido a partir do que agora supostamente se encontra atrás, do outro lado, em relação ao que supostamente sempre esteve na frente, os sentidos eróticos e trágicos que se tecem em torno desse encontro se multiplicam, e amor e catástrofe se entrelaçam nesse texto que aponta sempre para outra coisa: romance, poema, prefácio, especulações, confissões, notas sobre o prazer, notas para além do prazer, escritos de amor e de morte, rascunhos sobre política, ensaio sobre os correios, telefone sem fio, ruídos de uma escuta telefônica, ruínas, ensaio sobre o *fort/da* de Freud, carta de Sócrates a Freud, relação homoerótica entre Sócrates e Platão, carta de Derrida à relação erótica entre Sócrates e Platão, ensaio sobre a distância, percurso de um encontro clandestino, cartas na mesa, mapa de deslocamentos, manifesto à mídia, sentença de morte, informações sobre a polícia, declaração de amor, cortejo, uma ordem, uma prece, uma obsessão, resistência à tortura, velório, acerto de contas, dívidas, débitos, trocas, leis, economia doméstica, documentos de alfândega, restos, interdições, diário, relato de viagens, lugares de passagem, trânsito, trabalho teórico, poético, filosófico, psicanalítico, trabalho de luto. Poderíamos defini-lo com muitos nomes, mas poderíamos igualmente defini-lo por um símbolo: “O símbolo? Um grande incêndio holocástico, um queima-tudo” (DERRIDA, 2007, p. 49).

Derrida nos convoca a ler as costas, ou melhor, a ambiguidade de quando a frente e o verso trocam de lugar e se misturam em uma trapaça: o que são, agora, as costas? Quem está, agora, nas costas? Frente e verso como um efeito de ilusão tornam tênue a fronteira entre um e outro, levando a crer que o próprio da frente é sempre o seu impróprio, o verso, e vice-versa. No fundo, só há verso. Se o verso é o que aponta para o outro de si, se a frente é aquilo que é sempre o outro do verso, então a frente é também um verso do verso. É esse outro lado que se apresenta como o verso de uma frente que, em relação ao outro lado, também é um verso. No fundo, só há o outro lado. O acesso de um só se dá ao outro na medida em que é resguardado um ponto de inacessibilidade de ambos, um ponto de inapreensibilidade que permite que o acesso não cesse de chegar, não se realize, não se esgote. Amor e morte são as duas faces da mesma moeda: no mesmo movimento se abre um duplo gesto: “declaração de amor” e “sentença de morte”:

No começo, em princípio, era o correio, e não me consolarei jamais com isso. Mas, enfim, eu sei, tomei conhecimento disso como de minha sentença de morte: estava redigido, segundo todos os códigos e todos os gêneros e todas as línguas possíveis, como uma declaração de amor. No começo o correio, dirá John, ou Shaun ou Tristan, e começa com uma destinação, sem endereço, a direção não é situável, no final das contas. Não há destinação, minha doce destinada

você compreende, no interior já de cada sinal, de cada marca ou de cada traço, há distanciamento, o correio, o que é necessário para que isso seja legível por um outro, um outro que não você ou eu, e tudo está perdido de antemão, cartas na mesa (DERRIDA, 2007, p. 37).

Se Derrida escreve *sobre* a famosa frase de Sócrates (ou de Platão) n' *O Banquete*, "No começo, era o amor", ao escrever "No começo, em princípio, era o correio", se ele toma conhecimento disso como uma "sentença de morte", como aquilo que está redigido em todas as línguas possíveis como uma "declaração de amor", o gesto de escrever *sobre* é um gesto de inscrever por cima, por sobre, como um palimpsesto, e, à medida que uma inscrição dá lugar à outra, como a "sentença de morte" desliza para a "declaração de amor", longe de indicar uma anulação, o que esse deslizamento ou gesto de inscrição indica é uma justaposição, uma coexistência de dois lados que não se excluem. Inclusive, se, no começo, era o amor, e se, no começo, era o endereçamento, o correio, no começo também era a ordem "queime tudo": "minha primeira 'verdadeira' carta: 'queime tudo'" (DERRIDA, 2007, p. 30). Ao lado de "queime tudo" temos "Te amo de cor": "Te amo de cor, é isso aí, entre parênteses ou entre aspas, a origem do cartão-postal" (DERRIDA, 2007, p. 71). Ler o primeiro é ler o segundo: catástrofe e amor entrelaçados. Ao mesmo tempo em que os "Envios" se sustentam no imperativo "queime tudo", essa mesma enunciação pendula, a um só tempo, para um gesto de amor, ao que Derrida chama de saber "de cor": "A maior proteção será não escrever [lhe repeti bastante isso!] mas sim saber de cor" (DERRIDA, 2007, p. 69).

Assim como a palavra "verso", usada por Derrida, é de origem latina, "de cor" também é uma expressão latina. Saber de cor nada tem a ver com um exercício cerebral de memorização, mas, antes, pressupõe uma certa ignorância (o que Derrida chamou divertidamente de "a burrice do 'de cor'" (DERRIDA, 2001, p. 115)), um não-saber, um não conhecimento prévio de um ritmo que se tem, porém, guardado no corpo, como o ba-

timento do coração. Em *Che cos'è la poesia?* (2001), a palavra *auswendig*, que Derrida traz em alemão, é traduzida como *par coeur*, em francês. Mas, se atentarmos para a literalidade da palavra, *aus* tem as funções de preposição e advérbio e significa "fora", e o verbo *wenden* quer dizer "virar, dar a volta, dobrar, girar, voltar". *Auswendig, par coeur*, "de cor", é aquilo que vira, dobra, gira, volta para fora. "Você chamará poema um encantamento silencioso, a ferida áfona que de você desejo aprender de cor" (DERRIDA, 2001, p. 115). Nesse voltar-se para fora está implicada, portanto, a ferida do outro. Saber de cor é aprender a ferida do outro. Mais ainda: a ferida áfona do outro. O poema, como aquilo que dita, guarda ou sabe de cor, aprende o ponto de emudecimento do outro, a ferida áfona da própria linguagem. Não preciso dizer que se incide aí a catástrofe. O poema, como um saber de cor, seria aprender a catástrofe do outro.

Em *Che cos'è la poesia?*, o filósofo indica que não se pode responder a essa pergunta se não for com alguma demora. *Che cos'è la poesia?* é uma pergunta que não foi feita na língua de Derrida. A resposta de Derrida se insere em um contexto de uma publicação de uma revista italiana, em 1988, em que os autores tinham o desafio de responder à pergunta do título utilizando, na resposta, a palavra "ouriço".<sup>3</sup> Derrida responde a essa

3 "Publié d'abord dans Poesia, I, 11, novembre 1988, puis dans Po&sie, 50, automne 1989, où il fut précédé par la notice suivante : 'La revue italienne Poesia, où ce texte parut en novembre 1988 (traduit par Maurizio Ferraris), ouvre chacun de ses numéros par la tentative ou le simulacre d'une réponse, en quelques lignes, à la question *che cos'è la poesia?*. Elle est posée à un vivant, la réponse à la question *che cos'era la poesia?* revenant à un mort, dans ce cas à l'*Odradek* de Kafka. Au moment où il écrit, le vivant ignore la réponse du mort: elle vient en fin de revue et c'est le choix des éditeurs. Destinée à paraître en italien, cette 'réponse'ci s'expose au

pergunta em uma língua que não é a língua de quem perguntou. “O que é a poesia?” seria a tradução do título para o português, mas os tradutores preferiram mantê-lo no idioma original, resguardando o intraduzível da pergunta. Se fôssemos traduzir literalmente, teríamos “Que coisa é a poesia?": sai-se da substância e se vai para a coisa. Sai-se da pergunta filosófica “O que é?”, que exige uma resposta, uma definição, por vezes clara e sistemática, e nos deparamos com um texto que parece um misto de poema, relato, fábula, ficção, tradução, delírio, digressão, divagação, diálogo, ensaio, prosa filosófica, enumerações, ou nada disso: talvez ele seja mesmo uma “coisa”, aquilo que escapa à representação. Foi exigido ao filósofo que ele respondesse em duas palavras (“Para responder a uma tal questão - em duas palavras, não é?” (DERRIDA, 2001, p. 113)). Depois de quatro parágrafos, vemos duas enumerações econômicas, sucintas. Mas o texto continua, aquém e além dessas duas proposições, desses dois algarismos, dessas duas palavras, “de cor”.

Essas duas palavras nada mais são do que a retração ou a condensação de quatro páginas em duas palavras: “economia da memória” e “coração” (certamente, dois algarismos, mas mais que duas palavras... uma conta incerta). No dobro, muitas dobras. Cada parágrafo pode ser lido como uma estrofe que dá mais uma volta, mais um giro, voltando-se sobre si mesma, em que “sobre si mesma” já é “contra si mesma”, voltando, portanto, diferentemente de si, no gesto que encena, no traçado da estrofe, a escrita da catástrofe, encenando no movimento mesmo da escrita a intimidade etimológica

---

passage, parfois littéralement, dans les lettres ou les syllabes, le mot et la chose ISTRICE (prononcer ISTRITCHÉ), ce qui aura donné, dans une correspondance française, le hérisson!” (DERRIDA, 1992, p. 303)

entre estrofe e catástrofe. Não à toa, em um momento inicial desse texto temos a imagem do luto. Derrida diz da poesia como “vele-me” e como uma imagem complexa da “fotografia da festa em luto”. Com “vele-me” temos então o ser olhado, passivo, que sofre a ação, e com “fotografia da festa em luto” temos o olhar, a ação de olhar, o olho que olha, ativo, sujeito da ação. Ou seja, o poema seria, ao mesmo tempo, o corpo e o olho que olha o corpo, o indizível e o que gira em torno do indizível. O poema seria a morte, o sacrifício, o corte e, ao mesmo tempo, o cortejo, o velamento. A fotografia re-vela, vela de novo, mantém o velado, mas como um cortejo, um cortejo que contém o sentido lúdico e o triste que indica amor e morte, festa e luto, celebração e ritual fúnebre.

Em *O monolinguismo do outro*, encontramos o entrelaçamento entre amor e morte na associação que Derrida faz da palavra “cortejo”:

quando no fundo entravam em mim frases que era ao mesmo tempo preciso apropriar, domesticar, *cortear*, quer dizer, amar incendiando, queimar (o cortear nunca está longe), talvez mesmo destruir, em todo o caso marcar, transformar, talhar, entalhar, forjar, enxertar ao lume, obrigar a vir diferentemente, diferentemente dito (DERRIDA, 2001, p. 68-69).

O vínculo entre amor e morte, aproximação e separação, talha de maneira tão profunda a filosofia da diferença que nos leva a ver que a sua abertura à alteridade passa necessariamente pela ambiguidade do gesto de “amar incendiando” e da palavra “cortear” que está ligada, ao mesmo tempo, à morte e ao amor.

Voltando a *Che cos'è la poesia?*, pensemos o texto agora pelo reflexo das falas finais:

– Mas o poema do qual você fala, você divaga, nunca foi nomeado assim, nem tão arbitrariamente.

– Você acaba de dizê-lo. Coisa que seria preciso demonstrar. Lembre-se da questão: “O que é...?” (*ti esti; tias ist..., istoria, episteme, phzlosophzá*). “O que é...?” chora o desaparecimento do poema – uma outra catástrofe. Anunciando o que é tal como é, uma questão saúda o nascimento da prosa (DERRIDA, 2001, p. 116).

Ora, a morte do poema saúda o nascimento da prosa. Não parece uma catástrofe. Ou melhor, é uma catástrofe, mas “uma outra catástrofe”, como Derrida diz acima, cuja reviravolta se apresenta em duas voltas: chorar a morte do poema é velar o poema, é a imagem do luto que Derrida traz fortemente no início do texto e que perpassa toda sua resposta, infelizmente impossível de ser reproduzida na íntegra aqui. Não se chora a morte senão com lágrimas, isso que cai e que já é um endereçamento enquanto um transbordamento do corpo. A pergunta “O que é?”, portanto, não existe apartada do poema, existe como luto do poema, o poema é a condição de sua possibilidade. A prosa nasce como luto do poema, como endereçamento, trans-bordamento, trabalho de luto e celebração. Um é uma ramificação do outro, um desdobramento, uma transformação. Não há a compreensão nem de um nem de outro em uma autonomia, mas em um cruzamento, em um entrelaçamento: um é o choro pelo outro. A prosa, como lágrimas, como endereçamento, não é mais que uma continuidade daquilo que é o poema, um envio. É apenas o outro lado do poema. Não há um sem o outro, mas também não há um casamento não conflituoso, há uma relação tensa, trágica. O que os relaciona é trabalho de luto e celebração, nascimento e morte. Choro e celebração são as duas faces da mesma moeda, assim como a fotografia da festa em luto, assim como o cortejo.

Ora, a resposta de Derrida à pergunta que lhe foi feita não foi senão em prosa, a

catástrofe do poema, mas em prosa que se contradiz a cada movimento de um fio todo tensionado, rasurando-se como prosa à medida que aponta para a catástrofe da prosa ao apontar para verso, para estrofe, com suas infinitas voltas. Entre prosa, poema, fabulação, divagação, diálogo e outros nomes, essa resposta de Derrida é ao mesmo tempo uma resposta e a impossibilidade da resposta, é um poema que se faz enquanto não-chegada da resposta em prosa, é uma resposta em prosa que se faz enquanto não-chegada de um poema, na chegada disso que está entre diálogo, divagação, delírio, fabulação e, no limite, nenhuma dessas opções: uma “coisa”, irrepresentável.

Nesse sentido, uma das coisas mais interessantes de notar é que o texto termina com o gênero fundante da filosofia no momento em que ela se consolida com Platão, o diálogo, o diálogo explícito textualmente. E o que se performa nesse diálogo é a rasura do gênero fundante da filosofia, é a rasura da pergunta que impulsiona a filosofia, é a rasura da filosofia, é a rasura da pergunta que lhe foi feita. Vemos então que o texto inteiro pode ser essa rasura. Se, pelo diálogo, o texto não passou de uma divagação e o filósofo não respondeu à pergunta filosófica que lhe foi feita, podemos intuir que o filósofo não escreveu uma resposta, mas um poema. Ao mesmo tempo, terminando de modo tipicamente filosófico, como um diálogo platônico, parecendo condizer finalmente à pergunta filosófica feita a um filósofo, esse modo tipicamente filosófico não é apenas uma rasura a ele mesmo e à filosofia, mas também uma rasura ao poema, indicando a prosa. *Che cos'è la poesia?* termina, então, com um diálogo, acenando para a prosa, assim como “Ideia da prosa”, de Agamben, não fala senão de poesia e termina fazendo alusão aos diálogos de Platão. Um encontro

entre formas e gêneros, um lance, um flerte? Talvez, uma relação amorosa do outro lado, lá onde a forma e o gênero são incinerados, lá onde se inscrevem amor e catástrofe.

Em *O Cartão-Postal*, “queime tudo” contém a ambiguidade e traz o sentido erótico quando Derrida menciona a resposta da amante: “supremo gozo: desejo de ser por você rasgada” (DERRIDA, 2007, p. 30). Morte e pequena morte entrelaçadas, desde o começo. Como “a própria ideia de destinação compreende analiticamente a ideia de morte” (DERRIDA, 2007, p. 42), o gozo também compreende a ideia de morte e de destinação. É essa tal ambiguidade que permite duvidar, desconfiar, ficar em suspensão, dar mais um giro no sentido pré-estabelecido.

No exemplo do trecho “Mas não devemos nos deixar abusar por esta semelhança, e confundir os dois nomes, não mais ao menos do que confundimos *vert* (verde) e *verre* (vidro)’. *Diga-o, rediga-o*. Ver (verme) é vers (verso)” (DERRIDA, 2007, p. 114), ao dizer para não se deixar abusar pela semelhança e confundir os nomes, como comumente se confunde a escuta das palavras homófonas *vert* e *verre*, o eu-performativo se confunde, encenando no ato da escrita a confusão ao dizer outras palavras homófonas, *ver* e *vers*. Dizendo para não realizar a confusão de igualar, realiza-se a confusão – que não à toa leva à palavra verso, que não à toa aproxima verme de verso, igualando o verso a uma larva, a um detrito, abrindo-se aí, nesses “Envios”, o deslizamento entre as palavras *lettre* (letra/carta) e *litter* de que Lacan aborda em *Lituraterra* ao relacionar a literalidade da letra ao real (LACAN, 1901-1981 [2003, p. 11-25]). Assim, no gesto de Derrida, ao escrever outra coisa do que disse, contradizendo o dito, não se anula uma coisa em favor de outra, mas se dá a inscrição das duas no mesmo gesto de contradi-

zê-las. Nesse gesto, o verso e o controverso, o anverso e o reverso estão igualmente inscritos.

Na última carta de “Envios”, a que marca um fim, paradoxalmente, intitulada de “O retorno”, lemos: “Eu me perguntarei o que significou, desde o meu nascimento ou aproximadamente, *girar em torno*” (DERRIDA, 2007, p. 282, grifos do autor). Uma volta, um giro, como todo trabalho de luto é uma luta contra a perda e por isso gira em torno do que foi perdido, cauterizando a ferida, dando contorno a ela, dando forma ao vazio, esses “Envios” são um girar em torno, como a volta do verso, proveniente da palavra *versura*, significa, ao mesmo tempo, o sulco na terra e a volta do arado, o corte e a manutenção do cultivo. Em *Circonfissão* (1996), também nos vemos às voltas desse giro: em uma pontuação que tropeça em incontáveis vírgulas, o texto se constrói em longas volutas. A conclusão do parágrafo é sempre adiada, e a própria noção de parágrafo é desafiada porque ele nunca se completa. Nele, é o corte – do corpo, da circuncisão, da ferida – que escreve:

desde que ao buscar uma frase, busco-me numa frase, sim, eu, e desde um período circunremoto ao cabo do qual eu diga eu e tenha a forma enfim, minha língua, uma outra, disso em torno de que girei, de uma perífrase a outra, sobre a qual sei isso aconteceu porém jamais, segundo o estranho contorno do evento de nada, o contornável ou não que a mim vem sem ter tido lugar, chamo-o circuncisão, vejam o sangue mas também o que advém, cauterização, coagulação ou não, estritamente conter a efusão da circuncisão, a una, a minha, a única, antes a circunavegação ou circunferência (DERRIDA, 1996, p. 18-19).

Nesse livro, a escrita é isso que fere a superfície, uma incisão, uma retirada de sangue. *Circonfissão* é um girar em torno do

texto escrito por Geoffrey Bennington, é um girar em torno da ferida e é, ao mesmo tempo, expor a ferida e cauterizá-la. Girar em torno é ao mesmo tempo buscar uma frase e buscar a si mesmo em uma frase, fazendo-se a cada giro que faz uma frase. Girar em torno se traça em uma perda, e o traço que enuncia a perda e o desaparecimento, enuncia, no mesmo gesto, a sobrevivência. Girando em torno daquilo que não se pode nomear diretamente, *Circonfissão* inscreve o trabalho de luto no mesmo gesto que escreve um contrato fracassado, quebrado, cortado. Assim, as perífrases vão se constituindo como um girar em torno de uma elipse que não provoca nada mais que um deslocamento do centro: cada vez que se gira em torno, o centro se desloca. Nesse descentramento, o eu se transforma em outro, o gênero se transforma em outro, o tema se transforma em outro, o nome se transforma em outro, a memória se transforma em outra, a perda, a ferida, o sangue se transformam.

Em *Gêneses, genealogias, gêneros e o gênio* (2005), sobre *Sonho, je te dis*, de Hélène Cixous, Derrida diz:

Sem a cartografia de todos os itinerários que se poderia seguir através dessa página tão densa, eu privilegio a linha vermelha de um incêndio, o incêndio de um amor ardente que abrasa todo um sonho e cujo fogo, se é possível dizer, vai ao pé da letra, da letra à sílaba, depois ao vocábulo, *jato, jorrar, eu t'adoro, eut* (DERRIDA, 2005, p. 54).

Sobre essas palavras e sílabas, Derrida observa que não há como saber se são dela ou do outro, “do outro enquanto vindas do outro ou do outro enquanto dirigidas ao outro, a ti”, mas as chama, mesmo nessa impossibilidade de saber quem está falando, de “palavras febris”, de “palavras de fogo ou de estado febril que se reduzem pouco a pouco como papel queimado” (DERRIDA, 2005,

p. 55). Ao fim de tudo, ao fim do que Derrida chama de o “último arquivo ofegante”, a cinza só deixa ler, “no instante suspenso de uma expiração de um último suspiro”, um lance, um jato, a sílaba “*jet*”: “E tuas palavras ardentes estão em minha vida, eu t'adoro eu t'adoro euta eut” (CIXOUS *apud* DERRIDA, 2005, p. 55). A sílaba é seguida “de uma apóstrofe suspensiva, *je t'adore* interrompida para ser repetida sem fôlego” (DERRIDA, 2005, p. 55). A essa sílaba repetida até a interrupção do fôlego, em que *jet* se torna impronunciável (“euta eut”), apenas legível, entre *jet* e *je t'*, Derrida usa as palavras de Cixous para chamá-la de “palavra de fogo”: “lançar as palavras de fogo apesar de tudo” (DERRIDA, 2005, p. 55). Em *Feu la cendre* (2009), uma cartografia de incêndios difícil de mapear, vemos privilegiadamente esse *jet*, esse jato, esse lance, esse lance da escrita como uma palavra de fogo.

Em *Feu la cendre*, Derrida vai ao que queima como quem vai aos mortos e como quem vai ao amor. Há um modo comum de ir aos mortos e ao amor, há algo em comum entre uma língua do luto e uma língua dos amantes: a disjunção. Vai-se aos mortos, como se vai ao amor, na desarticulação da língua, no desajuste. Novamente, o modo como Derrida vai é fazendo fogueira do discurso tradicional, criando outra forma à medida que incinera. O modo como ele vai é, tal como em um poema, andando mal, percorrendo um caminho esburacado, indo por cesuras. Cesuras que podem ser compreendidas na forma e no conteúdo em que o texto se organiza: ele se coloca desde já como, mais do que um diálogo textualmente apontado por travessões, uma conversa em um emaranhado de vozes femininas e masculinas, cujos signos gramaticais por vezes desaparecem aos ouvidos quando, por exemplo, o que seria supostamente “você” se torna

“ele”, emprestando-se então a outras vozes indeterminadas e causando uma indecisão entre a escrita e a voz, um hiato que convoca sempre uma outra voz, apontando assim para um número indeterminado de vozes: “uma outra voz, que venha agora, ainda, outra voz... Uma ordem ou uma promessa, o desejo de uma prece, não sei, não sei ainda” (DERRIDA, 2009, p. 12).

Além disso, o texto é um duplo em sua estrutura, ele se divide em diálogos e fragmentos de outros livros de Derrida, como *Glas*, *A disseminação* e *O Cartão-Postal*. Essas citações vindas de fora irrompem em um momento na página esquerda, oposta à conversa, ou ao lado, ou frente a frente, ou como que no verso, no outro lado, ou o outro do mesmo, surgindo em uma aparição espectral como cinzas que retornam e se justapõem à conversa sobre as cinzas. De repente, a conversa sobre as cinzas se mescla com as cinzas que as citações fazem alusão e a própria palavra “cinza” se mescla com outra coisa. Tais espectros de textos passam a interromper a leitura linear do diálogo, constituindo-se como cesuras, fazendo parte da conversa no momento em que surgem ao mesmo tempo em que a interrompem, provocando um curto-circuito na leitura.

A princípio, falar de cinzas é se remeter aos mortos. Mas *Feu la cendre* complexifica essa leitura de alguns modos. Vamos ao primeiro: na cesura que separa ao mesmo tempo que une a conversa e as citações, lemos as cinzas na conversa emparelhadas com o amor que retorna das citações dos “Envios” do *Cartão-Postal*, com seus holocaustos, seu “queime tudo” (DERRIDA, 2009, p. 46-48).<sup>4</sup> Segundo modo: em um momento

da conversa, convoca-se os sonetos do poema *Al Vesubio*, de Francisco de Quevedo, em que encontramos esse incêndio adjetivado como “amoroso”. Vejamos a passagem completa:

– Meu desejo somente se dirige à distância invisível, imediatamente queimada entre as línguas, entre cinzas, *ashes, cinders, cinis, Asche*, cinzeiro (toda uma frase), *Aschenbecher, ashtray* etc., e *cineres* e sobretudo a cinza de Francisco de Quevedo, seus sonetos *Al Vesubio*, e “Yo soy ceniza que sobró a la llama; / nada dejé por consumir el fuego /que en amoroso incendio se derrama”, se dispersa, e “será ceniza, mas tendrá sentido; /polvo serán, mas polvo enamorando” (DERRIDA, 2009, p. 60-61).

Essa passagem encena privilegiadamente a “escrita pirotécnica” de *Feu la cendre* (DERRIDA, 2009, p. 47). Uma palavra que vai se consumindo na outra, uma língua que vai se incinerando à medida que vai acendendo uma na outra, uma frase que vai se incinerando à medida que vai acendendo um poema de outra pessoa em outra língua, à medida que a voz da frase interrompe e se mistura com a voz do poema: a distância -entre se torna ela mesma uma cinza. O “eu” é, ele mesmo, cinza; o “eu sou” é, ele mesmo, cinza: “Yo soy ceniza que sobró a la llama”. Atentando para a dimensão amorosa que aparece explicitamente no trecho, podemos traduzir os versos da seguinte maneira: “Eu sou cinza que sobrou da chama;/ Nada restou por consumir o fogo/ que em amoroso incêndio se derrama”. Quanto à segunda parte, traduzindo literalmente teríamos “será cinza, mas fará sentido;/ pó serão, mas pó em apaixonamento”. Ora, o que perturba a alusão que se faz das cinzas até então aos

4 “Quant aux Envois eux-mêmes, je ne sais pas si la lecture en est soutenable. Vous pourriez les considérer; si le coeur vous en dit, comme les restes d'une correspondance récemment détruite. Par le feu ou par ce qui d'une figure en tient lieu, plus

sûr de ne rien laisser hors d'atteinte pour ce que j'aime appeler langue de feu, pas même la cendre s'il y a là cendre. Fors – une chance” (DERRIDA, 2009, p. 46).

mortos é também a conotação amorosa que agora assume lugar, sobretudo, nesses versos, parecendo se remeter a cinzas de amantes. O incêndio que consome tudo, inclusive o “eu”, é dito agora amoroso. Mais ainda, o sentido que a cinza tem não é outro senão a poeira, pó, “mas”, como adverte a versão original, “mas” pó em apaixonamento, “*polvo enamorado*”, pó caindo apaixonado. *Polvo*, em espanhol, também possui conotações eróticas dependendo do modo que é empregado, remetendo à relação sexual: por exemplo, *echar um polvo* equivaleria a “dar uma trepada”, no coloquial. Vemos então que, em espanhol, a língua do poema, o que ora seria pó ou poeira, pode assumir, ainda, um sentido erótico. Ir às cinzas é ir, também, ao amor: ir ao que queima.

O terceiro modo em que falar em cinzas é falar também em amor se dá de maneira mais indireta, nos sentidos do verbo “incensar”. Em um momento do texto, lemos: “Talvez, ele ache indecente ter de comentar, ter mesmo de ler e de citar esta frase: é propriamente incensar, para dizer a palavra. O que quer que ele pretenda, ‘il y a là cendre’ lhe resta” (DERRIDA, 2009, p. 27). Ora, se se trata propriamente de “incensar”, se “incensar” é a palavra apropriada, e se é indecente comentar, ler e citar *il y a là cendre* como “incensar”, se indecente pode ser entendido como obsceno, é porque parece que, junto ao sentido fúnebre que as cinzas carregam, há também um sentido de celebrar, elogiar: “Ele (mas talvez seja(m) ela(s), a(s) cinza(s)) talvez saiba o que ele queria queimar, celebrar, incensar no segredo da sentença” (DERRIDA, 2009, p. 35). *Il y a là cendre*, “há cinzas”, aqui, lá, esse locativo incerto, desviante e duplo como indica a bifurcação de sua letra (“y”), “há cinzas” como o que resta é uma frase que também pode ser dita por um verbo, uma ação: “incensar”. Verbo esse

que indica tanto celebrar como queimar.

Isso faz muito sentido, quando, então, nos deparamos com o sussurro de Platão no texto de Derrida através de *Pharmakon*: “Um sussurro perfumado, o *pharmakon* significa às vezes um tipo de incenso” (DERRIDA, 2009, p. 43). Sabemos que o *pharmakon* em Platão quer dizer tanto o remédio como o veneno: é aquilo que se camufla, se disfarça, “o *pharmakon* inconsistente de um corpo plural que já não se sustenta – não permanecer junto a si mesma, não pertencer a si mesma, eis a essência da cinza, cinza de si mesma” (DERRIDA, 2009, p. 47). A cinza é o que se lança ininterruptamente, como quem joga com as palavras como se brinca com o fogo: “Ela joga com as palavras como se joga com o fogo” (DERRIDA, 2009, p. 47). Eis que encontramos a definição de cinzas como “*un coup de dés*”, “um lance de dados”, no atritante desenho sonoro da frase: “*un centre s’effrite et s’attendrit, il se disperse d’un coup de dés: cendre*” (DERRIDA, 2009, p. 55). Nessa frase em francês, temos o paralelismo entre *centre* e *cendre*, palavras quase homófonas, diferentes apenas por uma letra. Nessa diferença, *centre* é incinerado ao longo da frase, e a frase performa aquilo que diz, um centro dispersado e pulverizado que se transforma em *cendre*.

Se Derrida teceu uma aproximação entre “lance” e “cinzas” a partir da remissão, talvez seja possível pensar a escrita de Derrida como um lance. Nessa possibilidade, o duplo gesto de ida à celebração e ao ritual fúnebre, ao mesmo tempo, se sustentaria na precariedade de um ponto de disjunção, de um ponto de crise, de um jato, de um lance que, operando pelo corte, leva a um novo giro, inscrevendo, no que queima, o amor e a catástrofe. Nesse sentido, ler “o ‘verso’ de tudo que eu escrevo” em Derrida partiria, portanto, da polissemia da palavra *coup*

que, como lance e como golpe, sustenta em si uma crise, uma crise que, com Mallarmé em *Crise de vers* (1895), nos permite pensar o verso em seu sentido etimológico, aquele que contém em si a ideia de duelo (palavra que, em espanhol, nos faz escutar “luto”).

Em português, “verso” é substantivo e verbo. Como substantivo, sabemos, verso é o outro lado, o dorso, as costas, ou cada linha de um poema. Mas é pouco comum vir “duelo” à nossa mente quando falamos “verso”. Do latim *versus*, verso é aquilo que traz em si o duelo, a discórdia, a oposição. Mas, no latim, essa palavra assume múltiplas funções, como advérbio, preposição, forma verbal, nome (sulco, ranhura, linha, retorno, giro, volta). Em francês, *vers* é tanto preposição, “para”, “em direção a”, como substantivo, “verso”. Então, no sentido etimológico, verso é ir para e contra, ao mesmo tempo. Verso é isso que vai para (sai de si) e, indo contra (si), volta para (o outro lado, o verso, o dorso). De um modo não apaziguado, o verso é aquilo que vai para, segundo seu étimo, *vers*, mas também contra, se não perdermos de vista o duelo que traz a palavra latina *versus*. Logo, o verso é aquilo que vai para e, ao mesmo tempo, contra, de modo semelhante como falamos da intimidade entre estrofe e catástrofe, sendo a catástrofe, composta de “estrofe”, isso que retorna, essa volta que vai para, através, sobre si e contra si (*katá* [κατά] + *stréphō* [στρέφω], “contra”, “através”, “em direção a” + “retorno”). Indo para, o verso sai de si, e, indo contra, dobrando-se sobre si, volta para o outro lado, o dorso, trazendo ou gestando sempre um outro. Por isso, o verso é sempre controverso, o verso é, ao mesmo tempo, o adverso.

É nesse gesto que podemos ler “o ‘verso’ de tudo que eu escrevo” em Derrida, no gesto que entrelaça, em um endereçamento, aquilo que queima. Endereçamento esse

cujas abordagens eróticas estão diretamente relacionadas a um luto, a um só tempo, pessoal e público: o luto de um amor se abre a um dos maiores lutos políticos da humanidade, o holocausto. Nesse movimento que vai a um lado e a outro, ao amor e à catástrofe, o lance da escrita de Derrida, como um ponto de crise, um corte, um golpe, um sulco, uma fratura, coloca em tensão a forma e o gênero ao fazer do verso um envio, um lugar de transição, de passagem, um lugar em que se está sempre “em direção a” (*vers*), em direção ao outro lado. E não é entre ritual fúnebre e celebração que jaz a relação amorosa do outro lado? Assim, nessa voz média, nesse duplo genitivo. No verso de tudo que eu escrevo, no outro lado, lá onde a forma (prosa e verso), o gênero (poema, romance, ensaio, carta, confissão) e a categoria de pensamento (poesia e filosofia) são incinerados, inscreve-se aquilo que queima, o amor e a catástrofe.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. O cinema de Guy Debord. **Image et mémoire**, Hoëbeke, 1995, pp. 65-76. Disponível em: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/05/26/o-cinema-de-guy-debord-giorgio-agamben/> Acesso em: 19 março 2020.

AGAMBEN, Giorgio. O fim do poema. **Categorias italianas: estudos de poética e literatura**. Tradução de Carlos Capela, Vinícius Honesko e Fernando Coelho. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. **Ideia da prosa**. Tradução de João Barrento. Lisboa: Edições Cotovia, 1999.

DERRIDA, Jacques. Che cos'è la poesia?. **Inimigo Rumor**, Tradução de Tatiana Rios e Marcos Siscar, nº10, 2001 [**Points de Suspension**, Paris: Éditions Galilée, 1992].

DERRIDA, Jacques; BENNINGTON, Geoffrey. **Circonfissão**. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1996.

DERRIDA, Jacques. **O cartão-postal: de Sócrates a Freud e além.** Tradução de Ana Valeria Lessa e Simone Perelson. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

DERRIDA, Jacques. **La Carte Postale:** de Socrate à Freud et au-delà. Paris: Flammarion, 1980.

DERRIDA, Jacques. **La difunta ceniza / Feu la cendre.** Tradução de Daniel Alvaro e Cristina de Peretti. Buenos Aires: La Cebra, 2009.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx:** o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DERRIDA, Jacques. **Força de Lei:** o fundamento místico da autoridade. Tradução de Leyla Perro-ne-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DERRIDA, Jacques. **Gêneses, genealogias, gê-**

**neros e o gênio:** os segredos do arquivo. Tradução de Eliane Lisboa; Porto Alegre: Sulina, 2005.

DERRIDA, Jacques. **O monolingüismo do outro:** ou a prótese de origem. Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001.

LACAN, Jacques. Literatorerra. **Outros escritos.** Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

MALLARMÉ, Stéphane. Crise de vers. **Oeuvres complètes.** Paris: Gallimard, 1974, pp. 360-368.

MALLARMÉ, Stéphane. Un coup de dés jamais n'abolira le hasard. CAMPOS, Augusto de; CAMPOS, Haroldo de; PIGNATARI, Décio. **Mallarmé.** São Paulo: Perspectiva, 1974.

*Recebido em: 31/07/2020*

*Aprovado em: 22/09/2020*



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

# O jogo de cena da escritura no *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa: leituras derridianas

Paulo Cesar S. de Oliveira (UFRJ)\*

<http://orcid.org/000-0002-3710-4722>

## Resumo:

Este artigo estuda a estrutura narrativa do romance *Grande sertão: veredas*, de João Guimarães Rosa, a partir da concepção de escritura (*écriture*) pensada por Jacques Derrida, bem como das considerações do filósofo sobre a instituição literária. Nossa hipótese de trabalho se concentra na ideia de que no *Grande sertão: veredas* o fenômeno da escritura é uma questão central. Partiremos de uma passagem da obra, que trata de uma carta enviada pela personagem Nhorinhá e que somente chega a seu destinatário, Riobaldo, quando já é tarde demais, para discutir a questão do evento e do acontecimento, segundo uma pergunta de Riobaldo sobre os efeitos da carta, caso ela tivesse chegado a tempo. A isso, chamaremos de “metáfora escritural”, que regula um pensamento sobre a escrita, em geral, e sobre a escritura literária, em particular. Com isso, Rosa nos adianta questões como traço, evento, devir, além de problematizar o “como se” da literatura, elementos organizadores de um saber próprio do literário. Finalmente, propomos a abordagem destas provocações de Guimarães Rosa em seu único romance como alguns dos modos de entrada na obra.

**Palavras-chave:** Jacques Derrida; Desconstrução; *Grande sertão: veredas*; Teoria.

## Abstract:

### The writing game in the *Grande sertão: veredas*, by Guimarães Rosa: derridian readings

This article studies the narrative structure of the novel *Grande sertão: veredas*, by João Guimarães Rosa, based on the concept of writing (*écriture*) thought by Jacques Derrida, as well as the philosopher's considerations about the literary institution. Our working hypothesis focuses on the idea that in the *Grande sertão: veredas* the phenomenon of writing is a central

---

\* Professor Adjunto de Teoria Literária da Universidade do Estado do Rio de Janeiro/FFP e membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da UERJ/FFP (PPLIN). Bolsista de Produtividade em Pesquisa pelo CNPq (PQ) e Bolsista do Programa de Incentivo à Produção Técnica e Artística (PROCIÊNCIA) da FAPERJ. E-mail: [paulo.centrorio@uol.com.br](mailto:paulo.centrorio@uol.com.br)

issue. We will start from a passage of the work, which deals with a letter sent by the character Nhorinhá and that only reaches its recipient, Riobaldo, when it is too late, to discuss the question of the event and the experience, according to a question posed by Riobaldo about the effects of the letter, in case it had arrived in time. We will call it the “scriptural metaphor” which regulates an understanding about the writing, in general, and about literary writing, in particular. With this, Rosa discusses issues such as trait, event, becoming, besides, problematizing the “as if” of literature, by organizing elements of the literary knowledge. Finally, we propose to approach these provocations led by Guimarães Rosa in his only novel as some of the possibilities of entering the novel.

**Keywords:** Jacques Derrida; Deconstruction; *Grande sertão: veredas*; Theory.

Uma poética literária constrói suas trilhas, atalhos, veredas no direito ilimitado de fazer todas as perguntas, provocando os centros reguladores. No romance *Grande sertão: veredas*, de João Guimarães Rosa (1986), o direito à pergunta aponta para um jogo de cena e para uma potência reflexiva que nos interessam analisar: no jogo de cena, encontramos um diálogo no qual a personagem central, o iletrado Riobaldo, se dirige a um interlocutor letrado, de quem não sabemos o nome e que em nenhum momento terá “direito” à resposta ou mesmo à fala; já a potência reflexiva se manifesta também a partir do jogo de cena, no momento em que provoca os leitores atentos a questionar, no trânsito narrativo da obra, o “como se” de sua estruturação poética, especialmente quando seus receptores chegam a uma passagem do enredo relativa a uma carta. Essas considerações merecerão explicações adicionais que situarão nossos interlocutores no problema proposto neste artigo.

Os leitores do *Grande sertão: veredas* (doravante, citado pelas abreviações *Gsv*, seguidas da página correspondente à edição do romance utilizada) sabem que se trata de uma narrativa, no plano da enunciação, controlada pela personagem central, Riobaldo, também ele o narrador. Riobaldo se

situa em um presente da leitura atualizado pelos leitores atentos que, no desenrolar da trama, seguirão a personagem em suas jornadas, situando-se no plano das ações, propriamente ditas, dado pelos enunciados, acompanhando a mesmo tempo as emaranhadas questões apresentadas pelo Riobaldo sujeito da enunciação.

A história que Riobaldo conta ao interlocutor pode ser resumida na paixão proibida pelo amigo Diadorim, que desestabiliza seu mundo supostamente ordenado e que, já quase ao final do romance, os leitores descobrem ser, na verdade, Maria Deodori-na da Fé, antes transfigurada na *persona* de Diadorim. A suspensão do segredo acerca da identidade de Diadorim ocorre no momento de sua morte, quando a realização da paixão interdita já não será mais passível de se realizar. A revelação do segredo será, portanto, a morte do próprio segredo, que permanece, enquanto fenômeno, em sua in- violabilidade. No *Gsv*, a história do amor jamais consumado entre Riobaldo e seu companheiro nas lidas e lutas dos tempos de jagunçagem se transforma em uma espécie de “como se” do romance e da literatura, em geral. Dito de outro modo, Guimarães Rosa cria uma narrativa que não se descola, no plano do enunciado, da ação e da represen-

tação da paisagem e da reflexão existencial acerca do caminho – elementos que povoam as jornadas interna e externa de Riobaldo e Diadorim junto a seus companheiros jagunços na paisagem sertaneja mineira. Já no plano da enunciação, revela-se uma série de imagens e passagens que podem levar o leitor atento a traçar hipóteses de leitura produtivas acerca de uma poética em ação. Em nosso caso, falaremos de uma “poética de trânsito” ou de “trânsitos narrativos”, elementos que estruturam um modo de ser da escrita no *Gsv*.

Neste artigo, nos valeremos de uma imagem que recorta o romance e que, articulada com uma série de leituras de textos de Jacques Derrida, revelam novas relações entre a escrita literária de Rosa, a problemática dos sujeitos e de suas identidades e o mundo circundante no qual interagem: a carta de Nhorinhá; a carta enviada e jamais recebida ou lida; carta direcionada a um destinatário certo, mas que se transformou em texto de endereço incerto; a carta extraviada, que circula, mas não chega ou só chega quando é tarde demais; a carta como questão reguladora de um saber acerca da obra, de sua constituição e de suas provocações ao leitor. Assim como a escritura, compreendida como algo que se lança para o futuro, em um devir incessante, suspensa no tempo se não houver alguém que a receba, a carta é representada no romance do Rosa como uma espécie de metáfora da própria escrita, pois só pode ser sancionada por quem a recebe e interrompida em sua jornada no espaço-tempo somente pela morte, que é a interrupção de tudo o que se pode narrar. E que carta é essa? Pensemos, agora, no contexto narrativo do *Gsv*.

Riobaldo conheceu a jovem Nhorinhá em uma breve passagem pela região da Aroeirinha e ambos se prometeram em casamento.

O fato ocorre antes de Riobaldo reencontrar o então menino Reinaldo, sujeito emblemático de sua infância e que se transformara no belo, impetuoso e perturbador Diadorim, seu futuro companheiro de cangaço. Nhorinhá escreve uma carta a Riobaldo, que neste meio tempo perambulava pelo sertão, em suas andanças de jagunço. Nela, a jovem reafirmava seu afeto e o desejo de ser sua parceira de vida. Quando finalmente recebe a carta, Riobaldo se encontra, como ele mesmo diz a seu interlocutor, nos tempos de “range rede”, na velhice, e gozando da paz de sua fazenda. Riobaldo está casado, Diadorim morto e a fase da jagunçagem se encerrou. Ao ler a carta que lhe chega inesperadamente, e que até então continuava perdida, vagando pelo sertão, Riobaldo reflete sobre a possibilidade de felicidade que já não poderá se concretizar; sobre o tempo perdido que não voltará e sobre as possibilidades de sua vida caso a carta chegasse a tempo, antes que a jornada de jagunço atravessasse dramaticamente sua vida.

É neste momento da velhice que Riobaldo poderá compreender com uma clareza relativa que “os fatos passados obedecem à gente; os em vir também” (*Gsv*, p. 321). Riobaldo entende que algo que não sabia em seu passado, no presente ele apenas não compreende. Ele percebe que só podemos domar no presente os fatos passados pelo trabalho da memória, da imaginação e da interpretação: a primeira é fluida, pouco confiável; a segunda, se assemelha à poética artística, ao trabalho dos poetas; e a terceira pode ser comparada ao trabalho da crítica, mas não se restringe a ela. Ao chegar quando já é (muito) tarde, a carta de Nhorinhá revelará a Riobaldo que seu passado somente poderá ser recuperado em migalhas, pelas ruínas do que foi, seja através da memória falha seja pela imaginação, que procura

dar sentido àquilo que para ele será sempre a ponta de um mistério:

Quando recebi a carta, vi que estava gostando dela, de grande amor em lavaredas; mas gostando de todo tempo, até daquele tempo pequeno em que com ela estive, na Aroeirinha, e conheci, concernente amor. Nhori-nhá, gosto bom ficando em minha boca. De lá para lá, oito anos se baldavam. Nem estavam. Senhor subentende o que isso é? A verdade que, em minha memória, mesmo ela tinha aumentado de ser mais linda. De certo, agora não gostasse mais de mim, quem sabe até tivesse morrido... Eu sei que isto que estou dizendo é dificultoso, muito entrançado (ROSA, 1986, p. 93).

É essa memória duvidosa, incerta, que pontua o diálogo/monólogo de Riobaldo, mas para o leitor ela é também motivo para reflexões mais amplas, que culminam no próprio relato, no desvelamento da experiência manifestada pela forma de contar, representada pela escritura, que implica a representação de uma voz fingida – a de Riobaldo narrador – que se dirige a um suposto interlocutor da cidade, cuja fala jamais será ouvida pelos leitores do romance, posto que é apenas pressuposta através do que nos conta o narrador, isto é: a palavra do sujeito letrado é eludida no jogo de cena da escritura.

Com isso, a escrita do *Gsv* provoca alguns centros reguladores da instituição literária que colocam em segundo plano a fala do iletrado, destituído.

Se Rosa, o autor-empírico, ainda é o senhor do relato, no plano da enunciação ele cria um sujeito subalterno representado como o “senhor da fala” que discute justamente este poder dado a determinado sujeito, quer o chamemos de autor, quer o compreendamos como sujeito hegemônico, com direito à voz. O letrado, sujeito da cidade, encontra-se, no relato, subordinado, sob o do-

mínio daquele que, em condições normais, seria subjugado pelo poder de fala concedido aos que dominam a letra, a escrita, em suma. É um jogo textual que, se por um lado, revela concessão à voz do subalterno, por outro, ainda mantém a voz do concedente como uma instância de autoridade, posto que ele assina o texto, cuja contra-assinatura – sua validação, reconhecimento e avaliação – será dada pelos leitores potenciais.

Portanto, a questão da carta é uma espécie de fio condutor que nos ajuda a pensar as infinitas potencialidades da literatura como instituição e como movimento de trânsitos textuais e críticos incessantes, em resumo: lugar de onde se parte e de onde é possível formular todas as perguntas. A poética do *Gsv* desarticula a regulamentação, a autoridade do autor, ao mesmo tempo em que a decompõe e analisa: no plano da autoridade do escritor, o romance mantém a estrutura do poder a ele concedido, que é o de firmar sua palavra pelo nome, por uma assinatura; já no plano da escrita em si, da representação, desconstrói o centro regulador, visto que se parte de um ponto do círculo no qual há uma sanção, embora fingida, da autoridade hegemônica do autor em prol do “como se” da literatura que, nos limites cerrados da escritura do romance, concede poderes ao sujeito subalterno.

Essas estratégias nos levam a pensar na reflexão de Jacques Derrida (1991b, p. 103) quando, ao analisar o *Fedro*, de Platão, nos dirá:

A escritura e a fala são, pois, dois tipos de rastros, dois valores do rastro; um, a escritura, é rastro perdido, semente não viável, tudo o que no esperma se gasta sem reserva, força extraviada fora do campo da vida, incapaz de engendrar, de se repor e regenerar a si mesma. Ao contrário, a fala viva nos faz frutificar o capital, ela não desvia a potência seminal para um gozo sem paternidade.

Gozo sem paternidade, adiamento do gozo erótico e da consumação do desejo, excesso e contenção, economia e transbordamento, fala verborrágica e silêncio, a escritura – que é sem pai – se contrapõe à fala, misto de voz e paternidade, subordinando-a à violência da desconstrução, trama que a nosso ver já havia sido encenada na poética do *Gsv*.

A notória questão “por onde começar?” talvez seja inadequada para o romance de Rosa. Mas é imperativo a toda lógica do discurso que um começo visível se apresente, embora a narrativa do *Gsv* não nos facilite na realização dessa tarefa. A palavra-labirinto pontua a linha narrativa adotada por Rosa e coloca para o historiador das ideias e para o crítico literário problemas de difícil solução: precisamos de um começo visível (!), um ponto de entrada por onde possamos penetrar nos bosques ficcionais de Rosa (acharemos o fio da meada?), mas nelas não há origem, começos visíveis, há apenas segredo, e este permanece para sempre oculto, indisponível, pois é a condição de ser do segredo e também estratégia discursiva de Rosa. Resta-nos, portanto, o texto, isto é, aquilo que se apresenta como aspecto físico da obra: a organização das páginas, os grifos, signos em profusão e em caótica apresentação, tudo que, no romance roseano, estrutura a obra em sua poética – uma narrativa sem divisões, composta por uma voz indicada e reconhecida por meio de um travessão (que é um traço estético-formal essencial para se entender a estratégia de Rosa, posto que a fala de Riobaldo se dá em um átimo, uma só respiração, sem fim ou fechos).

Comprendemos que a escritura é sempre e já rejeição de uma suposta unidade e coerência discursivas. Sabemos, como dito, ao iniciar a leitura do *Gsv*, que Riobaldo é

o sujeito que controla o romance e que sua fala é uma representação reconhecida através de um dado da escrita: o travessão. E esse traço é o que representa a ausência da fala concreta dada pela voz. Dizemos que Riobaldo “fala”, mas poderíamos dizer: “narrar”, “comanda” seu discurso. E se ele fala, a quem se dirige, quem é seu narratário, esse suposto interlocutor que ouve atentamente a ininterrupta e aparentemente caótica descrição dos fatos e pensamentos, cujos contornos retóricos revelam um sem-número de ideias disseminadas, “causos” que o sujeito-narrador irá pacientemente desfiar:

Eu sei que isto que estou dizendo é dificultoso, muito entrançado. Mas o senhor vai avante. Invejo é a instrução que o senhor tem. Eu queria decifrar as coisas que são importantes. E estou contando não é uma vida de sertanejo, seja se for jagunço, mas a matéria vertente. Queria entender do medo e da coragem, e da gã que empurra a gente para fazer tantos atos, dar corpo ao suceder. O que induz a gente para más ações estranhas, é que a gente está pertinho do que é nosso, por direito e não sabe, não sabe, não sabe! (ROSA, 1986, p. 93).

Por ora, essas palavras serão suficientes para localizarmos nosso narrador em sua relação com o narratário. Se a “matéria vertente” é “dificultosa” e “entrançada”, não menos importante é o desejo de Riobaldo de “decifrar as coisas”, penetrar seus “códigos secretos” que, para ele, são a chave da compreensão do mundo. Notemos que o que Riobaldo chama de “matéria vertente” não possui homologia aparente com a “vida de sertanejo” ou de jagunço, visto que privilegia a reflexão à mera representação do real ou a descrição pormenorizada das ações e aventuras. Lembremos ainda que, a toda ação descrita no romance sucede uma reação do pensamento. No entanto, se o caráter mimético desta narrativa ficcional se faz

onipresente no panorama geral da obra, ainda que constantemente questionado e desconstruído, isso nos leva a crer que há modos de leitura bem mais produtivos se partirmos de um referencial marcante: o espaço romanesco representado no *Grande sertão* se materializa entre a transcrição da paisagem e a escritura do caminho. Riobaldo diz: “Assim, é como conto. Antes conto as coisas que formaram passado para mim com mais pertença” (ROSA, 1986, p. 93). Portanto, não é simplesmente um estudo da ambientação ou das ações o que o leitor terá nas mãos, já que a obra não é somente uma narrativa concentrada no espaço, embora o espaço seja predominante; e nem há simplesmente a superposição da visão historiográfica sobre o artifício da representação ficcional de um passado nos moldes da tradição literária. O que nos chega às mãos e provoca a leitura é o dado fundamental que caracteriza a compreensão histórica, conforme pensou Walter Benjamin (1985): o acontecimento na forma como poderia ter ocorrido em um momento de perigo, pois viver é muito perigoso – esta frase é repetida incessantemente no *Gsv*. Assim, o narratário requisitado teria a função de compreender para organizar, ir adiante, recontar: “Mas o senhor é homem sobrevivendo, sensato, fiel como papel, o senhor me ouve, pensa e repensa, e rediz, então me ajuda” (ROSA, 1986, p. 93).

O narratário, o sujeito letrado, será apresentado e sua imagem construída, passo a passo, como um tipo de “tradutor” de uma realidade caótica que Riobaldo tenta organizar através da fala, porém, sem muito êxito, do ponto de vista da lógica da clareza, embora preze pela sensatez e fidelidade aos fatos, que ele repensa e reconstrói, fazendo aparecer diante dos olhos do leitor uma realidade que experimentou enquanto a rememora e problematiza. Estamos já, aqui, rondando as

questões que mais tarde invocaremos como papel fundamental do leitor desta obra, como aquele que coloca, ao lado da assinatura de um autor, no caso, Guimarães Rosa, sua contra-assinatura, elemento assim pensado por Derrida (1991a, p. 35):

Por definição, uma assinatura escrita implica a não presença atual ou empírica do signatário. Mas, dir-se-ia, marca também e retém o seu ter-sido presente num agora passado, que permanecerá um agora futuro, logo, um agora em geral, na forma transcendental da permanência. Essa permanência geral está de algum modo inscrita, presa na pontualidade presente, sempre evidente e sempre singular, da forma de assinatura. Nisso consiste a originalidade enigmática de todas as rubricas. Para que a vinculação à fonte se produza, é preciso pois que seja guardada a singularidade absoluta de um acontecimento de assinatura e de uma forma de assinatura: a reproduzibilidade pura de um evento puro.

Derrida se pergunta sobre a possibilidade de algo deste tipo: “a singularidade absoluta de um evento de assinatura” (DERRIDA, 1991a, p. 36) produzir-se alguma vez, em algum momento, ou seja: haveria assinaturas? A resposta que ele dá é sim, “todos os dias”, posto que “os efeitos da assinatura são a coisa mais corrente no mundo”, com as ressalvas de que as condições de possibilidade desses efeitos são, simultaneamente e, paradoxalmente, “a condição de sua impossibilidade, da impossibilidade de sua pureza rigorosa” (DERRIDA, 1991a, p. 36). Por isso, uma assinatura tem como condição para sua existência uma forma repetível, iterável, imitável, uma “mesmidade” que altera a identidade e a singularidade da assinatura.

Voltando ao interlocutor no *Gsv*, sua função é homóloga ao trabalho do intérprete, isto é, do leitor, mudo diante do texto, porém, com a tarefa de contra-assinar, o que

é feito através da atividade leitora. Se o romance nos chega sob a forma de uma obra caótica, de uma narração disseminada, “não-organizada”, ou melhor, conformada à lógica do sujeito que narra, que pode se contrapor à lógica daquele tipo de leitor que espera uma certa estruturação mais clara e objetiva, então, a questão de quem escreve – do autor, repetamos – retorna com força, assim como avulta o problema da leitura e do leitor, necessariamente evocado/convocado a completar o texto, a assiná-lo:

Mas, o senhor sério tenciona devassar a raso este mar de territórios, para sortimento de conferir o que existe? Tem seus motivos. Agora – digo por mim – o senhor vem, veio tarde. Tempos foram, os costumes demudaram. Quase que de legítimo leal, pouco sobra, nem não sobra mais nada (ROSA, 1986, p. 24, grifos nossos).

Por isso, a verdade maior do texto do *Gsv* resulta na descostura de certos nós, o que provoca a destituição dos regimes de poder e de verdade que por acaso ainda nos assombrem: “O senhor vem, veio tarde”. Essa é a condição do narratário, mas também revela a natureza de todo leitor, que só pode existir pressuposto pelo texto ou em função de uma economia textual e de uma linguagem literária que se constroem através da dissolução das oposições metafísicas tradicionalmente aceitas como representações de uma verdade. O senhor vem. O texto vem. Ele nos chega quando já é tarde. Ele é rastro de rastros e o questionamento sobre sua verdade, sendo um pressuposto do próprio texto, está enredado no movimento da escrita que dialoga com o “para-fora-de-si” dado pelo texto, que permanece sempre em estado de clausura (preso na página, no suporte digital, no livro etc.): mire e veja, atente e desatente, encubra, descubra, recubra, tente completar essa “estória sem final”

(ROSA, 1986, p. 297).

O narrador se endereça ao narratário diversas vezes, já dissemos, e algumas consequências deste ato também divisamos anteriormente. Esses endereços visam a dar forma, direção, conselho ao narratário para que este reescreva e reinterprete o percurso narrado. Trata-se, portanto, de indicações “transparentes” que servem como auxílio ao narratário, tanto quanto para o leitor dito modelo. Porém, a intermitente questão colocada pelo narrador é a da própria desconfiança em relação ao que ele próprio narra: “Agora que mais idoso me vejo, e quanto mais remoto aquilo reside, a lembrança demuda de valor – se transforma, se compõe, em uma espécie de decorrido formoso”; ou ainda: “... penso como um rio tanto anda: que as árvores das beiradas mal nem vejo... Quem me entende?”; e, na mesma passagem: “Então onde está a verdadeira lâmpada de Deus, a lisa e real verdade?” (ROSA, 1986, p. 321).

Se entre as indicações transparentes que descobrimos no texto e a intenção de dar visibilidade, clareza, ao fato narrado existe um abismo (uma das imagens construída pela prosa do *Gsv*), não caberia ao leitor decidir sobre o ponto final da interpretação, isto é: determinar quais seriam os postulados mais válidos para a leitura da obra, em detrimento de outros? Em resposta a uma pergunta de Patrick Mahoney, Derrida (1995b, p. 108) disse: “Não estou certo de que um apelo ou um endereçamento seja endereçado a quem ele é endereçado. Há, então, elementos ao acaso, arbitrários, ativos, em todo tipo de mensagem, em todo tipo de carta, em toda correspondência, se preferir” (Nossa tradução).<sup>1</sup> São esses elementos –

1 No original: *I cannot be assured that an appeal or an address is addressed to whom it is addressed. There are, then, aleatory or chance elements at*

rastros, diferenças, traços, sombras, espectros, indecíveis etc. – que perturbam as seguras indicações transparentes que abalam a crença em um idioma absoluto regulando qualquer obra.

A narrativa do *Gsv* tem seus princípios, seus reclames: “a gente principia as coisas, no não saber por que, e desde aí perde o poder de continuação – porque a vida é mutirão de todos, por todos remexida e temperada” (ROSA, 1986, p. 430). Por isso, a interpretação conclama a alteridade, mutirão e vinda de outro(s): “Se vendo minha alma estou vendendo também os outros” (ROSA, 1986, p. 291), diz Riobaldo, o pactário. E quem é seu leitor? Igualmente pactário de um acordo com o texto, no texto, abandonado à virulência da diferença e da disseminação, como nos mostra Derrida.

Diz Riobaldo ao narratário: “Aí, narro. O senhor me releve e suponha” (ROSA, 1986, p. 431); “O senhor me organiza? Saiba: essas coisas, eu pouco pensei, no lazer de um momento” (ROSA, 1986, p. 341); “O senhor, mire e veja, o senhor: a verdade instantânea dum fato, a gente vai departir, e ninguém crê” (ROSA, 1986, p. 408); “Com que entendimento eu entendia, com que olhos era que eu olhava? Eu conto. O senhor vá ouvindo. Outras artes vieram depois” (ROSA, 1986, p. 137); “Amável o senhor me ouviu, minha ideia confirmou: que o Diabo não existe. Pois não?” (ROSA, 1986, p. 568). São questões que não (se) fecham. Não fecham questão. Fechar questão sobre algo é não negociar, não aceitar ou permitir a vinda do outro. E esse outro que vem? Quando vem? Quando chega a carta àquele a quem ela se destina? O *Grande sertão* é uma estrutura poética de adiamento, “indecisão”, nostalgia, luto, impossibilidade, segredo

dispêndio – o gozo adiado de uma paixão que só chega quando já nada se pode fazer ou o gozo nostálgico que poderia ter sido caso a carta chegasse a tempo. Não estaremos então nos arredores da escritura, rondando o texto como “a” diferença, o diferido, conforme pensou Derrida?

A questão da carta é um componente estrutural que regula a narrativa. Explica o porquê de já não se poder “contar seguido, alinhavado” e de a narrativa suceder des governada, sendo então aquilo que chega quando intervêm a memória e a lembrança. Explica, ainda, por que há tanta desconfiança em relação às questões do mundo e do ser, ou seja, entre mundo e ser. Mais ainda, esclarece porque Riobaldo não consegue penetrar no coração do segredo, permanecendo sempre no nível da pré-compreensão que antecede o conhecimento do fenômeno sem, no entanto, atingi-lo pela ação: “decisão” que ele não toma, que adia, transferindo ao narratário a pergunta que Riobaldo não (se) responde, mas cujos efeitos ele quer compreender no ocaso da vida, em tempos de range rede.

Desta forma, enquanto o Riobaldo sujeito do enunciado vive o tempo de aguardar e o tempo da ação, enquanto experimenta o mundo em que circula e no qual interage, o Riobaldo dos tempos de range rede, como sujeito da enunciação, vive o tempo de recordar. Entre os dois momentos, seria no tempo do enunciado que o leitor esperava por parte de Riobaldo a tomada de uma decisão. A decisão que ele não toma, e, assim como a carta, não chega ao presente, é uma espécie de adiamento no tempo, ela é a energia economizada – talvez indevidamente – para a eventualidade de uma futura abertura da questão: quem sou, que paixão é essa que me desorganiza? Quando chega o tempo de vivê-la?

---

*work in every kind of message, every type of letter, all mail, if you will.*

Chegar quando já é tarde, descoberta no momento em que a revelação não apazigua, não resolve. Assim, o fenômeno da carta, da vida que não foi, retorna como uma das formas de repetição do problema da escritura, que reverbera na narrativa: iterabilidade.<sup>2</sup> Por exemplo, quando Riobaldo descobre que seu padrinho é uma das pontas do mistério de sua origem, de seu nome – e o *Gsv* é uma narrativa exemplar das políticas do nome próprio (Riobaldo, Tatarana, Professor; o “menino” Reinaldo, mais tarde, Diadorim e, finalmente, Deodorina) – já é tarde demais para desprezo ou amor. Somente pela nostalgia dos tempos idos, pela rememoração, Riobaldo atualizará as questões que, nos tempos da juventude, o conclamavam, sem sucesso, à reflexão. Ao lembrar do pai/padrinho, Riobaldo dirá: “[...] quando velho, ele penou remorso por mim; eu, velho, a curtir arrependimento por ele. Acho que nós dois éramos mesmo pertencentes” (ROSA, 1986, p. 107). Riobaldo nos lança em meio a uma “poética do quase”, homóloga às próprias questões que a escritura – retornemos ao modelo da carta – vai demandar.

A problemática da escritura relaciona-se à própria definição do fenômeno como o aparente/inaparente; *alétheia*, aquilo que se esconde e manifesta. Mas o que traz a questão da carta enquanto contribuição para uma poética de autor que distende a noção da escritura? Diremos, provisoriamente, que ela fala de uma confusão nos estatutos logocêntricos através dos quais a vida se organiza,

segundo uma lógica determinada. O mundo do *logos* prevê o acaso como uma manifestação da própria dinâmica racional, cujo acontecimento será percebido erroneamente nas instâncias de um centro regulador. Daí que temporalidade e espacialidade devem ser compreendidos como partes de uma estrutura que organiza as contradições aparentes do texto em prol de uma síntese apaziguadora.

Derrida (1991c) procura estabelecer, pelo conceito de espaçamento, uma diferença dentro dessa suposta segurança espacial/temporal – tomando de empréstimo aos escritos de Stéphane Mallarmé – mostrando como os elementos produzidos nos intervalos da cadeia espacial/temporal compõem o “tornar-se ausente”, “tornar-se inconsciente” do sujeito. A época da escritura trata desses espaçamentos. Entre a escritura da carta e o conhecimento de seu conteúdo pelo destinatário (que é Riobaldo, no caso, mas poderíamos falar de um destinatário qualquer), uma sucessão de rastros nos dá conta de uma história que jamais poderá ser reconstruída, quer seja pelo emitente, pelo destinatário ou pelo leitor, que, no máximo, pode transitar pelas passagens abertas no texto:

Mas a carta gastou uns oito anos para me chegar; quando eu recebi, eu já estava casado. Carta que se zanzou, para um lado longe e para o outro, nesses sertões, nesses gerais, por tantos bons préstimos, em tantas algibeiras e capangas. Ela tinha botado por fora só: “Riobaldo que está com Medeiro Vaz”. E veio trazida por tropeiros e viajores, recruzou tudo. Quase não podia mais se ler, de tão suja dobrada, se rasgando. Mesmo tinham enrolado noutra papel, em canudo, com linha preta de carretel. Uns não sabiam mais de quem tinham recebido aquilo. Último, que me veio com ela, quase por engano de acaso, era um homem que, por meio da doença do toque, ia levando seu gado de volta dos gerais para a caatinga, logo que chuva chovida (ROSA, 1986, p. 92-3).

2 Iterabilidade é o momento repetido, repetível, em que o enunciado é submetido ao escrutínio do outro (alteridade), e configura a propriedade de todo signo, de ser repetido na ausência de um referente e de seu significado ou mesmo de uma intenção determinada. A iteração implica, ao mesmo tempo, identidade e diferença de discursos, aquilo que arrasta nossos corpos para o discurso e nos caracteriza como sujeitos atravessados pelos discursos.

O movimento da carta repete e reafirma o movimento da escritura. Ele reinscreve a noção socrática, depois consolidada por Platão, da escritura como significante secundário, uma espécie de significante de significante – chega quando já é tarde, ao contrário da fala, que é o presente no presente, presentificação da ação, da vontade – cujo percurso funda as oposições temáticas que constituem a origem e o percurso histórico da filosofia. A fala seria a “expressão” do *logos* como origem da verdade, enquanto a escritura se afirmaria como mero instrumento de fixação (no espaço exterior) da fala, cuja “essência” é interna, nos diz o pensamento metafísico, socrático-platônico.

A relação entre fala e escritura foi sempre pensada pelas respectivas oposições entre dentro e fora, inteligível e sensível, essência e aparência, verdadeiro/falso, que constituem a cadeia metafísica no percurso histórico da ideia. Mas, observemos que, no contexto da carta enviada por Nhorinhá, os conceitos de tempo e espaço são desafiados por um jogo metafórico que perturba a cadeia discursiva. Chamaremos de “metáfora escritural” esse movimento textual que demarca as múltiplas possibilidades da escritura na sua diferenciação em relação à fala no *Gsv*. O espaçamento, isto é, a exterioridade do espaço, o fazer-se espaço no tempo indica que o traço escritural (a carta de Nhorinhá) não pode se resumir no dizer-se presente. Ele é o próprio movimento no espaço e no tempo, abrindo-se como um “fora” dentro do movimento da temporalização. A carta percorre o sertão sem jamais dizer “presente” e, portanto, ela não é presente-a-si, posto que depende da chegada (ao) do outro. Assim, é a própria instituição da “presença-a-si” que o movimento da carta como “metáfora escritural” desregula. Ela chega quando não é mais possível traduzir verda-

de como presença, nem fazer da presença a verdade que a voz advoga como princípio de identidade. Ao contrário, a escritura vive de uma promessa que o *logos* não pode assegurar. Como artifício, veneno (uma das pontas do *phármakon*, que Derrida, em *A farmácia de Platão* (1991b) esmiúça sobremaneira), ela não prevê remetente ou destinatário; ela pode inclusive não chegar ao seu destino e este percurso é uma espécie de fazer-se “fora” no “dentro”, que é o tempo; pode mesmo perder-se ou apagar-se, chegar a outro (s) destinatário (s) possível (eis); enfim, provoca a segurança do ser presente no discurso, supostamente dada pela *phoné*.

O sujeito da escritura é sempre alguém previsto no horizonte do texto, daí que a escritura, embora sempre manifesta no momento de atualização pela leitura, não se resume ao presente. Como diz Silviano Santiago (1976, p. 34), “o espaçamento marca o tornar-se ausente e o tornar-se inconsciente do sujeito”. Nhorinhá já não é um ente real e presentificável (e se ela em pessoa chegasse para declarar seu amor a Riobaldo?) dado pela segurança da voz; já Riobaldo é um ser tocado pela impossibilidade de restaurar no presente uma possibilidade que a carta não pode mais concretizar, visto que chega tarde demais. Ela somente atualiza aquele passado perdido, que pode ser rememorado no presente, presentificando aquele “algo” que não pode mais ter lugar. O apresentar-se das coisas já é uma impossibilidade-em-si: tudo o que Riobaldo vai narrar repete a metáfora escritural contida na imagem da carta. Riobaldo age quando não pode mais declarar presente. Assim, a estrutura de enganos, de acasos, indecíveis, rastros e traços que caracterizam a metáfora escritural regula o universo da narrativa e é a marca do trágico em Riobaldo. Ainda assim, precisaríamos confirmar nossa hipótese e os exemplos que

já trouxemos ao debate – a identidade de Diadorim, a carta de Nhorinhá, a reflexão sobre a vida que poderia ter sido etc. – nos dão conta, aparentemente, disso.

São nessas passagens propiciadas pela obra, nesses trânsitos textuais, que buscamos um caminho reflexivo que toca o pensamento de Derrida, acerca da escritura e que, a nosso ver, Guimarães Rosa ficcionalizou com rara felicidade. A lei da composição: estar sempre destituída de centro. O que origina uma condenação da escrita por Plátão, segundo Derrida (1991b) – ela é veneno – é, hoje, saída para certos impasses. Não que isso signifique o idealismo da busca da verdade, mas sim a defesa da complexidade face à redução empobrecedora que assola o pensamento em certas épocas históricas. E encontramos aqui um momento-chave, inaugurando uma questão na qual repousa a tese central deste texto: a compreensão do fenômeno da escritura – cuja análise preparatória estivemos a esboçar – confunde-se com a natureza do fenômeno literário, atada à crítica da metafísica. Isto é, na esteira da crise do pensamento filosófico, a reflexão que busca compreender o literário – e, por conseguinte, a escritura – só poderá estabelecer-se na discussão dos impasses que hoje norteiam a chamada contemporaneidade.

Sendo assim, o que se espera de um questionamento sobre o literário é menos a velha crítica impressionista e mais o elogio de uma forma de reflexão do ser e do mundo. E esse elogio, para início de conversa, se estabelece na diferença. Falemos, pois, deste princípio, incansavelmente defendido por Derrida: a *différance*, que estabelece o jogo conceitual que elimina o nome de “origem” que cada palavra posta à mesa pela língua metafísica que carrega. *Différance* é “o movimento pelo qual a língua, ou qualquer código, qualquer esquema de reenvios em geral

se constitui ‘historicamente’ como tecido de diferenças” (DERRIDA, 1991c, p. 43), significando que todo signo remete obrigatoriamente a outro(s) que lhe(s) é (são) diferente(s). Esse sistema abala a crença na origem, estabelecendo uma relação de não-conformidade com o esquema presente, passado, futuro – estruturas temporais metafisicamente comprometidas –, desconstruindo a lógica do sistema ao descentralizá-lo, estabelecendo uma nova “marca” temporal:

A diferença é o que faz com que o movimento da significação não seja possível a não ser que cada elemento dito “presente”, que aparece sobre a cena da presença, se relacione com outra coisa que não ele mesmo, guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro, relacionando-se o rastro menos com aquilo a que se chama presente do que aquilo a que se chama passado, e constituindo aquilo a que chamamos presente por intermédio dessa relação mesma com o que não é ele próprio: absolutamente não ele próprio, ou seja, nem mesmo um passado ou um futuro como presentes modificados (DERRIDA, 1991c, p. 45).

Essa nova “marca” temporal, se a utilizarmos para o entendimento da escrita literária – compreendida por Derrida como um produto diferido, uma instituição, mas, ainda assim um artefato da escritura – irá mostrar que a historicidade da obra não se confunde com seu passado, mas incide na “impossibilidade que ela experimenta de alguma vez *ser* no ‘presente’, de ser resumida em qualquer simultaneidade ou instantaneidade absolutas” (DERRIDA, 1995a, p. 29). A escritura não é, pois, pintura da voz ou transcrição desta. Ela se coloca em relação ao sentido na forma de gravura, sulco, relevo: “uma superfície que pretendemos que seja transmissível ao infinito” (DERRIDA, 1995a, p. 26). Diferenças, para Derrida, são

efeitos de transformação incompatíveis com os motivos estáticos, sincrônicos, taxonômicos, ahistóricos no conceito de estrutura. A relação entre a escritura e o movimento da *différance* se dá na superação do conceito tradicional de tempo e no deslocamento do privilégio do presente na história metafísica. Eis aí o primado de uma nova historicidade: o interrogar incessante das categorias.

Nossa reflexão se justifica na medida em que pretendemos expor uma análise preparatória do papel da escritura literária após o desgaste das categorias que procuraram defini-la. Se fundamentalmente trouxemos à discussão as estratégias de deslocamento e desconstrução na estrutura de uma obra, compondo nosso entendimento do jogo de cena representado pela carta de Nhorinhá, no *Gsv*, no rastro do pensamento derridiano acerca da *différance* pudemos verificar a questão do literário fora das marcas historicistas, sociologizantes ou antropologizantes. Essa “estranha instituição chamada literatura”, de que nos fala Derrida, desafia parâmetros estabelecidos, mas, no desvio de suas próprias proposições, foram esses parâmetros que vieram e vêm lapidando o que chamamos paradoxalmente de especificidade do literário. É a partir daí que procuramos desatar certos nós no entendimento do que o literário é, e a leitura de Guimarães Rosa nos auxilia sobremaneira.

O que para Derrida se insinua como singularidade da escritura não é a própria singularidade absoluta, já que ela, caso existisse, impossibilitaria a leitura. E por quê? Cada texto deve ter como marca certa legibilidade. Legibilidade significa carregar uma série de traços, dividir, participar, pertencer, seja a um gênero, um contexto, um sentido etc. O que o fenômeno da singularidade diferida no/do texto literário carrega como marca distintiva confunde-se, na lei-

tura crítica, com princípios fundamentais da atividade filosófica. E, de fato, como já vimos anteriormente, o saber acerca da literatura atrelou-se, especialmente a partir de Platão, ao conhecimento filosófico. Se a escritura, em geral, já se apresentava como dual sem ser dicotômica (restauradora da memória, ao mesmo tempo em que produz uma perda e esvaziamento da experiência, só possível na voz), a escritura literária representava um duplo distanciamento do ideal elaborado por Platão. Daí que, ao considerar o texto literário como radicalmente situado, sem poder ser reduzido pela crítica ou pela contemplação teórica, Derrida mostraria que a singularidade da escritura literária se estabeleceu no fato de que, ao ser escrito e lido em uma época particular, em um lugar particular, a cada vez e de uma só vez: o texto desafia a instituição da presença que o quer ver sob o crivo das categorias estabelecidas e condicionado historicamente – e esse movimento produz uma visão filosófica do texto a qual reforça a verdade da filosofia, mas diz pouco sobre a verdade do literário.

A questão que surge ao discutirmos o papel do pensamento crítico em sua relação com o texto (precisamente, em *Grande sertão: veredas*) é saber de que forma ele pode refletir a verdade do literário. Ainda: o que se firmou na crítica ocidental como definição do literário? Mais do que isso, o que pensa o literário é um saber estranho ao literário? Pode o texto literário, da mesma forma que a crítica contemporânea pretende, desconstruir a crítica que procura pensá-lo? O texto “deslizante” da literatura, discurso singular, como diz Derrida, poderá algum dia se oferecer? Qual o caráter dessa oferenda? O que é o oferecer-se de um texto? Essas questões evocam, primeiramente, a problemática do que seja o ato de narrar: quem narra, para quem narra, o que narra, de que forma nar-

ra? Inclinados antes a ver no autor o ponto de partida para a compreensão do texto literário, já não sabemos que é em ausência que a escritura se lança no devir? Ou se, por outro lado, concentramos no destinatário a chave da compreensão do texto, também não sabemos de antemão que ele (o destinatário) é apenas promessa, horizonte de expectativas cujas “respostas” são determinadas por seu contexto histórico (do leitor), por sua compreensão da obra como tributária deste contexto? Além disso, a interpretação do leitor será sempre marcada por aquilo que o afeta e produz sua compreensão do mundo (diversa em forma e conteúdo da experiência do outro, também singular), única no modo de abordar e entender o texto. Mais do que buscar um ponto de apoio para a análise do texto literário, é preciso compreender como o próprio texto “escorrega” sobre estas verdades e as desmascara como construção hegemônica da verdade – centrada, redutora. Neste sentido, todo texto é desconstrutor, confirmando o temor platônico de que a escritura – sem pai, sem centro, sem presença, sem destinatário certo – viesse a instituir um saber fora do *logos* e da razão, perturbando as ideias de Bem, de Bom e de Belo, que se chocam com o ideal de um saber desregulador calcado na produção incessante de questões.

Na prosa do *Gsv*, a fala de Riobaldo torna a questão da presença o modo-de-ser de um discurso. Entretanto, esta fala só pode ser “lida”, só pode ser compreendida através do texto, que se encarrega de endereçá-la a outrem. O texto elimina a presença-a-si daquele que se diz “dono da voz” – voz que só permanece como eco do que poderia ter sido, já que o texto se inscreve como apagamento da presença-a-si – e passa a viver dessa liberdade propiciada pela orfandade. Sem centro, desregulador, o texto passa a valer no diálogo com o leitor-receptor que

se doa no/ao texto ao estabelecer na interpretação vontades e verdades singulares. Essa “loucura do centro”, esse processo disseminatório, torna o texto uma presença-a-si que se apaga ou rasura a cada vez que ele é colocado em cena pela leitura.

Portanto, refletir sobre essas questões textuais e filosóficas nos fará sempre e necessariamente pensar a literatura e seu papel na desconstrução da metafísica ocidental. Michel Foucault (1990, p. 59) argumentava que a literatura “manifesta o reaparecimento, onde era inesperado, do ser vivo da linguagem”, e é na qualidade de linguagem privilegiada de um saber descentrado que trataremos do fenômeno da escritura na prosa do *Gsv*. Pensar o questionamento de Riobaldo em torno da construção de mundo que o conduziu ao impasse e ao engano – Riobaldo não arrisca, permanece na iminência do risco, sob o risco, mas não ainda como ser-riscado por uma verdade aparente/inaparente que ele não tem a coragem de desvelar – é procurar entender um certo caminhar do ocidente, que precisa ultrapassar a rigidez militar do *logos* para abrir-se ao pensamento mais generoso acerca dos indecíveis que nos rodeiam.

Por tudo o que examinamos, cabe ainda frisar que nossa escolha – difícil, laboriosa, perigosa – do pensamento derridiano para a análise de um traço do texto ficcional proposto – *Grande sertão: veredas* – requer uma revisão, ou melhor, uma releitura constante da tradição do pensamento que interroga o literário e que ainda se encontra, ora arraigada a um persistente percurso metafísico, ora ligada a um viés sociológico, do qual não negamos o valor, mas que por vezes acaba por reduzir a complexidade do fenômeno literário a causas, por vezes, estranhas ao texto literário. Dessa forma, tocar nas questões cruciais da literatura, hoje, significa ressal-

tar contribuições da teoria, como a que traz ao debate o pensamento da *différance* e o conceito derridiano de “texto”.

Esta reflexão se concentrou, portanto, em uma tentativa de leitura não canônica do *Grande sertão: veredas*, visando a compreender de que forma esta obra contribui para o pensamento de uma corrente de pensamento radical e desconstrutora das noções acabadas e das fantasias de verdade. Diremos, enfim, que o projeto roseano está comprometido com o rompimento de uma tradição crítica ainda atada ao platonismo. Cientes do risco, pudemos, no entanto, tratar de uma poética da escritura, de uma metáfora escritural, do traço, do destino da carta sem destinatário certo em uma poética cujo projeto demanda a desconstrução dos diversos postulados que até hoje advogam o direito de posse sobre o texto, mas que, no entanto, desconhecem, por exemplo, a bela definição de literatura que nos deu Derrida (1995c, p. 47) e com a qual fecharemos nossa exposição introdutória:

A literatura é uma invenção moderna, inscreve-se em convenções e instituições que, retendo apenas esse traço, asseguram-lhe em princípio “o direito de dizer tudo”. A literatura liga, assim, seu destino a uma determinada não-censura, ao espaço da liberdade democrática (liberdade de imprensa, de opinião etc.). Não há democracia sem literatura, não há literatura sem democracia. Sempre é possível não querer saber nem de uma nem de outra, mas ninguém deixa de passar sem elas sob qualquer regime; é possível não as considerar, nem uma nem a outra, como bens incondicionáveis e direitos indispensáveis. Mas não é possível, em caso algum, dissociá-las uma da outra. Nenhuma seria capaz disso. Cada vez que uma obra literária é censurada, a democracia corre perigo, e todo mundo está de acordo quanto a isso. A possibilidade da literatura, a autorização que uma sociedade lhe dá, o fato de levantar

suspeitas ou terror a seu respeito, tudo isso vai junto – politicamente – com o direito ilimitado de fazer todas as perguntas, de suspeitar de todos os dogmatismos, de analisar todas as pressuposições, quer as da ética, quer as da política de responsabilidade.

Pensem, pois, e deixemos ao abrigo da reflexão essa possibilidade de se dizer e pensar tudo, especialmente em tempos tão duros, em que, mais do que nunca, precisamos lutar por um retorno triunfal das Humanidades.

## Referências

- DERRIDA, Jacques. **Dissemination**. Chicago: The Chicago University Press, 1981.
- \_\_\_\_\_. **Limited inc**. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papyrus, 1991a.
- \_\_\_\_\_. **A farmácia de Platão**. Trad. Rogério da Costa. Trad. São Paulo: Iluminuras, 1991b.
- \_\_\_\_\_. **Margens da filosofia**. Trad. Joaquim Torres Costa; Antônio M. Magalhães. Revisão técnica Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papyrus, 1991c.
- \_\_\_\_\_. **A escritura e a diferença**. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995a.
- \_\_\_\_\_. **The ear of the other: otobiography, transference, translation**. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1995b.
- \_\_\_\_\_. **Paixões**. Trad. Lóris Z. Machado. Campinas, SP: Papyrus, 1995c.
- FOUCAULT, Michel. Trad. Salma Tannus Muchail. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Trad. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. 23. ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986.
- SANTIAGO, Silviano (Org). **Glossário de Derrida**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

Recebido em: 15/10/2020  
Aprovado em: 30/10/2020



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

# Escrever, ferir, traduzir: o corpo-a-corpo da escrita entre *Memórias do cárcere* e *Memóires de prison*

Aryadne Bezerra de Araújo (UESC)\*

<https://orcid.org/0000-0003-0645-9560>

Élida Paulina Ferreira (UESC)\*\*

<https://orcid.org/0000-0001-5513-9366>

## Resumo:

Argumentamos que *Memórias do cárcere*, de Graciliano Ramos, e sua tradução em *Mémoires de prison* encenam a noção que Jacques Derrida (1986, 1992, 2007) enseja de escrita como a abertura de um ferimento que lamenta e testemunha o instante não mais presente da sua efração. O processo narrativo das *Memórias* põe em movimento um constante embate para exumar o passado traumático, reabrindo a ferida para o testemunho do leitor. Partindo do contato com as “agruras” do outro, a tradução para o francês se desdobra de modo que as impressões do contato com o relato pungente de Graciliano influenciam nas transformações que os tradutores operam no corpo do texto. Nesse cenário, tem lugar um “corpo-a-corpo” na língua e na escrita, ao qual Derrida (2007) alude. Por meio desse movimento, o original, que já não é pleno e imune a fissuras, é ferido, porém, ao mesmo tempo, sobrevive e continua a testemunhar na escrita tradutória. Discutimos como a escrita do trauma gera em si uma fissura na trama testemunhal de Graciliano Ramos e como *Mémoires de prison* a revela, ao passo que abre ainda mais a cesura. Nossa análise parte da leitura do primeiro volume da obra – *Viagens* – e da tradução. **Palavras-chave:** Tradução; Jacques Derrida; *Memórias do cárcere*; Escrita testemunhal.

## Abstract:

### Writing, wounding, translating: the corps à corps of writing between *Memoirs of prison* and *Memóires de prison*

We argue that *Memoirs of prison*, by Graciliano Ramos, and its translation in *Mémoires de prison*, enact the notion of writing as the opening of a wound

---

\* Doutoranda em Letras: Linguagens e Representações (UESC). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia - FAPESB. E-mail: [aryadne.araujo@gmail.com](mailto:aryadne.araujo@gmail.com)

\*\* Professora Titular da Universidade Estadual de Santa Cruz. Docente do Programa de Pós-Graduação em Letras - Linguagens e Representações. E-mail: [epferreira@uesc.br](mailto:epferreira@uesc.br)

that Jacques Derrida's thought gives rise. That wound in writing mourns and testifies to the moment of its emergence that is no longer present. The narrative process in *Memoirs of prison* sets in motion a constant struggle to exhume the traumatic past, reopening the wound for the reader's testimony. The French translation unfolds from the contact with the "hardships" of Graciliano's pungent narrative, in such a way that impressions from this contact influence the transformations translators operate in the text body. In this scenario, a "*corps à corps*", to which Derrida (2007) alludes, takes place in language and writing. Through this movement, the original, which is not complete and immune to fissures, is wounded, but at the same time, it survives and keeps testifying in the translation. We reflect on how trauma writing generates a wound in Graciliano's testimony and how *Mémoires de prison* reveals that wound, while turning its opening even wider. Our analysis is based on the first volume of the book - *Voyages* - and its translation.

**Keywords:** Translation; Jacques Derrida; *Memoirs of Prison*; Testimonial writing.

## Introdução

No preâmbulo das suas *Memórias do cárcere*, Graciliano Ramos se vale das metáforas da "exumação" e da descida à cova para traduzir o relato e o processo escritural – que mergulha no subterrâneo do passado traumático e desenterra suas reminiscências. Vemo-nos, então, diante de uma escrita que manifesta a (re)abertura e, ao mesmo tempo, o esforço de cicatrização de uma ferida. A linguagem do testemunho do cárcere traz a lume a marca da violência inscrita no corpo, assim como podemos ler nos exemplos expressivos dos "dolorosos sulcos negros" (RAMOS, 1954, p. 66), dos quais o narrador se queixa, tanto no vazio do estômago pela inapetência como nas lacunas da memória, ambos deflagrando vertigens e confusões mentais.

O trauma é, portanto, traduzido na escrita de um "eu" "esmagado", "pulverizado" e "despersonalizado" na prisão arbitrária à qual foi submetido. A lei desconhecida<sup>1</sup> que

o aprisiona imprime no sujeito as marcas da injustiça. Tal impressão não ocorre fora de um corpo, lembra-nos Ana Kiffer (2006, p. 265), "uma vez que corresponde a um 'encontro ou contato de um corpo sobre outro', ou 'marca ou sinal deixado pela pressão de um corpo sobre outro'". Nesse sentido, a impressão dessas marcas estende-se também ao ato de fincar e deixar rastros que, por sua vez, ensejam significados. Em outros termos, o corpo marcado fala e transmite sentidos nas chagas e nas cicatrizes impressas sobre ele, que, como tais, rememoram o acontecimento da sua irrupção. Gestando significações e leituras nesses traços fincados na pele, o corpo já se oferece como escrita da violência da lei e do Estado.

Quando a escrita singular do corpo invade as páginas de um relato testemunhal, Graciliano expõe, a partir de uma lógica opressora, um elo entre a lei coercitiva e a língua, elo também elucidado por Kiffer (2006). A trama que ata essas duas forças

1 Graciliano Ramos clama nas suas *Memórias* que sua condenação ocorreu sem que ele soubesse as razões que a motivaram. Ele permaneceu pre-

so durante dez meses sem ser submetido a um processo jurídico.

se faz notável no momento em que o autor sentencia: “liberdade completa ninguém desfruta: começamos oprimidos pela sintaxe e acabamos às voltas com a Delegacia de Ordem Política e Social, mas, nos estreitos limites a que nos coagem a gramática e a lei, ainda nos podemos mexer” (RAMOS, 1954, p. 6). Se a lei cortante, pela violência que imprime no corpo, vincula-se à língua, é porque, para Graciliano Ramos, a língua supõe também certa violência. Nessa perspectiva, Kiffer (2006, p. 267) assevera: “tanto o castigo quanto a linguagem associam memória e marcas ao corpo. Este deixa de ser puramente físico ao se fazer memória”. Fazendo-se memória, o corpo se faz também escrita, o que reforça o argumento anterior. A escrita da testemunha abre sua passagem, fissurando o terreno da linguagem e sendo por ele ferido, num corpo-a-corpo na língua, numa escrita cuja passagem não se dá sem a violência no corpo (DERRIDA, 2007).

A narrativa do cárcere encena a “violência” da qual Derrida (2007) fala ao rasurar a trama da língua constituída por significações pretensamente estáveis e iteráveis que assegurariam uma transmissão “transparente” e “plena” do acontecimento. São traços dessa fissura as metáforas que aludem à chaga, ao espaço hospitalar e funerário, ou seja, às palavras que o autor manuseia e desloca de um determinado espaço a outro – do hospital ao cárcere, da cova à memória silenciada até sua exumação da escrita.

Como também lemos na escrita tradutória, algumas dessas expressões ora recriam o corpo esmagado, pulverizado – “*nous avons l'impression qu'on désire seulement nous écraser, nous pulvériser*” (RAMOS, 1988, p. 54) –, com o ventre aberto sobre o leito de um hospital – “*peut-être me trouvais-je à nouveau dans l'hôpital,*

*le ventre déchiré, brûlant de fièvre?*” (RAMOS, 1988, p. 124) –, ora representam o movimento da queda e do mergulho – “*un écoulement s'était produit. Indispensable d'en retirer des bribes de vie [...]. Faute de quoi, ce serait le désastre total, le plongeon définitif*” (RAMOS, 1988, p. 50) –, ou aproximam da escrita penosa o ato de exumar – “*Je n'aimerais pas offenser quelqu'un avec cette exhumation. [...] J'ai déjà un pied dans la tombe [...]*” (RAMOS, 1988, p. 24)<sup>3</sup>.

Como se faltassem palavras “dentro” daquele contexto que dessem conta de representar sua experiência, o autor e os tradutores se servem de significantes que apontam para outras circunstâncias – precisamente de dor e angústia – em torno de um corpo supliciado.

Contornando esse ângulo das *Memórias*, é possível antecipar que, para além de uma relação conflituosa entre trauma e linguagem, uma *blessure*<sup>4</sup> surge na escrita no instante mesmo em que esta abre sua passagem na língua (DERRIDA, 1992, 2003, 2007). Portanto, não se trata somente de uma ofensa inominável que o autor travaria uma luta com “sua” língua para traduzir. Há

3 Trechos em *Memórias do cárcere* (grifos nossos): 1. “Temos a impressão de que apenas desejam esmagar-nos, pulverizar-nos [...]” (RAMOS, 1954, p. 45); 2. “Talvez me achasse de novo no hospital, com o ventre rasgado, a queimar de febre” (RAMOS, 1954, p. 137); 3. “Sucedia um desmoroamento. Indispensável retirar dele migalhas de vida [...]. De outro modo, seria o desastre completo, o mergulho definitivo” (RAMOS, 1954, vol. 1, p. 41); 4. “Ser-me-ia desagradável ofender alguém com esta exumação. (...) Estou a descer para a cova [...]” (RAMOS, 1954, p. 8).

4 Palavra que, em francês, alude tanto a uma lesão infligida no corpo como a uma ofensa, a um dano moral profundo, a um trauma. Derrida (1992, 2007) se vale desse significante para aludir também uma incisão no corpo textual em decorrência de um elo estremecido com “sua” língua, com os acontecimentos referenciados, com os tradutores e com a língua do outro no processo tradutório.

2 Todos os grifos nesse parágrafo são nossos.

também a tensão nessa luta que a escrita põe em movimento, ou seja, há trauma na escrita em si, na passagem do acontecimento à língua, passagem que não se dá sem que uma ferida irrompa na cena escritural.

É a partir desse cenário estremecido que a tradução se desdobra em *Mémoires de prison*. Os tradutores elevam uma *blessure* testemunhada no original quando atestam, em prefácio, o estilo “acerado” de Graciliano Ramos, isso que compõe sua linguagem singular e pungente, e quando, por outro lado, no texto em francês, transformam e deslocam esse traço, dando a entrever uma outra cisão na escrita tradutória. A tradução, portanto, se desenrola entre duas violências, a chaga do outro que atravessa a cena da escrita, afetando quem diante dela se põe, e a sujeição do corpo textual de Graciliano às normas de outra língua – violência sempre implicada no ato de traduzir (DERRIDA, 2007).

Examinaremos, na leitura de *Mémoires de Prison*, como esses dois abalos confluem no testemunho de uma *différance*<sup>5</sup> irreduzível que revela a escrita tradutória como uma outra ferida. Para tanto, realçaremos trechos emblemáticos da tradução que, transformando o corpo textual das *Memórias*, ora colocam em relevo uma ferida contundente no texto original, ora atenuam a secura da sua linguagem lacônica, ou buscam, em certos momentos, preencher uma abertura dei-

xada por Graciliano na sua escrita elíptica. Nessas intervenções, o processo tradutório induz a disseminação de sentidos contra o propósito que se espera de uma tradução, ou seja, contra a encarnação do “mesmo” em outro corpo linguístico. A tradução opera, portanto, o corte sobre outra *blessure*, alargando, assim, a ferida na escrita testemunhal de Graciliano.

## Tensão e escrita em *Memórias do cárcere*

O acontecimento traumático extrapola a língua, contudo, ao mesmo tempo, impõe o tormento nas palavras não ditas (ABRAHAM, TOROK, 1995; SELIGMANN-SILVA, 2005). Tormento à testemunha Graciliano Ramos, para quem seu relato estará sempre aquém das atrocidades presenciadas. Tensão que também acomete aqueles que se lançam a traduzir, para outra língua, suas chagas “cauterizadas”, já “alteradas em conformidade com a técnica” (RAMOS, 2011, p. 196), ou seja, em conformidade com a língua na qual inscreve suas feridas, ferindo também essa língua, entalhando nela as agruras testemunhadas.

Ainda que perfure a língua, fincando nela suas dores, as palavras parecem não bastar para traduzir o choque da despersonalização experimentada, ao longo da estadia forçada na prisão e no porão inóspito do navio que o transportava junto a outros “subversivos”. Não por acaso, outras recordações pungentes, como a de um corte cirúrgico e a dor de uma ferida mal cicatrizada, por vezes irrompem o relato:

Chegar-me-iam realmente aos ouvidos os sons estranhos? Seriam verdadeiros os rostos brancos, em desalento, vermelhos, nas convulsões da tosse, os vultos esmorecidos pelos cantos, cabeças erguendo-se à toa, desgovernadas, bocas escancarando-se no

5 Transformação que Derrida (1991) opera na escrita da palavra *différence*, substituindo nela a segunda letra “e” pela letra “a”, de modo a engajar nesse significante dois sentidos para o verbo diferir: 1. diferir no espaçamento, no entre-lugar do acontecimento da escrita em que uma suposta verdade que se pretendeu nela arquivar não se apresentará como presença incontestável e idêntica a si, mas como um rastro que abriga a disseminação da escrita nas inúmeras e diferentes leituras por vir. 2. Diferir no tempo, isto é, adiar o encontro prometido na escrita e na tradução com uma origem, uma verdade, um destino ou um sentido prometidos (DERRIDA, 1991).

horror da sufocação? Talvez me achasse de novo no hospital, com o ventre rasgado, a queimar de febre (RAMOS, 1954, p. 137).

Foi preciso recorrer ao “ventre rasgado” na memória para traduzir a realidade inconcebível, para a qual faltavam referências na língua, ou seja, foi preciso recorrer a uma linguagem “própria” para ressignificá-la, atribuir-lhe sentido e torná-la disponível na memória.

Após sobreviver à viagem na “furna lôbrega” do navio *Manaus*, prestes a habitar outra prisão, a ferida da operação invade novamente a escrita. Na nova referência ao corte cirúrgico, a lembrança do seu ferimento é entrelaçada à fixação numa queimadura sobre um esqueleto tatuado no braço de outro prisioneiro: “as reminiscências da operação picavam-me a barriga. As névoas do meu espírito se diluíam num ponto, deixavam na claridade uma blusa de riscas indecisas, vestígios da queimadura grave, pedaços de esqueleto” (RAMOS, 1954, p. 222). Fagulhas da lesão experimentada no próprio corpo são entremeadas pela imagem da cicatriz e dos “restos da infame tatuagem” (RAMOS, 1954, p. 221) sobre a pele do outro.

Nessas irrupções na textura da narrativa, evidencia-se o apelo a marcas no corpo, seja no próprio – como a cicatriz que incomoda e evoca os dias sofridos sobre o leito do hospital –, seja no corpo do outro que carrega a “medonha cicatriz” da queimadura, provocada pelo próprio portador do estigma, na tentativa de apagar a tatuagem “infame”. Ambas marcas permanecem como feridas não curadas a causticar a pele, a memória e a escrita.

Embora ferido por outras lembranças, na tentativa de ressignificar a realidade inconcebível, o texto parece carregar ainda a angústia advinda da sensação de insuficiência do relato. É o que lemos na justificativa para os dez longos anos de silêncio: “além disso,

julgando a matéria superior às minhas forças, esperei que outros mais aptos se ocupassem dela. Não vai aqui falsa modéstia, como adiante se verá” (RAMOS, 1954, p. 6).

Para interromper o silêncio do luto impedido e, então, dar início a esse processo de ressignificação do trauma, é necessário voltar à “furna”. É preciso “descer para a cova” (RAMOS, 1954, p. 8) e abrir a cripta para que a narrativa flua. Talvez pelo peso que a tarefa de “escavar” o passado pressupõe, a testemunha considera a incumbência superior às suas forças, e, então, adverte que sua escrita pode não dar conta do compromisso martirizante, pois escavar o passado é como abrir a cicatriz.

Em tal circunstância, a narrativa se constrói testemunhando a tensão entre a demanda pelo relato e o receio de não lograr traduzi-lo “fielmente”, ou seja, de não conseguir transmitir todo sofrimento diante da realidade absurda presenciada.

Análoga inquietação de “fidelidade” demandada e impossível é também o que os tradutores, Antoine Seel e Jorge Coli, experimentam na leitura das *Memórias do cárcere*, mas também o que atestam na própria escrita tradutória em *Mémoires de prison*. Não porventura, em breve texto sobre a escrita graciliânica, Seel e Coli descrevem o romancista alagoano como um “escritor que desconfia das palavras”. Afirmam que, na narrativa, há uma dúvida constante quanto “a uma verdade que deve existir em algum lugar” (COLI; SEEL, 1986, p. 66). Falam, também, da incerteza do autor em relação à capacidade da língua em expressar tal verdade. Reafirmam, então, uma tensão tradutória no original, em que a escrita se torna um imperativo na busca por cercar um sentido e uma realidade que, todavia, “escapam”.

Ao falar de uma verdade que Graciliano persegue em seu relato, mas que, ao mes-

mo tempo, desconfia da possibilidade de exibi-la “em forma de palavras”, Seel e Coli dão testemunho de um resto nas *Memórias* que excede sua leitura e, por conseguinte, a tradução. Apontam para a existência de um “segredo” encriptado, “em algum lugar”, entre as reminiscências escritas e o trabalho na língua para cercar esse segredo, pois é essa conjuntura que move as traduções. Não há tradução que não busque encontrar alguma verdade enclausurada no original que não está, contudo, oferecida na superfície do corpo textual – faz-se necessário escavar, abrir esse corpo e, assim, ferir. Em toda escrita há uma instância secreta que não é da ordem de um segredo a ser revelado, mas que se prolonga na alteridade imponente dos textos, irreduzível a qualquer decifração hermenêutica (DERRIDA, 2007). Os tradutores testemunham, portanto, não todos os sentidos e traumas exumados na escrita de Graciliano, mas a impossibilidade de esgotar tudo que se pretendeu dizer. Um segredo sempre resta não revelado nas leituras e nas traduções, impulsionando, ao mesmo tempo, os gestos de apropriação. Logo, o segredo que resiste à revelação é o que dá vida à escrita, vida que não é testemunhada fora das leituras e das traduções, pois por meio delas o texto fala e sobrevive.

O que Seel e Coli anunciam sobre a escrita de Graciliano Ramos é também a constatação de que o relato daquelas chagas não as exhibe enquanto uma realidade presente na escrita, mas como um “excesso” de significação que transborda a partir da “ferida” inscrita na língua, no instante em que Graciliano também traduz, em seu texto, o corpo ferido pela experiência do cárcere.

Em que pese o doloroso esforço de rememoração e a linguagem que alude à dor no corpo seviciado, a aflição por cercar uma verdade persiste, como constata a leitura

dos tradutores. Nesse sentido, o processo narrativo das *Memórias do cárcere* põe em movimento um constante embate para exumar o passado traumático que se esquia, reabrindo a ferida para o testemunho do leitor. Em vista dessa conjuntura, vemos nesse relato a manifestação da concepção de escrita como o acontecimento de uma *blesure*, de “uma ferida que se abre, que não cicatriza”, de uma “boca que fala lá onde está ferido” (DERRIDA, 2007, p. 325).

### **Ferida, escrita e tradução entre *Memórias* e *Mémoires***

A linguagem em torno do corpo seviciado, da iminência da morte e da chaga faz com que a ferida constitua o substrato do testemunho de Graciliano Ramos. Acrescido a esse aspecto cruciante, o ato escritural que promove a passagem da dor à língua marca, em si, o traço de uma ferida, o que nos aproxima ao pensamento da escrita como um rastro abandonado, ou seja, como signo de uma presença não mais presente (DERRIDA, 1991). A noção de escrita como rastro dialoga com a reflexão sobre *blesure* e o corpo-a-corpo na língua.

A voz autoral não presente, cujo rastro é deixado no texto, constitui uma “lesão” marcada na forma da assinatura, pois evoca a ausência, até mesmo a ausência definitiva, do signatário (DERRIDA, 1991, 2007). Por outro lado, ela possibilita que o escritor continue a ser lido, ainda após a sua morte. A assinatura de um texto é, assim, o signo da “ausência do emissor, do destinatário em relação à marca que abandona, que se separa dele e continua a produzir efeitos para além da sua presença e da atualidade presente do seu querer dizer, mesmo para além da sua própria vida” (DERRIDA, 1991, p. 354).

Graciliano Ramos nos proporciona uma demonstração dessa ferida ao antecipar a iminência da sua morte e a possibilidade das suas *Memórias* virem à luz como obra póstuma: “estou a descer para a cova, este novelo de casos em muitos pontos vai emaranhar-se, escrevo com lentidão – e provavelmente isto será publicação póstuma, como convém a um livro de memórias” (RAMOS, 1954, p. 8).

A escrita tradutória enfatiza a doravante não presença daquele que assina, no instante em que oferece seu relato ao testemunho do leitor. Onde o narrador, no texto original, afirma estar descendo para a cova enquanto escreve suas memórias, os tradutores escrevem e contra-assinam: “*J’ai déjà un pied dans la tombe*” (RAMOS, 1988, p. 24) – expressão que permite a leitura do iminente fim da vida daquele que confessa já ter “um pé no túmulo”. Ou seja, o autor estaria prestes a narrar suas experiências do leito de morte e, ao mesmo tempo, estaria descendo à cripta, a esse lugar da exumação.

A iminência da ausência absoluta da testemunha é reforçada no que a ouvimos anunciar, mais a frente, em francês: “*et cette publication sera probablement posthume, comme il se doit pour un livre de Mémoires*” (RAMOS, 1988, p. 24). A tradução ressalta, portanto, a ausência da testemunha – já advinda no instante da escrita – e o impasse do autor que anuncia seu curto tempo de vida em contraste com a magnitude e o ônus da incumbência de exumar aquelas memórias. Assistimos, então, a uma performance da assinatura de um texto como uma marca abandonada, um traço que indica a não-mais-presença de quem o grafou e, ao mesmo tempo, distingue a proveniência das chagas compartilhadas. Os tradutores acentuam o rastro da não-presença do signatário, quando, colocando à prova o corte que o segrega de sua marca, elencam outras

possibilidades de significação em “*J’ai déjà un pied dans la tombe*”.

No fragmento em português – “estou a descer para a cova” –, o enunciado parece compor, de forma mais alusiva, a trama que o antecede: – “ser-me-ia desagradável ofender alguém com esta exumação” (RAMOS, 1954, p. 8). O ato escritural é, aqui, aproximado à tarefa de desenterrar o passado e os mortos, assim como reforça o parágrafo anterior: “na verdade estávamos mortos, vamos ressuscitando” (RAMOS, 1954, p. 7). Logo, “descer para a cova”, parece-nos, sobretudo, implicar a ação de exumar as memórias, a vida e o fôlego para o testemunho, em detrimento do foco sobre a iminência da morte que os tradutores apreenderam e marcaram na sua escrita.

Mas a tradução não deixa de marcar o processo de exumação em curso, como observamos em: “*nous étions bel et bien morts, et nous sommes en train de ressusciter*” (RAMOS, 1988, p. 23). Esse momento do relato embasa a leitura de que as *Memórias do cárcere* dão início a um processo de exumação, uma vez que as testemunhas, até então “realmente mortas” – *bel et bien morts* –, estariam, naquele instante, ressuscitando – *en train de ressusciter* –, ao passo que a escrita iria se desdobrando.

As transformações no relato testemunhal de quem está beirando a morte e, nesse ínterim, ressuscitando na escrita, colocam à prova e em relevo a fissura no rastro de uma “voz autoral” que anuncia sua ausência. Além dessa *blesure*, outra se inscreve no ato escritural e se oferece no cruzamento entre *Memórias* e *Mémoires*. Falamos agora da cesura que aparta e, ao mesmo tempo, reúne, o passado à escrita. A inscrição desse presente da escrita, presente já ausente – dez anos após a prisão –, e de outro instante que se promete “resgatar” no relato, é a

confissão de uma ferida, de um hiato, de um corte na escrita, mas é, também, a cicatriz no lugar do tecido que falta, entre passado e presente, e que não se reconstituirá jamais. Nessa perspectiva, o testemunho de Graciliano começa a se ferir nas primeiras linhas, ele tem início datando o instante da escrita, imprimindo nela a ferida e o luto por esse momento destinado à ausência.

Um sintoma dessa *blessure* desponha nas “vacilações dolorosas” da memória que constituem inquietação recorrente no livro, não somente no que concerne à tarefa de “exumar” o passado, mas também no que envolve as aflições vividas na prisão, entre elas, a confusão temporal e a sensação da perda de memória que a longa abstinência de alimento causara à testemunha. Confrontamo-nos com esse tormento quando, expressando o “enorme fastio” que lhe acometia, o narrador relata: “*les souvenirs m’apparaissaient emmêlés, confus, ils s’évanouissaient à l’instant, en laissant en mon for intérieur de douloureux sillons noirs. Ces hiatus se succédaient, m’éloignaient de la réalité, me donnant certainement un air étrange et vague*” (RAMOS, 1988, p. 70)<sup>6</sup>.

Não passa despercebida a menção a “*douloureux sillons noirs*” (dolorosos sulcos negros) e “*hiatus*” em referência à perda de memória que se experimentava. Ambas as expressões tramam uma significação em torno da ânsia de preservar intacta a memória do passado e da aflição diante do seu distanciamento.

É a partir desses “dolorosos” hiatos, no testemunho da separação entre presente da escrita e passado, que os tradutores operam

6 Trecho em *Memórias do cárcere*: “as lembranças me apareciam juntas, confusas, sumiam-se de repente, deixando-me no interior dolorosos sulcos negros. Esses hiatos sucediam-se, afastavam-me da realidade, com certeza me davam ar esquisito e vago” (RAMOS, 1954, p. 66).

um segundo corte, entre escrita original e tradutória, alargando a *blessure* do ato escritural. Em meio à confusão temporal e à falta de apetite acompanhada pelas perdas de memória, os tradutores põem em evidência a “impossibilidade alarmante de fixar atenção na leitura” (RAMOS, 1954, 66) da qual o narrador se queixa. Se as manchas diante dos olhos dificultavam a leitura de Graciliano – “manchas dançavam-me diante dos olhos, dificultavam-me a leitura” (RAMOS, 1954, p. 66), para os tradutores, a leitura tornava-se penosa – *des taches dansaient devant les yeux, rendaient pénible ma lecture* (RAMOS, 1988, p. 70). Aqui, notamos não apenas a tentativa de traduzir a sensação que o autor descreve, mas também a impressão dos tradutores diante dessa escrita “aguda”, “áspera”, e, sobretudo, diante dos *douloureux sillons noirs* nos rastros que os acontecimentos deixavam, enquanto se “ausentavam” da memória, tornando o relato árduo como uma escavação.

O vazio doloroso a dominar quem escreve, a confusão em relação ao tempo e o pessimismo quanto ao futuro pós-cadeia, esse conjunto de aflições se reúnem na leitura penosa do original que afeta também os tradutores. O processo de escrita não é menos exaustivo. Também não o é a tradução das feridas do sujeito encarcerado. Os tradutores demonstram testemunhar essa aflição que lemos no original e a elevam numa (re)escrita que transforma as *Memórias*, atestando e operando um segundo corte, uma outra *blessure* que, agora, se inscreve entre dois corpos textuais, duas línguas e duas escritas.

O processo de exumação da memória convoca uma linguagem que trama a descida à cripta, a morte e a dor no corpo. A escrita tradutória remarca essa linguagem, até mesmo onde ela “falta” no original, e, assim, traz de volta o sofrimento que permeia

o testemunho de Graciliano. Observamos esse movimento no fragmento em francês que relata a impressão do narrador diante do desespero e do pranto de um advogado também encarcerado: “*cette image d’un désespoir total me plonge dans un sombre malaise*” (RAMOS, 1988, p. 92)<sup>7</sup>. O verbo *plonger* (mergulhar) marca uma diferença na escrita tradutória que, por outro lado, recupera o peso semântico que se faz eminente nas *Memórias*, o qual vimos elucidando: a descida à cripta, a queda, a exumação. Parágrafos a frente, atestamos a repetição desse signo e da carga semântica que sublinhamos na reflexão sobre o que poderia ter ocasionado o lamento presenciado: “*peut-être y avait-il une raison plus grave: la soudaine disparition d’une certitude, avec plongeon dans les ténèbres, et impossibilité de trouver la moindre lumière*” (RAMOS, 1988, p. 94)<sup>8</sup>.

O “mergulho nas trevas” ou “num sombrio mal-estar” se alinha ao “desmoronamento” que sucedia à testemunha (RAMOS, 1954, p. 41), à imersão naquele “mundo horrível de trevas e morte” (RAMOS, 1954, p. 7), ao mergulho “nos subterrâneos sociais” (RAMOS, 1954, p. 166), ao “mergulho definitivo” (RAMOS, 1954, p. 41), ou seja, à descida à cova, à experiência excruciante do “mal” e do “desastre” (RAMOS, 1954, p. 37), à lesão. Nesse sentido, a escolha tradutória pelo verbo “*plonger*” revela a profunda impressão que o contato com o corpo textual ferido do outro deixa nos tradutores e na sua escrita.

7 Trecho em *Memórias do cárcere*: “Essa imagem de completo desespero me causou sombrio mal-estar. Desapareceu – e algum tempo o desgraçado queixume ainda me feriu os ouvidos, e diante dos olhos me ficou a máscara luminosa, que semelhante tênue camada de parafina” (RAMOS, 1954, p. 94).

8 Trecho em *Memórias do cárcere*: “talvez houvesse ali coisa mais grave: a repentina supressão de uma certeza, mergulho na treva, impossibilidade de achar qualquer luz” (RAMOS, 1954, p. 97).

Impressão essa que fere e fica como uma marca, que demora em *Mémoires de prison* assim como demora, nos olhos do narrador que testemunha em francês, a máscara luminosa no rosto do advogado em prantos: “[...] *le masque lumineux demeura sous mes yeux, ressemblant à une couche ténue de paraffine*” (RAMOS, 1988, p. 92)<sup>9</sup>. No fragmento, “*demeurer*” – que traduz a ideia de “ficar” no trecho original – aponta para sentidos envolta do que não se apaga e, portanto, permanece, se prolonga, habita o corpo supliciado que está descendo à cova, à sua última morada. É também porque “*demeurer*”, como substantivo, compõe a expressão “*dernière demeure*” (última morada, onde habitam os mortos) que esse significante remete-nos ao campo semântico da ferida e da morte por onde as *Memórias* transitam.

A inscrição de palavras cuja significação se desdobra em torno do “sombrio mal-estar” do cárcere, para remarcar a *blessure* onde ela se faz tênue no original, suplementa esse corpo textual revelando suas feridas e, ao mesmo tempo, atestando uma suposta “falta”. Outro momento da escrita tradutória oferece-nos exemplo mais emblemático desse gesto de suplementação. Trata-se da cena em que o narrador descreve sua entrada na “furna lóbrega” do porão do navio Manaus – onde seria transportado para o Rio de Janeiro. Durante minutos sem compreender onde se achava, a testemunha descreve as primeiras impressões: “*un espace vague, aux limites incertaines, couvert d’une ombre laiteuse. La nuit était tombée à l’extérieur, mais nous n’aurions pas pu nous prononcer, en cet endroit, entre le jour et la nuit.*” (RAMOS, 1988, p. 115)<sup>10</sup>. A expressão

9 Trecho em *Memórias do cárcere*: “[...] diante dos olhos me ficou a máscara luminosa, que semelhante tênue camada de parafina” (RAMOS, 1954, p. 94).

10 Trecho em *Memórias do cárcere*: “Espaço vago,

“*en cet endroit*” (naquele lugar) aponta, de modo menos elíptico, ao local “velado” em “ali” – “ali duvidaríamos se era dia ou noite” (RAMOS, 1954, p. 125). Vemo-nos diante da tentativa de preencher um “vazio” de palavras, um silêncio que, em contrapartida, pode germinar um excesso de sentidos, entre eles: ali naquele porão inóspito, naquela privação de liberdade, naquela experiência de um “enorme dano”.

Essa mudança no corpo do texto original atenua o aspecto lacônico da escrita de Graciliano Ramos, que preza pela “redução da linguagem àquele mínimo de recursos que a faz funcionar sem perder a carga explosiva que encerra” (MIRANDA, 2004, p. 13). A economia e o rigor da escrita do romancista não são ignorados pelos tradutores: “seu processo é antes o do corte, da supressão, da redução” (SEEL; COLI, 1986, p. 66). Embora reconheçam esse traço na obra de Graciliano, não logram repeti-lo na tradução. Esbarram, primeiro, na diferença irreconciliável entre as línguas e, segundo, nos cortes abertos na escrita: entre passado e presente, entre o testemunho “privilegiado” do sujeito encarcerado e a tradução. O esforço de “resgatar” a cena testemunhada, na qual os tradutores não estavam presentes e que veem silenciada “ali”, constitui tentativa de fechar o corte que segrega a tradução do testemunho “privilegiado”. À revelia desse esforço, o gesto tradutório enseja a diferença e alarga tal fissura.

Em que pese a impossibilidade de fechar a cesura entre presentes e escritas e, então, reconstruir o sofrimento do outro, a leitura da tradução propicia-nos a escuta do dano profundo da condenação, assim como a passagem a seguir ressoa:

*A peine avais-je fermé les yeux dans une légère somnolence, quelqu'un m'avait secoué*

de limites imprecisos, envolto em sombra leitosa. Lá fora anoitecera; ali duvidaríamos se era dia ou noite” (RAMOS, 1954, p. 125).

*et soufflé à l'oreille: “Voyager.” Vers où? Cette idée de pouvoir être menés à droite ou à gauche, sans explications, est extrêmement douloureuse, nous n'arrivons pas à nous familiariser avec elle. [...] Nous avons l'impression qu'on désire seulement nous écraser, nous pulvériser, nous supprimer le droit de nous asseoir ou de dormir si nous sommes fatigués. Cette dépersonnalisation est-elle nécessaire? Après avoir été soumis à pareil régime, un individu est acquitté et relâché. Cet acquittement ne lui est guère utile: habitué à se déplacer comme si on le tirait par des fils, il se libérera difficilement. On l'a condamné avant son jugement, et rien ne compense cet horrible dommage* (RAMOS, 1988, p. 54,55)<sup>11</sup>.

Lemos o relato da aflição advinda da violenta despersonalização que a testemunha experimentou ao lhe serem negadas informações sobre o destino para onde estava prestes a embarcar. Negavam-se aos presos qualquer traço de reconhecimento da sua condição humana, e a interdição da comunicação constituía um meio para essa negação. Na tentativa de desumanização dos detentos, marcas indelévels são deixadas no prisioneiro a ponto de a absolvição não ser o suficiente para assegurar-lhe a liberdade. Logrado transpor aquelas grades, ainda carregaria o peso dos tamancos usados na cadeia. Atado, para sempre, à condição de

11 Trecho em *Memórias do cárcere*: “Mal fechara os olhos numa leve sonolência, alguém me sacudira e soprara ao ouvido: “-Viajar.” Para onde? Essa ideia de nos poderem levar para um lado ou para outro, sem explicações, é extremamente dolorosa, não conseguimos familiarizar-nos com ela. [...] Temos a impressão de que apenas desejam esmagar-nos, pulverizar-nos, suprimir o direito de nos sentarmos ou dormir se estamos cansados. Será necessária essa despersonalização? Depois de submeter-se a semelhante regime, um indivíduo é absolvido e mandam-no embora. Pouco lhe serve a absolvição: habituado a mover-se como se o puxassem por cordéis, dificilmente se libertará. Condenaram-no antes do julgamento, e nada compensa o horrível dano” (RAMOS, 1954, p. 45, 46).

testemunha do cárcere, o narrador assevera: *rien ne compense cet horrible dommage* – nada compensa o horrível dano.

A recriação da passagem pelos tradutores reinscreve a violência da subordinação imposta na voz passiva ressonante nos seguintes trechos: *“cette idée de pouvoir être menés à droite ou à gauche”, “après avoir été soumis”, “un individu est acquitté et relâché”*. Ao omitir quem pratica a ação – mesmo já se tratando de um sujeito indefinido no texto original: “essa ideia de nos poderem levar” –, pondo em maior evidência a violência sofrida e o sujeito que a sofre, os tradutores ressaltam a lesão da despersonalização dos encarcerados. Estes deixam de responder ativamente, sendo então levados – *menés* –, submetidos – *soumis* –, esmagados – *écrasés* –, pulverizados – *pulvérisés* –, absolvidos – *acquittés* – e, por fim, liberados – *relâchés* – inutilmente.

O choque da despersonalização, o trauma da cadeia, a *blesure* que se inscreve em *Memórias do cárcere* atravessam a escrita em *Mémoires de prison*, passando, todavia, pelo crivo do olhar dos tradutores, pelo “filtro” de uma outra língua e outra escrita. Na passagem do português para o francês, entrevemos também certa tensão tradutória nos “hiatos” suplementados, isto é, nas referências acrescentadas ao cenário onde se passa a trama narrada, cenário onde os tradutores nunca estiveram presentes e, portanto, precisariam “resgatar”, costurar essa “cesura” aberta, “preencher” o vazio. Contudo, ao preencher a “falta”, os tradutores dão testemunho dessa fissura e da impossibilidade de saná-la sem que outra ferida irrompa: a inevitável “rasura” no corpo textual das *Memórias do cárcere*.

## Últimas considerações

Escrita e tradução se anunciam como uma ferida aberta, o hiato, o vazio que as pala-

avras não logram preencher, mas, ao contrário, atestam sua dimensão secreta. Assim como as *Memórias* não trazem as chagas do cárcere a uma presença “consoladora” na linguagem – não obstante as metáforas e as referências a outras feridas que compõem a narrativa –, tampouco a escrita tradutória logra amarrar o corpo ferido do outro ao corpo textual em outro idioma. A tradução, que faz sobreviver o testemunho do romancista em *Mémoires de prison*, não repete o original “como tal”, mas faz irromper outras significações e outras feridas ensejadas pelo contato com o relato contundente de Graciliano Ramos.

Sua escrita é, desse modo, como uma cicatriz no corpo do prisioneiro, um estigma que testemunha a impressão e, ao mesmo tempo, a não-mais-presença dos acontecimentos que deixaram sua marca no corpo e perturba quem se põe diante dessa cicatriz escritural não fechada ou curada plenamente. Aos tradutores, diante dessa escrita do sujeito supliciado, resta testemunhá-la como o acontecimento, em si, de uma *blesure*, como um corte perturbador entre os traumas inomináveis e a escrita, corte que não se desfaz, como “o hiato de uma ferida cujos lábios não se fecham, não se juntam jamais” (DERRIDA, 2003, p. 54, tradução nossa)<sup>12</sup>.

Aludindo ao que Graciliano afirmou sobre sua tarefa de escritor, o texto original dissemina as chagas daquele que decidiu abri-las e partilhá-las com quem é tocado pelos “mesmos” males (RAMOS, 2011). Na impossibilidade de encontrar a total identificação com o que lhe atormenta, Graciliano terá destinado suas chagas àqueles que se abrirem ao risco de serem feridos por sua escrita. A *blesure* que constitui seu relato é

12 “[...] *le hiatus d'une blessure dont les lèvres ne se fermentent ou ne se rassemblent jamais*”.

quase um *schibboleth*<sup>13</sup>, dado e prometido “ao outro singular para que este possa compartilhá-lo e para que ele entre, ou que ele saia, para que ele passe a porta, a linha, a fronteira, o limiar” (DERRIDA, 1986, p. 108, tradução nossa)<sup>14</sup>.

Seel e Coli demonstram responder a esse desafio, entrando no texto pela sua fratura, atestando as impressões profundas do seu encontro com a escrita penosa de Graciliano Ramos, e fazendo-a proliferar e sobreviver. Os tradutores, ao engendrarem a transformação de uma língua à outra, elevam o original, reforçando a fissura, o trauma, a chaga que se faz entrever na escrita do cárcere. No entanto, essa elevação não acontece sem rasura, sem fissura, sem trauma, pois, retomando Derrida (2007), não há tradução que exclua o risco dessa violência.

## Referências

ABRAHAM, Nicolas; TOROK, Maria. **A casca e o núcleo**. Tradução por Maria José R. Faria Coracini. São Paulo: Escuta, 1995.

DERRIDA, Jacques. **Schibboleth pour Paul Ce-**

13 *Schibboleth* anuncia um traço de pertencimento e segregação. Derrida (1986) traduz essa palavra como uma marca no corpo da língua que segrega e, ao mesmo tempo, reúne um certo número de sujeitos que compartilham um tal “segredo”, uma diferença que não é simplesmente da ordem de um significado a ser transmitido e traduzido. Desse modo, o autor a aproxima à força de significação da circuncisão, desse estigma no corpo que segrega e reúne aqueles que carregam essa cicatriz, que compartilham os traumas, os significados e as leituras em torno do corpo judeu ferido. *Schibboleth* seria, portanto, a circuncisão no corpo da língua, uma ferida que permite a travessia, a passagem, a entrada no texto daqueles que partilham a “mesma” chaga, como quem partilha um segredo, ou daqueles que se entregam ao risco de ser ferido (DERRIDA, 1986).

14 “*Le schibboleth est donné ou promis par moi (mein Wort) à l'autre singulier, celui-ci, pour qu'il le partage et qu'il entre, ou qu'il sorte, pour qu'il passe la porte, la ligne, la frontière, le seuil*”.

lan. Paris: Galilée, 1986.

DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia**. Tradução por Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.

DERRIDA, Jacques. Passages — du traumatisme à la promesse. In: DERRIDA, Jacques. **Points de suspension**: Entretiens. Paris: Galilée, 1992. p. 385-409.

DERRIDA, Jacques. **Béliers** - Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème. Paris: Galilée, 2003.

DERRIDA, Jacques. A verdade ofensiva ou o corpo-a-corpo das línguas. Entrevista a Évelyne Grossman. Tradução por Élide Ferreira. **Especiaria**: Cadernos de Ciências Humanas, Ilhéus, v. 10, n. 17, p. 305-329, 2007.

KIFFER, Ana. Corpo, memória, cadeia: o que pode o corpo escrito? **Alea**, Rio de Janeiro, v.8, n.2, p. 263-280, jul./dez. 2006.

MIRANDA, Wander Melo. **Graciliano Ramos**. São Paulo: Publifolha, 2004.

RAMOS, Graciliano. **Memórias do cárcere**. 1º Volume: Viagens. 3.ed. Rio de Janeiro: Jose Olympio. 1954.

RAMOS, Graciliano. **Mémoires de prison**. Tradução por Antoine Seel, Jorge Coli. Paris: Gallimard, 1988.

RAMOS, Graciliano. **Cartas**. 8 ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.

SEEL, Antoine; COLI, Jorge. Um escritor que desconfia das palavras. **Folha de São Paulo**, São Paulo, Ilustrada, p. 66, 16 ago. 1986.

SEEL, Antoine. COLI, Jorge. Préfacé. In: RAMOS, Graciliano. **Mémoires de prison**. Tradução por Antoine Seel, Jorge Coli. Paris: Gallimard, 1988, p. 9- 16.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Trauma, testemunho e literatura. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio. **O local da diferença**: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução. São Paulo: Editora 34, 2005.

Recebido em: 15/10/2020  
Aprovado em: 31/10/2020



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

# Uma estranha instituição: novas vozes e os caminhos da crítica literária contemporânea

Ariadne Catarine dos Santos (USP)\*

<https://orcid.org/0000-0001-7398-8636>

Claudiana Gois dos Santos (USP)\*\*

<https://orcid.org/0000-0002-3312-7118>

## Resumo:

Neste artigo, dividido em três partes, pretendemos especular sobre os conflitos entre as noções de gêneros textuais/ literários e gêneros sexuais a partir do texto *A lei do gênero* (DERRIDA, 2019) e das políticas do corpo pensadas por alguns segmentos da crítica literária. Para tanto, traçamos um paralelo entre o “falatório” de Stela do Patrocínio, transcrito no *Reino dos Bichos e dos Animais é o meu nome* (2001), e os escritos de Tatiana Nascimento, em *07 notas sobre o apocalipse ou poemas para o fim do mundo* (2019a) e *Cuírlombismo literário* (2019b). Tais textos nos servem como meios reflexivos para debatermos o lugar dessa *Estranha Instituição chamada Literatura* (DERRIDA, 2014), espaço que não é apenas de libertação, mas também de reprodução de estereótipos, como demonstram os estudos realizados pela pesquisadora Regina Dalcastagnè (2012, 2018) sobre a crítica brasileira contemporânea e a produção literária. Ressaltamos, portanto, em consonância com *As ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa-grande* (LORDE, 2019) e em diálogo com bell hooks (2019), a necessidade de pensar novos modos para o discurso da crítica literária que atuem a partir da compreensão de elementos como raça, classe e gênero.

**Palavras-Chave:** Crítica Literária, Desconstrução, Poesia, Gênero

## Abstract:

### **A strange institution: new voices and new ways to contemporary literary criticism**

In this three-part article, we intend to speculate about the conflicts between the notions of textual/ literary genres and gender - using the text *Law of Genre* (DERRIDA, 2019) as a starting point- and the policies of the body

\* Mestra em Letras pelo no Programa: Letras (Estudos Comparados de Literaturas de Língua) Portuguesa), FFLCH- USP. E-mail: [ariadne.catarine@gmail.com](mailto:ariadne.catarine@gmail.com)

\*\* Doutoranda em Letras pelo Programa: Letras (Estudos Comparados de Literaturas de Língua) Portuguesa), FFLCH- USP. E-mail: [claudiana\\_gois@usp.br](mailto:claudiana_gois@usp.br)

thought by some segments of the literary critic. To do so, we draw a parallel between Stela do Patrocínio's "babble", transcribed in *Reino dos Animais e dos Bichos é o meu nome* (2001), and two of Tatiana Nascimento's writings: *07 notas sobre o apocalipse ou poemas para o fim do mundo* (2019a) and *Cuírlombismo Literário* (2019b). The aforementioned texts serve as reflective means for us to discuss the place of that *Strange Institution called Literature* (DERRIDA, 2014), a space which is not only about liberation, but also about the reproduction of stereotypes, as shown by studies carried out by researcher Regina Dalcastagnè (2012, 2018) on contemporary Brazilian criticism and literary production. We put emphasize, therefore, in line with *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House* (LORDE, 2019) and in dialogue with bell hooks (2019), on the need to think of new modes for the literary criticism discourse which would act from an understanding of elements such as race, class and gender.

**Keywords:** Literary criticism; Deconstruction; Poetry; Genre/ gender.

Quando eu tô com vontade de falar  
Tenho muito assunto muito falatório  
Não encontro ninguém pra quem eu possa  
conversar  
Quando não tenho uma voz mais  
Não tenho um falatório  
Uma voz mais  
Vocês me aparecem  
E querem conversar conversar conversar  
PATROCÍNIO (2001, p. 139)

y esse seu "amor pela Palavra", pela sacralidade da escritura, na real é só um caso histórico de má tradução – que conveniente pra vc, né, chamar deus de "ele"

NASCIMENTO (2019a p.09-10)

## Parte I

Com a realização de um mapeamento sobre a produção da crítica literária acadêmica<sup>1</sup>,

1 Esse mapeamento buscou quantificar e analisar quais são os autores e as obras mais citadas, assim como quantificou quais são as correntes críticas mais presentes, nos artigos publicados nos periódicos mais bem avaliados no *ranking* acadêmico brasileiro, nos últimos 15 anos. Além disso, o estudo apontou uma possível relação entre os gêneros dos pesquisadores e as escolhas realizadas (DALCASTAGNÈ, 2018).

nos "dez periódicos com certa tradição e bem classificados" (DALCASTAGNÈ, 2018, p. 196), segundo os critérios *Qualis* da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), na área de estudos literários, no período de 2003 a 2015, a pesquisadora Regina Dalcastagnè passou a considerar, pela chave bourdiana, a literatura como um espaço estruturado que segue algumas regras determinadas por agentes específicos, os quais atuam sobre um suporte institucional que é ao mesmo tempo editorial, acadêmico, pedagógico, etc. (DALCASTAGNÈ, 2018). Vista por essa perspectiva, a literatura escapa do lugar sacralizado em que parte da crítica tradicional há muito tenta mantê-la: ela nem se torna por si só um tipo de discurso a que todos têm acesso, nem se torna um discurso que todos produzem. Segundo essa mirada, a literatura atuaria dentro de um campo de forças, sendo determinada por jogos, estratégias e regras bastante específicas.

Para manter o funcionamento desse campo, diversos agentes, entre eles a crítica literária acadêmica, realizam um papel de manutenção e preservação das normas,

legitimando as obras e autores, os corpos e *corpus* que podem construir conhecimento e circular em determinados espaços. Como explicita Regina Dalcastagnè (2018, p. 196), o “peso da crítica universitária é visível na definição e redefinição do cânone passado, mas é ainda mais crucial no que diz respeito à produção literária contemporânea”.

Essa afirmação leva em conta os dados a partir dos quais a pesquisadora mostra que, apesar de a quantidade de produção acadêmica escrita por mulheres em periódicos ter aumentado nos últimos anos, o mesmo avanço não se mostra na escolha de *corpus* de textos literários de autoria feminina, nem mesmo na citação de teoria escrita por mulheres (DALCASTAGNÈ, 2018, p. 200), o que marca o espaço da escolha do *corpus* e das referências bibliográficas como majoritariamente masculino. Tal fato evidencia a “sub-representação feminina” nos trabalhos acadêmicos, sendo que essa sub-representação não apenas é perpassada por questões de gênero, mas também por questões de classe e raça, como se pode observar na seguinte comparação entre a escolha de textos literários de autoria feminina para análise: “o volume de trabalhos sobre Lispector é significativamente maior, 47 no total, enquanto Jesus tem 9 e Evaristo tem apenas 7<sup>2</sup>” (DALCASTAGNÈ, 2018, p. 204).

Além da escolha dos corpos/*corpus* que circulam no campo literário ser majoritariamente masculina e branca, explicita-se também a predileção por alguns gêneros textuais<sup>3</sup>, como o romance, “considerado o

gênero literário por excelência, quase que exigindo dos autores/as sua adesão para que possam ser, efetivamente, chamados de escritores/as” (DALCASTAGNÈ, 2018, p. 202). Assim, observa-se também que pesquisadores homens estudam mais a própria crítica literária, o romance e a poesia (esses dois últimos considerados contemporaneamente como grandes gêneros); enquanto “[a]s mulheres trabalham mais com o conto do que os homens e também são as mais propícias a analisar a literatura infanto-juvenil” (DALCASTAGNÈ, 2018, p. 206-207). Ou seja, o universo masculino parece se dedicar mais aos gêneros da Literatura (com L maiúsculo) – romance e poesia, a própria crítica –, escolhendo como *corpus* produções de outros homens, normalmente brancos, assim como referenciais teóricos masculinos, igualmente brancos.

Tais considerações expostas por Dalcastagnè (2018) nos movem a realizar especulações sobre o campo literário e o seu funcionamento. Afinal, notamos que a literatura enquanto campo também se estrutura a partir de uma institucionalidade, isto é, assenta-se em modos de atuação entre seus agentes e pelo estabelecimento de pactos para que o sistema funcione e determinados jogos continuem a ser jogados, tendo como base as regras previstas. Todavia, ao mesmo tempo em que esse campo se mantém coeso pelos pactos que o estruturam, ele também se torna um “espaço de disputa” interna e externa, mostrando “a tensão resultante do embate entre os que não estão dispostos

2 A pesquisadora se refere aos textos de Carolina Maria de Jesus e de Conceição Evaristo, escritoras negras, cuja recepção da crítica devido às questões por vezes de classe, por vezes de raça, podem ter impactado a recepção da crítica em comparação aos textos de Clarice Lispector (DALCASTAGNÈ, 2018, p. 204).

3 Conforme abordado na dissertação “*A Bruta Flor do Querer: Amor, performance e heteronormati-*

vidade na representação das personagens lésbicas”, as leis impostas sobre os limites de cada gênero literário tendem a ser colocadas de maneira mais rigorosa pela crítica quando ela analisa a escrita realizada por mulheres; ao mesmo tempo, tal exigência muitas vezes contribuiu para que, de modo deliberado, as autoras promovessem as contaminações entre gêneros (SANTOS, 2018, p. 38).

a ficar em seu ‘devido lugar’ e aqueles que querem manter seu espaço descontaminado” (DALCASTAGNÈ, 2012, p.14). Diante dessa tensão e dos dilemas que essa disputa evidencia, a crítica literária acaba muitas vezes tendo que avaliar dois caminhos que podem ser seguidos:

desconsiderar o julgamento de valor estético sobre a obra e analisá-la a partir de sua especificidade, sem hierarquizá-la dentro de códigos ou convenções dominantes, ou, ao contrário, usar as convenções estéticas mais arraigadas no campo literário para referendar essa obra dissonante, mostrando que ela poderia, sim, fazer parte do conjunto de produções culturais e artísticas consagradas na sociedade, desde que olhada sem preconceito. (DALCASTAGNÈ, 2012, p. 15).

A opção pelo segundo caminho – usando as convenções estéticas tradicionais para validação da literariedade e do valor literário de uma obra – parece ser, em um primeiro momento, o modo mais “seguro” e “reivindicativo”, já que se usa do mesmo jogo discursivo e das mesmas técnicas para validar aquilo que parte da crítica pretende excluir. Contudo, como aponta Dalcastagnè (2012), essa escolha não permite “dar o passo seguinte”: a indagação sobre a “pretensão universalidade” dos métodos, das definições estéticas, das retomadas históricas que colocam em xeque não só as noções de literatura, como balançam as estruturas que amparam o que se considera como “fazer pesquisa” em Ciências Humanas<sup>4</sup>, a partir de um viés metafísico do questionamento: “O que é?” / “Qual o sentido?”.

Especular sobre as bases das definições estéticas, da herança sobre os gêneros (literários/sexuais) dos pactos estabelecidos,

4 Estamos aqui em diálogo com a abordagem de Jacques Derrida a respeito da discussão sobre a linguagem das ciências humanas em *A Escritura, o signo e o jogo* (DERRIDA, 1971, p. 238)

de base metafísica, que determina corpos e *corpus* e modos de circulação, está no intuito deste artigo, que se configura então como uma entrada no debate acerca dos conflitos entre noções de gêneros textuais/gênero sexualidade, assim como na discussão sobre as políticas do corpo, trabalhadas por alguns segmentos da crítica literária contemporânea, principalmente a crítica feminista interseccional e negra, em diálogo com os aspectos do viés desconstrucionista do discurso derridiano, para refletir sobre a institucionalidade do literário.

Na emblemática entrevista concedida por Jacques Derrida em 1989, traduzida ao português como *Essa Estranha Instituição Chamada Literatura*<sup>5</sup> (2014), Derrida faz provocações quanto às noções de fronteiras entre as áreas das Ciências Humanas, especialmente entre a filosofia e a crítica/teoria literária. Ou, como ele mesmo afirma, há de sua parte uma tentativa de “escapar” dos “próprios estereótipos”, não renunciando nem a uma, nem a outra área, como se elas pudessem acontecer e se sustentar separadamente (DERRIDA, 2014, p. 45).

Afinal, como definimos as especificidades de cada discurso e consolidamos qual

5 Jacques Derrida foi entrevistado por Derek Attridge, cujas perguntas foram proferidas em inglês e respondidas por Derrida em francês. As respostas foram traduzidas do francês ao inglês para publicação na coletânea de textos derridianos *Acts of Literature*. A tradução ao português, realizada por Marileide D. Esqueda, a partir do cotejo da versão em inglês, com revisão de Evandro Nascimento, que considerou também as respostas originais em francês, alinham-se, conforme nota do revisor, à categoria derridiana de inspiração babélica. A menção a esses fatos de tradução que ocorreram de forma parecida com diversos outros textos de Derrida (como *A lei do gênero* [2019]) nos colocou em face da escolha de com qual das versões dos textos trabalhar. Decidimos, finalmente, pelas versões ao português, com base no desejo da ampliação do diálogo a respeito desses textos em nossa língua.

tem um caráter mais ficcional e qual tem um caráter de verdade? Para o teórico franco-magrebino, essas fronteiras são *estranhamente* construídas e apontam aspectos éticos e políticos que entram em tensão, pois se referem às perspectivas sobre as categorias do que pode ser o humano, do que pode ser a língua, do que pode ser a literatura, do que pode ser a racionalidade (SANTOS, 2019). Logo, na entrevista citada, a noção de literatura é colocada como uma invenção recente, criada no contexto europeu, moderno e liberal, que dá espaço “ao escritor para dizer tudo o que queira ou tudo o que possa” (DERRIDA, 2014, p. 52).

No ocidente, atuando enquanto uma instituição, o que se considera literatura transforma-se na lei de *dizer tudo-tudo dizer*, com o risco de que se afirme: tudo já está sendo dito; logo, as bordas da sua própria institucionalidade estão sendo extrapoladas, de modo que uma noção de literatura se liga imediatamente ao “advento de uma ideia moderna de democracia” (DERRIDA, 2014, p. 51). Sendo que a *estranheza* dessa instituição *fictícia*, proclamadora de uma democracia por vir, está em seu próprio jogo: um espaço libertário, de proteção “de toda censura, seja religiosa ou política” (DERRIDA, 2014, p. 54); mas que, ao mesmo tempo, de modo ambíguo, o seu “poder revolucionário pode tornar-se muito conservador” (DERRIDA, 2014, p. 23), reproduzindo estereótipos, obrigando o outro a dizer o que deseja e até mesmo reivindicando uma defesa diante de atos justos e injustos (NATALI, 2006). Tendo em vista o mapeamento inicialmente apontado, especulamos: será que a todos é dado esse espaço de *dizer- tudo- tudo-dizer*? Como são estipulados os limites da maleabilidade do literário, já que os dados, como os mostrados por Dalcastagnè (2012, 2018), apontam limites e exclusões?

Se retomarmos a noção de campo, trazida pela autora a partir de Bourdieu, entenderemos que os textos estão “inscritos numa experiência *crítica* de literatura” (DERRIDA, 2014, p. 59). Eles são lidos como literatura ou não, são colocados em determinados lugares, já que não há *a priori* uma essência do literário.

A literariedade não é uma essência natural, uma propriedade intrínseca com o texto, É o correlato de uma relação intencional com o texto, relação esta que integra em si, como um componente ou uma camada intencional, a consciência mais ou menos implícita de regras convencionais ou institucionais – sociais, em todo caso (DERRIDA, 2014, p. 64).

Logo, notamos que há um jogo entre a noção de *intencionalidade* e de *funcionalidade* literária. Há textos que são escritos para serem literários e os “atos” de inscrição e de leitura” os dão credibilidade para assim atuarem; enquanto alguns outros textos apenas funcionam como literários, mesmo não tendo sido construídos intencionalmente para sê-lo. As determinações entre *intencionalidade* e *funcionalidade* demonstram aspectos do jogo no campo, pois vemos claramente o papel da institucionalidade crítica que determina muito da institucionalidade literária.

Todavia, não só obras canônicas, como as citadas por Derrida<sup>6</sup>, parecem-nos causar certas provocações ao discurso crítico e retomar questionamentos a respeito de noções que sustentam o campo. Resultado de uma intensa disputa (DALCASTAGNÈ, 2012) pelo campo das narrativas no âmbito

6 Na entrevista *Essa Estranha Instituição Chamada Literatura* (2014), Derrida aponta Mallarmé, Joyce, Celan, Bataille, Artaud e Blanchot, escolha totalmente masculina e branca, como autores que colocam em questionamento as noções de literatura.

social, acadêmico e artístico, a emergência de novos sujeitos, em espaços de criação e de recepção na crítica literária brasileira, tem provocado notáveis desestabilizações no sentido de pensar a pertinência dos instrumentos da crítica tradicional, seja para estabelecer diálogos com novos objetos artísticos, seja para propor diálogos com seus pares no terreno da análise literária.

Sob essa ótica, seguimos a discussão especulando de quais modos as produções como *07 notas sobre o apocalipse ou poemas para o fim do mundo* (2019a) e *Cuírlombismo literário* (2019b), de Tatiana Nascimento, atuam diante desse jogo; e colocamos em questão quais são as provocações que um “falatório” como o de Stela do Patrocínio, transcrito no livro *Reino dos bichos e dos animais é o meu nome* (2001), podem causar ao discurso da crítica literária contemporânea.

## Parte II

Conforme exposto em *A lei do gênero* (DERRIDA, 2019), há um jogo semântico intrínseco à palavra *gênero* e às suas respectivas implicações de leis e normas. Todo corpo (humano/textual) em algum momento, por breve que seja, já foi perpassado pela lei do gênero. É (também) sob as leis do gênero que são erigidos conceitos de valoração, de cânone ou de reconhecimento. Ainda que a lei seja, em português, um substantivo feminino, o poder, instância que decide sobre quem ou como a lei age, permanece nos domínios do masculino (INÁCIO, 2016, p.359). Assim, como nos revelam as pesquisas de Regina Dalcastagnè (2012, 2018) apresentadas na primeira parte, parece haver algum tipo de pacto que mantém um sistema de escolha em funcionamento. Conforme os dados comparativos, notamos que esse pacto perpassa questões de gênero, classe e raça, principalmente.

Desse modo, ao observarmos a literatura de autoria feminina, por exemplo, nós vemos de forma dupla - interna e externamente - a marcação do gênero no corpo (textual/identitário). Observar a existência de uma lei que apela para a origem, para o passado (algo compreendido como natureza); e, ao mesmo tempo, para o que pode ser entendido, ao largo, por cultura (modificações ocorridas ao longo do tempo, em uma determinada sociedade dentro da qual esse objeto “pertence”) nos provoca quanto à possibilidade de novas formas de compreender tais produções literárias que ocupam o espaço fronteiro de pertença e não pertença à lei, ao limite ou à ordenação.

A tentativa de uma outra *gramática* que dê suporte à leitura crítica de tais obras precisa atentar para as estruturas de pensamento nas quais as ciências humanas têm sido moldadas. Assim, como lemos em *As ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa-grande*, fala proferida pela escritora e pesquisadora Audre Lorde (2019), em que se afirmam os limites restritos para as mudanças possíveis, quando se usam ferramentas de um patriarcado racista para examinar ações que, por vezes, ao tentar abalar uma estrutura, podem ainda mais reforçá-la.

O poder imputado à crítica (ou ao mercado leitor) para estabelecer critérios qualitativos; ou ainda, o poder de determinar quais experiências humanas são dignas ou não de estarem inscritas no terreno literário, bem como as decisões sobre formas de representação que respeitem singularidades de grupos tradicionalmente estereotipados, evoca a atenção para “a necessidade que a linguagem carrega em si de sua própria crítica” (DERRIDA, 1971, p. 237), uma vez que o movimento de inserção/aceitação/aumento dessas presenças na produção/representação/crítica literária, conforme vi-

mos anteriormente com Regina Dalcastagnè (2018, 2012), não necessariamente torna o meio literário um espaço mais justo, diverso, inclusivo, visto que ainda são estreitos os limites para possíveis modificações.

A obra *Reino dos bichos e dos animais é o meu nome* (2001), que contém a transcrição das falas de Stela do Patrocínio, por exemplo, causa uma série de problematizações quanto ao seu lugar dentro do campo literário, já que esse livro é um objeto mediado por diversas mãos<sup>7</sup>, para além de um projeto intencional de literatura. A saber, Stela do Patrocínio foi uma paciente psiquiátrica que passou 30 anos internada em hospitais psiquiátricos no Rio de Janeiro, enfrentando os ditames de uma clínica psiquiátrica eugenista<sup>8</sup>. Com os movimentos de reforma psiquiátrica a partir do final de 1970 e início da década de 1980, ela também “participou” de outro momento do discurso psiquiátrico e mesmo artístico, pois pôde “participar” da criação do *Ateliê de Livre Expressão Artística*, no Núcleo Teixeira Brandão onde vivia. Como descrevem as psicólogas e artistas plásticas envolvidas no projeto, Stela não participava ativamente das atividades do Ateliê, mas passava pelo espaço, ia e voltava, falava. E foi o seu “falatório”, modo como ela definia as próprias falas,

que chamou a atenção, especialmente da artista plástica Carla Guagliardi e da estagiária em psicologia Mônica Ribeiro, que gravaram as falas com um gravador “comportado” que parecia um “livro de reza”, como também definia Stela do Patrocínio ao se referir aos momentos em que ficavam “sentados numa cadeira procurando/mesa/Procurando falatório/Procurando gravar o falatório todo” (PATROCÍNIO, 2001, p. 138).

Após o término das atividades do Ateliê e do falecimento de Stela, esse “falatório” ficou mais uma vez escondido/silenciado e só voltou a ser procurado no final da década de 1990, quando a filósofa e escritora Viviane Mosé, sabendo dessa história, recuperou as fitas com as falas e buscou as transcrições já feitas, transformando-as em livro. *Reino dos bichos e dos animais é o meu nome* (2001) é então um trabalho mediado por diversas mãos, desde o processo de gravação até a construção do objeto livro, o que coloca em tensão o papel do intelectual como mediador diante de vozes subalternizadas e os limites éticos e estéticos desse processo de mediação.

No livro em questão, a disposição dos textos em formato de poemas em sua maioria, por exemplo, indica escolhas políticas sobre as noções de língua e literatura e dos gêneros que as constituem (SANTOS, 2019, p. 51). Trazemos esse imbricado jogo em questão já que a própria Stela, como está disposto no livro, ao receber o pedido para falar uma poesia, reitera que: “Não/Não tenho mais lembrança de poesia mais/ nenhuma”. Confrontando a ideia exposta de que tudo o que ela falava era poesia, ela responde: “É só história que eu tô contando, anedota” (PATROCÍNIO, 2001, p. 153). Quiçá, a classificação das falas em “anedota” pudesse indicar uma outra forma de olhar para o próprio discurso, indicando também

7 A dissertação *O falatório de Stela do Patrocínio e o discurso da crítica literária: variações* (SANTOS, 2019), refletindo sobre as provocações que a formulação do livro *Reino dos bichos e dos animais é o meu nome* (PATROCÍNIO, 2001) causam à crítica literária, debate algumas das questões de herança que sustentam o discurso da crítica literária, pensando nos modos de produção, recepção e mediação dessa obra, assim como especula sobre algumas possíveis leituras para o “falatório” que a compõe.

8 Inicialmente, em 1962, Stela foi internada no Centro Psiquiátrico Pedro II, e, posteriormente, em 1966, foi transferida para a Colônia Juliano Moreira. Esse segundo lugar foi caracterizado como a “cidade dos rejeitados”, o “depósito dos loucos”, destinado aos sujeitos irrecuperáveis. (SANTOS, 2019, p. 29).

o que permanece de singular, aquilo que não foi editado, que pode não ter sido moldado pelo processo de mediação, pela passagem do oral para o escrito, pela formulação de um livro (SANTOS, 2019).

Tais movimentos entre o que é definido por um mediador ou uma instância de autoridade e aquilo que diz um sujeito em uma situação subalternizada retoma o questionamento de Gayatri Chakravorty Spivak<sup>9</sup> (2010): *Afinal, pode o subalterno falar?* Pelo desdobramento dessa indagação, também podemos questionar: quando o sujeito subalternizado fala, ele é de fato escutado? O livro com as transcrições das falas de Stela do Patrocínio mostra que muitas vezes para o sujeito subalternizado ser escutado o seu “falatório” precisa ser categorizado como literatura. Por isso, esse livro em questão atua como um meio reflexivo para repensarmos as práticas críticas que lidam diretamente com essas novas vozes, visto que ações como *falar sobre, falar por, decidir a autoria, escolher o formato* por aquilo que é mais rentável extrapolam as bordas de espaço literário que se diz democrático (SANTOS, 2019).

Ainda em *Reino dos animais e dos bichos é o meu nome* (2001) há um determinado trecho transcrito em que as colocações de Stela apontam um seguinte jogo entre o silenciamento e a falação sem fim na busca por algo que o intelectual deseja, ela afirma, por exemplo, que quando tinha vontade de falar, não encontrava ninguém para conversar, mas quando estava sem voz, apareciam querendo “conversar conversar conversar” (PATROCÍNIO, 2001, p. 139).

9 Spivak, leitora e tradutora de Derrida, em sua famosa obra *Pode o subalterno falar?* (2010) questiona particularmente a situação das mulheres na sociedade colonial indiana e problematiza as matrizes da lógica euro-logocêntrica que sustentam os discursos ocidentais, principalmente as metodologias com as quais se analisa a situação de pessoas em alguma situação de subalternização.

Eu já não tenho mais voz  
Porque já falei tudo o que tinha que falar  
Falo, falo, falo, falo o tempo todo  
E é como se eu não tivesse falado nada [...]  
(PATROCÍNIO, 2001, p.142)

As ambiguidades entre o falar e o não querer falar<sup>10</sup>, entre o lugar e não lugar do discurso de pessoas em sofrimento psíquico, por exemplo, são demonstradas também pelas escolhas dos agentes dentro do campo literário; como eles determinam esses discursos. Se o livro foi transcrito majoritariamente no formato de poemas, ao ser avaliado para um possível *Prêmio Jabuti* ele foi categorizado como pertencente à área de Psicologia e Educação, sendo visto predominantemente por seu teor documental. O que nos explicita que, a depender da escolha ética e política dos agentes, tais discursos de sujeitos subalternizados giram em torno da funcionalidade e da intencionalidade literária.

Torna-se importante frisar, em paralelo às classificações de leitura pela funcionalidade ou intencionalidade de textos — como o “falatório” de Stela do Patrocínio —, os modos como outras perspectivas, adentrando questões também pertinentes à crítica, como classe e raça, podem propiciar leituras diversas de uma mesma obra. Em diálogo com a pesquisadora Rosane Borges, no pre-

10 Na *História da Sexualidade I: A vontade de saber*, de Michel Foucault, a ambiguidade entre falar e não falar é explorada a partir da “codificação clínica do ‘fazer falar’”, como um confessor em busca de uma verdade sobre o sujeito. Observadas as diferenças dos contextos históricos mencionados em Foucault e no presente trabalho, destacamos como certas esferas do poder atuam, sobretudo, como um autorrelato dos corpos femininos e como a frequente associação entre traços atribuídos ao feminino e aos estados de loucura podem, por vezes, demandar determinadas estratégias por parte do sujeito que sofre, como o silêncio e a recusa, não como interdição, mas como proteção (FOUCAULT, 2014, p.73)

fácio à edição brasileira de *Olhares Negros: raça e representação* (bell hooks, 2019), vemos que a proeminente disputa por espaços ocupados no imaginário social colocada pelas novas vozes sociais, sejam elas autorais ou da crítica literária, diferenciam-se da crítica tradicional por levar em consideração as reivindicações de grupos historicamente discriminados, tensionando (muitas vezes, sem estabelecimentos de hierarquia) as possibilidades múltiplas de leituras dos textos, como os atribuídos a Stela do Patrocínio, ao observar a força que tais olhares adquirem quando consideradas as imbricações dos marcadores de raça e gênero, por exemplo.

Logo, a tensão instaurada por obras como *Reino dos bichos e dos animais é o meu nome* (2001) nos leva a questionar os limites do contexto de produção; ou mesmo os limites que a crítica costuma colocar na análise literária como ferramentas de controle, como: biografia da autora, totalidade da obra, contexto histórico, visto que quando observamos obras como a que contém o falatório de Stela do Patrocínio (e mesmo o terreno da autoria não é consensual entre partes da crítica) talvez tenhamos, ainda que parcialmente e parcimoniosamente, “renunciar à episteme como exigência absoluta, que é a exigência absoluta de procurar origem, o centro, o fundamento” (DERRIDA, 1971, p.241) para assim, conseguir ouvir vozes que por muito tempo estiveram fora do campo em que o jogo da literatura é posto.

E, talvez, caiba ressaltar a insuficiência da inclusão dessas vozes em um campo que muitas vezes reproduz exclusões de ordem social, visto que a mera inclusão e a respectiva visibilidade concedida à emergência dessas vozes e de suas obras, na condição de fenômenos isolados e não como uma abertura real do campo a quaisquer sujeitos, pode fortalecer ainda mais a tradição que

estrutura o campo da literatura — majoritariamente de classes mais altas, brancas, heterossexuais e masculinas.

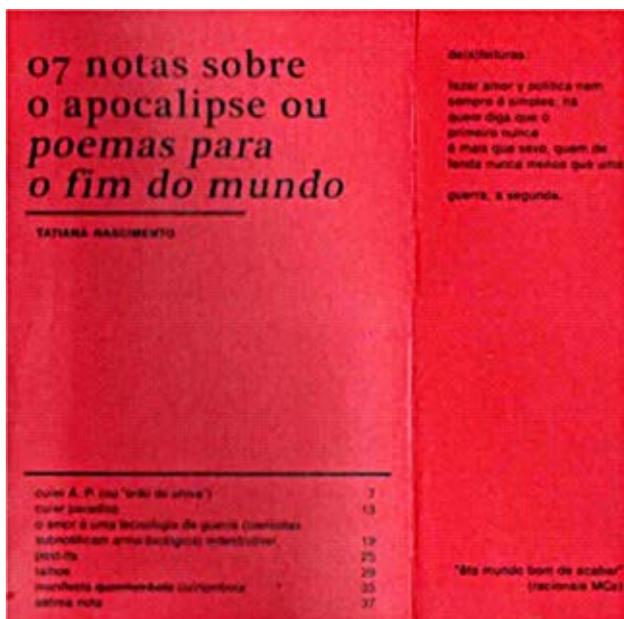
Em face disso, a discussão pode ser espraçada, conforme já mencionamos anteriormente, tanto na direção da crítica quanto na direção do sujeito que escreve literatura, como condição de pensar uma escrita tensionada entre os campos do fazer artístico e da responsabilidade ética sobre o discurso publicado, uma vez que “é preciso defender uma ação transformadora capaz de encontrar maneiras de (re)inventar um mundo possível, numa perspectiva estética, ética e política” (BORGES, 2019, p.11).

Seguindo a discussão, obras como *07 notas sobre o apocalipse ou poemas para o fim do mundo* (2019a), de Tatiana Nascimento, tensionam tais exigências partindo do descentramento por meio da representação de vozes emergentes e podem nos valer como meio reflexivo para observar movimentos fronteirços intencionais provocados desde a capa. Tradicionalmente, a capa é um espaço pensado para trazer informações editoriais que delimitam a leitura por meio da inscrição da obra em um determinado gênero literário (romance, poesia, contos). Essa inscrição, que antecede a narrativa, direciona a compreensão do leitor propiciando uma espécie de invólucro, algo muito próximo ao que Derrida nomeia de *invaginação*<sup>11</sup>, fazendo com

11 O conceito de invaginação surge neste ponto como uma espécie de “traço que marca o pertencimento [e] aí se divide, sem falta, a borda do conjunto acaba formando, por invaginação, um compartimento interno maior do que o todo (DERRIDA, 2019 p.255). Ou ainda, a inscrição do índice na capa de um livro de notas ou poemas formaria uma borda na leitura dos textos, causando, junto com os títulos dos poemas inscritos na capa, compartimentos internos em termos de compreensão dos gêneros literários. Tal efeito se daria inicialmente por meio da evocação de títulos que parecem contaminados por outros gêneros (artigos científicos: “cientistas subno-

que, intencionalmente, pré -concepções sobre a leitura envolvam o conteúdo, sem que necessariamente o conteúdo pertença àque-la ideia inicial inscrita ainda na capa.

Em *07 notas sobre o apocalipse ou poemas para o fim do mundo* (2019a) pode-se imaginar uma contaminação entre os gêneros textuais, notas e poemas unidos em um título (ou dois), antes da abertura do livro. Assim, desde a capa os rigores de pertencimento às leis do gênero literário são questionados. A própria divisão entre exterior e interior é revista pela espécie de sumário impresso na capa da obra, e mesmo a orelha do livro, espaço comumente utilizado para a apresentação, em vez disso, nos traz uma espécie de guia ou advertência para a leitura:



de(s)feituas:  
fazer amor y política nem  
sempre é simples; há  
quem diga que o  
primeiro nunca é mais que sexo, quem de  
fenda nunca menos que uma

tificam arma-biológica”; manifestos: “manifesta queerlombola cuírlombola”; ou mesmo “notas”). Tal evocação cria ao redor dos textos uma possibilidade de contaminação de outros gêneros textuais, dentro do próprio gênero inicial estabelecido como um livro de poemas.

guerra, a segunda.

(NASCIMENTO, 2019a)

Considerar a orelha uma portadora de uma advertência sobre os dois eixos temáticos que guiam as notas/poemas — amor e política —, é compreender, no livro em questão, a concepção de Nascimento<sup>12</sup> em diálogo com o duplo sim derridiano (DERRIDA, 2019, p.251). Em outras palavras, ao intentar a ruptura com conceitos clássicos do gênero e com as leis formais que um texto deve ter para pertencer a determinado gênero (DERRIDA, 2019, p.261), Tatiana Nascimento rompe com a lógica do sim ou do não, apontando para possibilidades de atuação em lógicas presentes em outras produções literárias (INÁCIO, 2016, p. 360), que acenam para a possibilidade de serem dois ou mais gêneros ao mesmo tempo, sem que haja necessariamente uma busca pela compreensão total, semântica ou estética do texto literário ao ser poesia e nota e advertência.

As lógicas atuantes em *07 notas para o apocalipse ou poemas para o fim do mundo*, desde a capa, estão dispostas em sobrecamadas e simultaneamente evocam possibilidades amplas e diversas de leitura. De acordo com Nascimento, a

[...] literatura é dessas artes com as quais inventamos mundos novos, im ou possíveis, utópicos, diz-tópicos: fundamos lugar no dizer. criamos kuírlombos não só de resistência: mas de sonho, de afeto, semente (NASCIMENTO, 2019b, p.24)

12 Evidencia-se a atuação de Tatiana Nascimento como alguém que, além de criadora, pesquisadora e artista, atua como editora e, portanto, conhece os meandros da produção literária para além do espaço de autoria. Seu projeto Padê Editorial é voltado para a produção autoral LGBTQ. Selecionada pelo *Fundo Elas de Investimento Social*, publicou mais de 60 pessoas LBTs, 80% delas negras. Disponível em: <http://pade.lgbt/sobre/>. Acesso em: 11 set. 2020.

Em um plano talvez mais verticalizado na semântica do texto, as inesperadas quebras dos versos (fazer amor y política nem/sem-pre é simples; há/) promovem jogos com as possibilidades de leitura, como entre o primeiro e o segundo verso, nos quais a palavra “nem” pode proporcionar sentidos diferentes quando lida e/ou não lida em cada verso. O mesmo movimento ocorre com a quebra da palavra “de fenda”, que pode assumir, na possibilidade de leitura polissêmica, a partir da percepção de que o amor evocado na economia dessa obra trata-se, muitas vezes, do amor entre duas mulheres, um descentramento da ordem heteronormativa geralmente representada na literatura.

Retomando o caso de Stela do Patrocínio, vemos que seu “falatório” é constantemente reivindicado por perspectivas críticas diferentes, não necessariamente excludentes. A sua publicação pode ser vista como uma espécie de ascensão ao campo da literatura, alçando-o para o campo “sublime” do fazer literário; enquanto outros setores da crítica abordam prioritariamente os aspectos da violência, da dor e da reclusão daquele corpo negro, feminino e socialmente “impróprio” para a convivência em liberdade.

Considerando *Reino dos bichos e dos animais é o meu nome e 07 notas para o apocalipse ou poemas para o fim do mundo*, em um paralelo com as ideias propostas pelo ensaio crítico *Cuírlombismo Literário* (2019b), também de Tatiana Nascimento, ainda que se pesem aqui, além dos pontos de semelhança entre as obras, também as divergências de contexto histórico e de produção, a intencionalidade dos discursos e o domínio sobre seus meios de publicação, compreendemos que uma proposta de criação e recepção literária demanda posicionamentos éticos, políticos e também estéticos que entendam a desconstrução como uma

forma afirmativa de utilização de novas ferramentas analíticas para as artes. Algo que rompa com uma tradição estabelecida nos dois campos, e atue para além da denúncia e da dor,

tanto episteme teórica quanto nutriz de imaginários, ficcional. [...] (ler) poemas e versos-chave sob a responsabilidade y o desafio de entender e difundir nossa produção literária da diáspora sexual-dissidente não só como ferramenta de desconstrução/ desmonte dos pilares hiperheterocissexualização e silenciamento, mas como re-fazendo, re-feitura, y além da reação (NASCIMENTO, 2019b p.20)

Desse modo, ao observarmos produções como as de Tatiana Nascimento, é possível pensar na sua intencionalidade de romper com padrões pré-estabelecidos no campo da literatura, provocando tensões a partir da desestruturação. Esse processo pode ser visto desde os níveis mais imediatos da leitura — como o uso dos sinais gráficos de parênteses e colchetes, de modo a evidenciar um pensamento em construção — até os níveis semânticos, com uma proposta que vai além de uma literatura de resistência (cuja importância não é descartada pela autora, ainda que ela pareça ter como horizonte um passo futuro após o resistir ao sofrimento), oferece novos modos de ficcionalizar o mundo.

O aparente objetivo de Nascimento, que emerge à leitura *Cuírlombismo Literário* (2019b), é, a partir do conhecimento e da disseminação da produção realizada pelo que a autora nomeia de diáspora sexual-dissidente, provocar mais que a desconstrução, instituir um futuro que ainda não foi nomeado, em termos de crítica e de produção ficcional, colocando em permanente tensão os jogos estabelecidos pela instituição literária. Mais uma vez, reafirmando que não

basta que um ou outro fenômeno emergente seja incorporado pelo cânone, ou mesmo que se crie um outro cânone, mas que haja outras ferramentas que não as do “senhor” para construir modos *outros* de críticas literárias, ou ainda, um

outro lugar dos gestos de desobediência, da atitude revolucionária, para laborarmos em prol da emergência de outras ordens de representação que supõe a adoção de outros olhares [...] a ideia de que as experiências de luta das mulheres negras sejam consideradas para além do registro da dor e da falta (BORGES, 2019, p.12, 18).

Assim, tanto na obra com o “falatório” de Patrocínio quanto nas poesias e no ensaio de Nascimento, é possível especular sobre os agenciamentos da lei do gênero sobre os corpos (textuais/identitários) no sentido do estabelecimento de limites que, ao apelarem retrospectiva e prospectivamente, atuam sobre as possibilidades de circulação e valoração do pensamento artístico e crítico das novas vozes que emergem no campo dessa *estranha instituição chamada literatura*.

### Parte III

Pela breve apresentação e análise das obras, percebemos que algumas das inscrições marcadas (ou não) no corpo do texto, por quem escreve ou edita, podem alterar as formas de recepção do objeto pela crítica e pelos leitores. A depender do gênero literário, do gênero identitário e da incidência das *leis do gênero* sobre esse corpo/*corpus* (poesia, ficção, crítica literária, autoria feminina, negra, lésbica, pessoa em situação de sofrimento psiquiátrico), as inscrições artísticas/críticas podem ser modificadas quanto aos modos de circulação, recepção, análise e crítica. Ou, ainda, notamos que as questões relacionadas ao pertencimento criam um movimento, talvez, um jogo contí-

nuo de pertencer a todas e a nenhuma dessas inscrições ao mesmo tempo.

Em outras palavras, o fluxo entre as ideias de Derrida (1971, 2014, 2019), Lorde (2019), Dalcastgnè (2012, 2018), Borges (2019), hooks (2019), Natali (2006), Nascimento (2019a, 2019b) e Patrocínio (2001) parece seguir na direção de que os movimentos para a construção de uma crítica feminista, interseccional e decolonial precisam, além de disputar o campo literário, atentar para a armadilha de utilizar os velhos parâmetros como base quando se deseja construir olhares *outros* para os objetos.

É importante evidenciar que não há neutralidade no campo literário, ou nos jogos de tensão entre crítica, autores e leitores. Algumas estruturas como a cultura de discriminação de raça, de classe e de gênero que permeiam a sociedade brasileira também são critérios (mais ou menos indiretos) para a determinação de quem pode acessar os espaços de prestígio da escrita, do reconhecimento da crítica e da comercialização para o grande público. Dificilmente, a arte se moveria sem mudanças nas estruturas sociais; do mesmo modo, as obras ficcionais, vez ou outra, causam determinados abalos que iluminam as frestas possíveis pelas quais emergem agentes “estranhos” à instituição tradicional da literatura.

Por isso, um espaço de múltiplas possibilidades pode, eventualmente, servir à desconstrução (ao repensar elementos internos a uma estrutura hierárquica como são os cânones) e à desestabilização, a partir da fundação de novas perspectivas críticas plúrais y interseccionais o suficiente para

nos livrar da mirada hctisnormativizante que a colonialidade impõe às nossas trajetórias/existências/simbologias pré-atlânticas, como tentativa de planificar e rasificar; mais fácil dominar narrativas, sexualidades, prá-

ticas, existências de sujeitos [...] que escapam ao binarismo homem/mulher católico branco tido como parâmetro de sexualidade. [...] assentar nossa poética em ~~aqueerlombamento~~ ~~acuírlombamento~~ foi outra jornada: entender o remontar-se/recriar-se pelas palavras como um fazer mítico-político, reinvenção [...] a partir de nossas próprias narrativas ancestrais (NASCIMENTO, 2019b p.10).

Torna-se necessário e urgente, portanto, ter em conta as questões coloniais que por muito tempo encarceraram nossa forma de rever as nossas próprias práticas enquanto pessoas que atuam nos jogos da *estranha instituição chamada literatura*. Os sujeitos emergentes, as novas vozes do campo literário em disputa, exigem para si miradas mais amplas, algo para além

“do estéril jogo de palavras que tão frequentemente e de modo distorcido, os patriarcas brancos chamam de poesia – a fim de disfarçar um desejo desesperado de imaginação sem discernimento” (LORDE, 2019 p. 46).

E, se por muito tempo, em grande parte da crítica literária brasileira predominaram lógicas que, em sua estrutura, traziam ecos do preconceito e da depreciação, aliadas às práticas de extermínio epistemológico dos corpos/*corpus* a serem dominados, pode ser importante aqui destacar que, apesar de muitos pontos das propostas de pensamento de Tatiana Nascimento dialogarem, de modo próximo, com às proposições derridianas de desconstrução, a evocação de uma ancestralidade (compreendida como pertencimento ao povo negro) a diferencia dessa perspectiva, colocando-a em diálogo mais profundo com as proposições presentes nos textos de Audre Lorde (2019) e bell hooks (2019).

Longe de uma leitura facilmente essencialista que poderia estabelecer tal proximidade pelo recorte de serem três mulheres

negras, as proposições estéticas, políticas e éticas dos textos sugerem leituras mais complexas. Se pensarmos, por exemplo, o sentido de urgência apocalíptica do discurso, tendo em vista o gênero apocalíptico como um modo de circunscrever a necessidade de um povo de acreditar na destruição de um sistema de opressões (SOARES, 2008, p.100). Temos, por exemplo, em *07 notas sobre o apocalipse ou poemas para o fim do mundo* (2019a) referências à impossibilidade de edificação de novas formas de pensamento sobre o solo devastado das ideias de hierarquia de gêneros, corpos, ideias. Desse modo, o apelo à primeira pessoa do plural, em diversas partes do ensaio *Cuírlombismo literário* (2019b), nos traz, além das diferenças importantes em comparação com as proposições de Derrida, o senso de compromisso prático e, principalmente, urgente, no sentido epistemológico e crítico, observado ao logo das obras de hooks (2019) e Lorde (2019).

Precisamos considerar como as relações imbricadas pelas *leis do gênero* que afetam o corpo/escrita de Derrida são, em muitos aspectos e graus, diferentes das injunções que as *leis da lei de gênero* impõem aos corpos/*corpus* de Stela do Patrocínio, de Tatiana Nascimento, e também, em seus respectivos contextos temporais e geográficos, de bell hooks e de Audre Lorde. Talvez, seja oriundo das diferentes implicações o senso de urgência e a ancestralidade evocada nos textos de Tatiana Nascimento. A proposição do coletivo, a partir da primeira pessoa do plural, e a construção dissidente, quiçá, seja o passo que a autora encontrou para ir além da reivindicação e chegar no futuro posterior ao apocalipse por ela anunciado. Algo que alcance pontos que não puderam ser vislumbrados pelo espaço corpo/*corpus* ocupado por Derrida, mas que, de certo

modo, dialoga com as ferramentas críticas que ele apontava como

o ainda inominável que se anuncia e que só se pode fazê-lo, como é necessário cada vez que se efetua num nascimento, sob a espécie da não-espécie, sob a forma informe, muda, infante e terrificante da monstruosidade (DERRIDA, 1971 p.249)

De certo, tais movimentos críticos não se mostram como empreitadas simples, visto que

“não podemos enunciar nenhuma proposição destruidora que não se tenha já visto obrigada a escorregar para a forma, para a lógica e para as postulações implícitas daquilo mesmo que gostaria de contestar” (DERRIDA, 1971, p.233).

Por isso a importância de se observar atentamente o propósito da crítica e reconhecer os movimentos: como a necessidade de conhecer e disseminar as dissidências, de buscar lógicas *outras* que antecipem o fim de determinados mundos – ainda que no espaço ficcional –, que coloquem em tensão o papel da mediação, que apostem nas mesclas de gêneros, que provoquem; tais gestos evidenciam as construções de caminhos possíveis para a literatura, em sua ambiguidade de libertação e censura, *estranha instituição*.

Ao especular novos modelos de crítica/ produção literária, parece-nos muito importante pensar de modo específico o que tal crítica tem por objetivo analisar, sob o risco de escolhas estratégicas ou de economias textuais que partam de um antigo ponto A, percorram um longo caminho, e retornem ao mesmo ponto A. Afinal, com uma estratégia pouco definida e sem saber de fato com o quê e como se pretende romper, a crítica e/ou a produção literária “permanecerá sempre fiel a esta dupla intenção: conservar como instrumento aquilo cujo valor de verdade ele critica” (DERRIDA, 1971, p.238).

Portanto, desestabilizar as noções hierárquicas de poder em torno daquilo que se considera a norma pode vir a nos aproximar de uma crítica literária *outra*, quem sabe algo nascido, criado e frutificado a partir da teoria crítica feminista interseccional y dos feminismos negros.

## Referências

BORGES, Rosane. Prefácio à edição brasileira: das perspectivas que inauguram novas visadas. In: bell hooks. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2019.

DALCASTAGNÈ, Regina. Um território contestado: literatura brasileira contemporânea e as novas vozes sociais. **Iberic@l: Revue d'études ibériques el ibéro- américaines**, Paris, FR: Universidade Paris – Sorbonne, nº 02, p. 13-18, 2012.

DALCASTAGNÈ, Regina. A crítica literária em periódicos brasileiros contemporâneos: uma aproximação inicial. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, Brasília: UBN, n. 54, p. 195–209, 2018.

DERRIDA, Jacques. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. **A escritura e a diferença**. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1971.

DERRIDA, Jacques. **Essa estranha instituição chamada literatura: Uma entrevista com Jacques Derrida**. [s.l.] Editora UFMG, 2014.

DERRIDA, Jacques. A lei do gênero - Jacques Derrida. **Revista TEL**, v. 10, n. 2, p. 250–281, 2019.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade: A vontade de saber**. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

hooks, bell. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante: 2019.

INÁCIO, Emerson. Desmontar a ordem, abrir as parábolas: A lei do gênero e o gênero fora da lei. **Cadernos de Literatura Comparada**, v. 35, p. 357–368, 2016.

LORDE, Audre. **Irmã Outsider**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. p. 135–139.

NATALI, Marcos P. Além da Literatura. **Rev. Literatura e Sociedade**, São Paulo: USP, v. 11, nº 9,

p. 30-43, 2006.

NASCIMENTO, Tatiana. **07 notas sobre o apocalipse ou poemas para o fim do mundo**. 1.<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Garupa e Kza1, 2019a.

NASCIMENTO, Tatiana. **Cuírlombismo literário**. São Paulo: N-1, 2019b.

PATROCÍNIO, Stela. **Reino dos bichos e dos animais é o meu nome**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2001.

SANTOS, Ariadne. C. **O falatório de Stela do Patrocínio e o discurso da crítica literária: variações**. 2019. Dissertação (Mestrado em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

SANTOS, Claudiana. G. dos. **A Bruta Flor do Querer: amor, performance e heteronorma-**

**tividade na representação das personagens lésbicas**. 2018. Dissertação (Mestrado em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra R. Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

SOARES, Dionísio O. A literatura apocalíptica: o gênero como expressão. **HORIZONTE** - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 7, n. 13, p. 99-113, 2008. Disponível em <http://200.229.32.43/index.php/horizonte/article/view/425>. Acesso em: 10 out. 2020.

*Recebido em: 15/10/2020*

*Aprovado em: 12/11/2020*



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

# Identidade conservadora sob o rastro da Desconstrução

Alexandre de Oliveira Fernandes (UFRJ/IFBA)\*

<https://orcid.org/0000-0002-1556-4373>

## Resumo:

Endividado que está com o pensamento da Desconstrução, o presente artigo busca rasurar a categoria identidade, demonstrando equívocos e armadilhas de uma identidade reacionária. Identidade só é interessante se for extrema, se estremecer, preservando o tremor do deserto do deserto, ali onde as incertezas se produzem e nos convidam a decidir, se se espelhar na angústia úmida do nada e para o nada e daí, transbordar colaborando para a anulação de toda diferença ontológica, rígida, hiperbólica e por vezes, cínica, fazendo ruir toda possibilidade de privilégios. Digo, a identidade só será interessante se for úmida, erótica, mestiça, em devir, em *différance*.

**Palavras-chave:** Identidade; Identidade reacionária; Desconstrução; *Différance*.

## Abstract:

### Conservative Identity in the Wake of Deconstruction

Indebted with thinking in terms of deconstruction, this article seeks to erase the category of identity, showing the mistakes and pitfalls of an identity that is reactionary. Identity is only interesting if it is extreme, if it shudders, preserving quivers of the desert of all deserts, where uncertainties are produced and invite us to decide if it is mirrored in the humid anguish of nothingness, and then, overflows, collaborating for the annulment of all ontological differences, rigid, hyperbolic and sometimes cynical, causing the collapse of the possibility of privileges. It is to say that identity will only be interesting if it is humid, erotic, mixed, in becoming, in *différance*.

Keywords: identity, reactionary identity, deconstruction, *différance*.

Todos os gestos são, aqui, necessariamente equívocos.

Jacques Derrida (2001, p. 23)

Advertência: Não aplinar a identidade

---

\* Doutor em Ciência da Literatura (UFRJ), Professor do Instituto Federal de Educação da Bahia (IFBA) – Porto Seguro/BA. E-mail: [alexandre.pro@gmail.com](mailto:alexandre.pro@gmail.com)

Quando recebi o convite do querido amigo e Professor Doutor Ricardo Diógenes para uma fala durante componente ministrado por ele e pela Professora Doutora Cristiane Maria Ribeiro, qual seja, “Educação, diversidade e cidadania”, dentro do escopo do “Mestrado Profissional em Ensino para a Educação Básica” (PPGENEB) do Instituto Federal Goiano (IFGoiano), pensei em conversar sobre um tema amplo, “Estudos da Diferença”.

Para além da pedante proposição, minha ideia – que não é tão minha assim – não foi a de passar os “Estudos da Diferença” em revista, apontando encontros e desencontros, limites e desafios. Também não pretendia equacionar – como se possível o fosse – o pensamento da diferença desde Martin Heidegger, passando por Gilles Deleuze, Jacques Derrida e Judith Butler, seja porque seria uma empresa de monta praticamente interminável, seja porque, levando em conta o limite do gênero textual “artigo”, Valentina Vargas e Rodolfo Guzmán (2017) já contrastaram habilmente o “pensamento da diferença”. Delimitaram conceitualmente a diferença entre autores como Heidegger, Deleuze, Derrida e Jean-Luc Nancy, propondo a diferença colonial, a partir de uma mirada decolonial (WALSH, 2007; CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007). Sugeriram uma radicalidade ética da diferença, denunciando a hierarquia excludente/dominadora que se impõe sobre o sujeito alterizado.

Respondendo afirmativamente à interpelação de Ricardo Diógenes e Cristiane Maria Ribeiro, ao dizer-lhes “sim”, pensei em convidá-las, a elas e a suas estudantes de Mestrado, para pensarmos a categoria “identidade”, não evidentemente, compreendendo um ser branco ou um ser negro, um ser homem e um ser mulher, como sujeitos de uma diferença imanente. Logo, pensei

em acolher a categoria “identidade” numa filosofia úmida e mestiça da diferença (OSANNIYI, 2019), muito mais interessado que estou em produzir um dispositivo de identificações não essencialista, cujo propósito é político. Isto é, acolho a identidade como o fortalecimento de direitos e a ampliação da democracia, muito mais do que com o propósito de edificar um aporte ontológico sustentado pela mesmidade fundante e reacionária.

Há um valor estratégico em tratar de identidade como política porque exprime um desejo por justiça social, empoderamento dos grupos historicamente marginalizados, contudo, tal empresa deve ser contingente e provisória, até porque, toda identidade (seja ela de esquerda, seja de direita) pode gestar em si um totalitarismo. Assim, deve-se abandoná-las a todas, em face de um universalismo, para não incorrer no risco de ao insistir em totalidades fragmentárias, favorecer auto preconceito e segregação (DUNKER, 2017, p. 299). O trabalho que ora lhes apresento, endividado que está com o pensamento da desconstrução, buscará rasurar a categoria identidade, demonstrando equívocos e armadilhas de uma identidade conservadora. A ideia é nos desviarmos do essencialismo estratégico, embora seja importante positivar identidades rebaixadas, tanto quanto denunciar os problemas da identidade reacionária e afirmar um humanismo revolucionário possível. Minha leitura da categoria “identidade” será, portanto, desconstrutivista e diferencial, interessando-me modos de representação da alteridade, para além de qualquer identidade, porque todas, levadas às últimas consequências, conservadora ou libertária, feminista ou *queer*, negra ou judaica gestam a exclusão.

Por um lado, sendo a identidade um discurso reconhecidamente marcado pela per-

da, angústia, melancolia e luto (fundamental para reinaugurar a libido à vida) e, por outro lado, um discurso paradoxal porque supostamente capaz de produzir um “outro” inteiramente conhecível, fixo e visível, não irei responder a uma pergunta topológica, qual seja, qual o lugar da identidade na contemporaneidade, seja porque já está posta uma resposta “líquida”, a identidade fissurada, cindida, incapaz de dar segurança total a si mesma, não tendo a solidez de uma rocha (BAUMAN, 2005, p. 17), seja porque se sabe que as identidades são forjadas a partir de certos requisitos e armadilhas do Estado liberal (BUTLER, 2017; HAIDER, 2019).

Não me ocuparei de uma economia semiótica da identidade, buscando apontar que signos produzem sentido para a identidade. Marcarei no discurso conversador brasileiro contemporâneo, retomando discursos e agências conversadoras, especificamente em posicionamentos de Damares Alves e Jair Messias Bolsonaro, a encarnação de um tipo de subjetividade, de desejos, de valores, de ideias, de conceitos e preconceitos, assentada na escravização, no patriarcalismo, na confusão entre o público e o privado, no patriarcado misógino<sup>1</sup>. An-

1 Não se deve esperar uma crítica ao governo de direita e ao conservadorismo em sentido lato. Além de não ser esse o objetivo da escrita em tela, fecho questão com a economista Maria da Conceição Tavares que em 1995, já afirmava: “Quero mais é que governe. Já insisti: ter um governo conservador que governe bem, é o ideal para a esquerda porque ela empurra. Agora, ter um governo conservador que não governa é uma droga. Por que você faz o quê? Penetra nas brechas, levanta a opinião pública. Mas a opinião pública está exausta. Lembra, amigo? As Diretas, quantos anos de espasmos, quantas vezes esse povo foi às ruas, quanta coragem mais vocês querem que esse povo tenha? Tem que ter uma coragem infinita. Era bom que esse governo tomasse tino e fizesse o possível por estabilizar não apenas as expectativas e se deslocasse para o centro (...), senão a gente não vai a lugar nenhum”. Roda

corada que está em fixidez e rebaixamento da complexidade do real, a identidade conservadora despreza a hermenêutica e esperneia, fundamentalista, contra a oscilação dos sentidos. Pretende esconder os subtextos ideológicos e as cenas de criação em que se arvoram seu “eu” – humanista, liberal, senhor de si, organizado e, supostamente coerente. Busca bloquear a ambiguidade dos sentidos, apegando-se a discursos estereotipados, narrados compulsivamente, reiterados quase que neuroticamente, cuja tendência cognitiva negativa vai do irresponsável rebaixamento da democracia e da política à violência contra a Vida. Não à toa seu paralelo com a xenofobia, racismo, colonialidade, sua sanha pela apropriação e conservação do capital, fundamentalismo econômico e religioso, seu flerte com o fascismo.

## A “chave” (falo)conservadora

Especialmente após o golpe civil-cristão-parlamentar contra Dilma Rousseff (PT) e a eleição de Jair Messias Bolsonaro<sup>2</sup>, está em curso no Brasil um novo conservadorismo. Parto da ideia de que essa identidade conservadora em curso, coaduna-se com

Viva. **Maria da Conceição Tavares, 1995**. Disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=xKXT\\_gfBbIA](https://www.youtube.com/watch?v=xKXT_gfBbIA). Acesso em 16 jul 2020.

2 Jair Messias Bolsonaro, atualmente sem partido, já passou por oito partidos diferentes. Sem sombra de dúvidas, é o expoente atual da chamada ultra direita brasileira. Há mais de 20 anos na política conseguiu formar com sua família, à moda de Antônio Carlos Magalhães, Jader Barbalho e José Sarney, um verdadeiro clã. Seus filhos estão presentes no Senado, na Câmara de Deputados e na Câmara de Vereadores do Rio de Janeiro. IG. ÚLTIMO SEGUNDO. **Há 20 anos na política, Bolsonaro passou por oito partidos antes de deixar o PSL**. 12 nov. 2019. Disponível em: <https://ultimosegundo.ig.com.br/politica/2019-11-12/ha-20-anos-na-politica-bolsonaro-passou-por-oito-partidos-antes-de-deixar-o-psl.html>. Acesso em: 20 jul. 2020.

quatro círculos: “Família”, “Propriedade”, “Pátria”, sendo Deus o “círculo maior”, sendo seu traço mais significativo, “a suspensão do seu tradicional universalismo liberal e a retomada da retórica particularista da família, da ordem e da religião” (DUNKER, 2017, p. 277). Teria a arma como o “bastão da chave” e a cruz e a bandeira como “valores morais e éticos cristãos da sociedade”<sup>3</sup> (figura 1).

Frequentemente, a identidade conservadora se queixa de ter sua liberdade ameaçada por quem teria interesses alheios aos republicanos e logo conclama o “sujeito de bem”<sup>4</sup>, evidentemente conservador e belicoso<sup>5</sup>, à luta, pois ora, “um povo armado jamais

será escravizado”<sup>6</sup>. Convoca seus adeptos a engrossar as “fileiras do exército conservador”, queixando-se de liberdades tolhidas, logo, propaga a necessidade de defender os quatro pilares que sustentariam nossa sociedade<sup>7</sup>: Deus, pátria, família, propriedade (figura 2).

**Figura 1** - Chave conservadora<sup>8</sup>



3 TWITTER. **Acima, dei minha interpretação sobre o símbolo da chave conservadora.** 24 de jun de 2020. Disponível em <https://twitter.com/LuizEloy/status/1275977395053436928>. Acesso em 10 de jul de 2020.

4 Em mídia social, Bernardo P Küster, o qual se identifica como Diretor de Opinião do @jornalBSM, ensaísta, palestrante e tradutor, é possível encontrar vídeo com a seguinte legenda “Casal em St. Louis defende sua casa contra terroristas. Um povo armado jamais será escravizado”. No vídeo vemos um casal branco, armado, em frente a casa “enfrentando” manifestantes, em sua maioria negros, portando celulares. Ouve-se ao fundo sons e palavras de ordem como “pessoas se movimentem”, “vamos lá”. Acesso em 10 julho de 2020. O vídeo conta com pouco mais de 7 mil retweets e 30 mil likes. Disponível em <https://twitter.com/bernardopkuster/status/1277447621049749509>. Küster tem afixado em seu twitter a seguinte mensagem: “Já cancelou sua assinatura na grande mídia hoje? Estadão: 0800 014 7720 Folha: 0800 140 090 Globo: 0800 881 8000 Veja: 0800 775 2112 ISTOÉ: 0800 888 2111”. Acesso em 10 julho de 2020. Disponível em <https://twitter.com/bernardopkuster>.

5 O sujeito conservador também age através de um discurso belicoso como se estivesse lutando numa guerra. Ouçamos o ministro da Economia do Brasil, Paulo Roberto Nunes Guedes: “(...) A outra coisa são as torres do inimigo que a gente tinha que derrubar. Uma era o excesso de gasto na previdência, derrubamos assim que entramos. A segunda torre eram os juros. (...) todo mundo tá achando que tão distraído, abraçaram a gente,

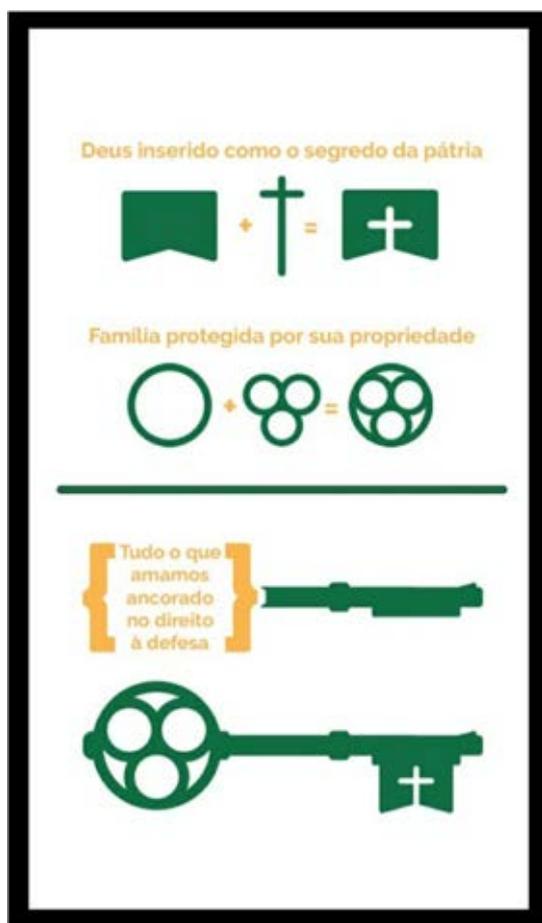
enrolaram com a gente. Nós já botamos a granada no bolso do inimigo. Dois anos sem aumento de salário. Era a terceira torre que nós pedimos pra derrubar. Nós vamos derrubar agora, também. UOL, São Paulo. Política. **Leia a íntegra da reunião ministerial de 22 de abril.** 22 de maio de 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/05/22/confira-a-integra-da-degravacao-da-reuniao-ministerial-de-22-de-abril.htm>. Acesso em: 10 jul. 2020.

6 Em reunião ministerial, o presidente Jair Bolsonaro afirmou: “É escancarar a questão do armamento aqui. Eu quero todo mundo armado! Que povo armado jamais será escravizado”. Esta reunião foi divulgada pela mídia após o ministro do Supremo Tribunal Federal (STF), Celso de Mello derrubar sigilo desse encontro ministerial que ocorrera em 22 de abril de 2020. Nessa mesma reunião, o presidente da Caixa Econômica Federal. UOL, São Paulo. Política. **Leia a íntegra da reunião ministerial de 22 de abril. 22 de maio de 2020.** Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/05/22/confira-a-integra-da-degravacao-da-reuniao-ministerial-de-22-de-abril.htm>. Acesso em: 10 jul. 2020.

7 TWITTER. **Finalizando.** 25 de jun de 2020. Disponível em: <https://twitter.com/LuizEloy/status/1276120384669200386/photo/1>. Acesso em: 10 jul. 2020.

8 Twitter. **Nossa liberdade nunca foi tão ameaçada.** 25 de jun de 2020. Disponível em: <https://twitter.com/LuizEloy/status/1276120384669200386/photo/1>. Acesso em 10 jul. 2020.

**Figura 2 - Direito à defesa**<sup>9</sup>



A “chave conservadora” é um símbolo fálico, um brasão, um escudo, um emblema. Em uma das pontas desse membro está representado pelos quatro círculos, “tudo o que amamos ancorado no direito à defesa” – “Família”, “Propriedade”, “Pátria”, “Deus” – na outra extremidade, na ponta da espingarda, do revólver, vê-se uma flâmula simbolizando o Brasil e a cruz cristã. A chave é amarela e está em um fundo verde, evocando cores da bandeira nacional.

Deus – judaico-cristão e não de qualquer outra religiosidade –, é inserido como o segredo da pátria e abarca o todo. Esse “Deus”, uma verdade em si, plena e incorrigível, desempenha papel fundamental na arqui-

<sup>9</sup> Twitter. **Acima, dei minha interpretação sobre o símbolo da chave conservadora.** 24 de jun de 2020. Disponível em: <https://twitter.com/LuizEloy/status/1275977395053436928/photo/1>. Acesso em 10 jul 2020.

tetura de uma ficção necessária e interminável(mente) frágil. Não se sabe, ao analisar o cartaz, quem “insere” Deus e de que “segredo” se trata, ou se apenas se configura o “segredo” capaz de abrir portas – cabendo arguir para quem e de que portas se trata? –, tanto quanto é de difícil apreensão a frase “Família protegida por sua propriedade”. Ora, nessa sentença deve-se questionar se é a propriedade, ganhando ares de humanidade, quem protege a família? Nas três sentenças presentes em “Direito à defesa” (figura 2) saltam, elípticos, vocábulos que aguçam a propriedade: “(Nosso) Deus inserido (por nós) como o segredo da pátria”; (Nossa) Família protegida por sua propriedade”; “Tudo o que (nós) amamos ancorado no direito à (nossa) defesa”.

A identidade conservadora se aproxima do que Edward Said (2011) denominou de realismo radical, qual seja, seu tempo é atemporal, seu discurso é reiterativo, age por meio da repetição e da força. Aqui não há independência à cadeia de significantes senão um essencialismo sincrônico (tempo e discurso se imantam) por meio do que, o conhecimento das cenas de construção dos pares opostos é bloqueado. A história para a identidade conservadora é “presentista”. Sancionada por uma visão burguesa, patriarcal-cristã e, ao menos inicialmente, liberal de mundo<sup>10</sup>, sua verdade não cultiva

<sup>10</sup> Como olvidar o toma-lá-dá-cá da velha política colocado em curso pelo novo conservadorismo liberal de Jair Messias Bolsonaro? Seus movimentos governamentais em relação à luta contra a corrupção têm sido questionados, pois demonstram um descompasso entre o que vocaliza o presidente e suas ações. Sabe-se que não houve apoio a seu ministro da Justiça e ao pacote anticorrupção, além do que não apoiou prisão em segunda instância. O Presidente coloca diuturnamente em questão a Democracia e Instituições essenciais à liberdade, além de ser corrente o envolvimento de pessoas muito próximas a seu governo com crimes a serem

incertezas porque está atrelada a uma metanarrativa fálico-religiosa, a um modo de estabilidade “tradicional”, a uma ficção centralizadora e hierarquizada.

Os saberes prático e religioso são levados a termo, desde que atendam aos ditames de sua tradição reacionária, tanto quanto fortaleçam uma tropa de defesa de reformas sociais. Mas, não nos apressemos, contudo. Essas “reformas” não se interessam por movimentar as estruturas que sustentam as desigualdades. Ser conservador é privilegiar certo humanismo aliado dos ditames da sociedade vigente (não qualquer uma, mas aquela alinhada à tradição), procedendo a “mudanças”, desde que não signifiquem abalar o *status quo*. Valores morais, éticos e a propriedade privada devem ficar intocáveis, conquanto se deva intensificar a incitação à denúncia, o reforço corporativo e o controle da expressão jornalística e artística.

A identidade conversadora deixa ler em sua agência uma economia de significantes

---

apurados, como o das “rachadinhas”. Por exemplo: CNN Brasil. **Deltan diz que Governo e aliados agem contra Lava Jato para enfraquecer Moro em 2022**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VS5Bnm86y7U>. Acesso em: 10 jul. 2020. O Presidente da República tem a imprensa como inimiga e incita seus ministros para que não dialoguem com os veículos de comunicação porque estariam distorcendo as informações: “A questão da imprensa. Eu acho que eu resumi hoje na frente do palácio em vinte segundos: ‘Eu não vou falar com vocês, porque vocês não deturpam, vocês inventam, e potencializam’. Tem que ser o papel de cada um (...). Tem que ignorar esses caras, cem por cento. Senão a gente não, não vai para frente. A gente tá sendo pautado por esses pulhas, pô. O tempo todo jogando um contra o outro. (...) O tempo todo, tá? Então se a gente puder falar zero com a imprensa é a saída. UOL, São Paulo. Política. **Leia a íntegra da reunião ministerial de 22 de abril. 22 de maio de 2020**. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/05/22/confira-a-integra-da-degravacao-da-reuniao-ministerial-de-22-de-abril.htm>. Acesso em: 10 jul. 2020.

e significados, que se querem, em sua montagem, sempre estáveis. O referente nem é textualizado nem contextualizado, porque teme formas diacrônicas de se contar a história e as narrativas em performance, tanto quanto não lida bem com signos da instabilidade. Uma vez que sua suposta plenitude de imagem/identidade estereotipada poderia se ver atacada/assombrada pela “falta” ou pelo “excesso”, não lida bem com outras formas de família, com outros modos de tratar a terra e a natureza<sup>11</sup>.

Recentemente, o ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles, em reunião de 22 de abril de 2020, defendeu, em suas palavras, passar “a boiada” e “mudar” marcos legais relacionados à terra enquanto a atenção da mídia se volta para a pandemia do novo corona vírus – Covid-19<sup>12</sup>. Esse tipo de pensamento contrasta com as ideias do indígena Ailton Krenak (2019) para “adiar o fim do mundo”, segundo as quais, é fundamental rasurar a ideia de humanidade e os padrões de existência atual porque essa “humanida-

---

11 G1. Política. **Ministro do Meio Ambiente defende passar 'a boiada' e 'mudar' regras enquanto atenção da mídia está voltada para a Covid-19**. 22 de mai. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/05/22/ministro-do-meio-ambiente-defende-passar-a-boiada-e-mudar-regramento-e-simplificar-normas.ghtml>. Acesso em: 10 jul. 2020.

12 Nas palavras do ministro: “Precisa ter um esforço nosso aqui enquanto estamos nesse momento de tranquilidade no aspecto de cobertura de imprensa, porque só fala de Covid, e ir passando a boiada e mudando todo o regramento e simplificando normas (...) Agora é hora de unir esforços pra dar de baciada a simplificação de regulatório que nós precisamos, em todos os aspectos (...) Tem uma lista enorme, em todos os ministérios que têm papel regulatório aqui, pra simplificar. Não precisamos de Congresso. PODER 360. **Salles diz que ‘passar a boiada’ significa simplificar normas**. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/governo/salles-diz-que-passar-a-boiada-significa-simplificar-normas/> Acesso em 10 jul. 2020.

de” é signatária de diversas formas de violência. Krenak apoia seus pensamentos em sua ancestralidade e em sujeitos diversos como José Mujica, Boaventura Souza Santos, Eduardo Galeano, o pajé yanomami Davi Kopenawa, Eduardo Viveiro de Castro.

O descompasso é evidente: Ricardo de Aquino Salles, principal referência do “Movimento Endireita Brasil”, defende o liberalismo econômico, a diminuição do Estado e o fim de mecanismos que limitem liberdades individuais. Expressamente, afirmou que “simplificar o ambiente regulatório, desburocratizar, é um dever do Poder Executivo, em todos os momentos”<sup>13</sup>, enquanto Krenak compreende ser o rio uma pessoa com subjetividade própria e não um recurso que deve estar à disposição do Projeto da Modernidade, qual seja, um exercício para a exaustão da natureza. Na seara da identidade conservadora deve-se submeter à história única, ao pensamento único e, portanto, perigoso, sem a plena aceitação e subsequente experimentação do pluralismo sócio-étnico-político-cultural.

A identidade que se quer conservadora deve ser constantemente repostada e reafirmada. O dano começa quando “minha identidade de gozo tende sempre a ser imposta ao meu vizinho” porque a identidade do semelhante é ameaçadora e impõe riscos para minha fantasia narcísica (DUNKER, 2017, p. 297). Logo, apenas o meu Deus salva e, perdoe-se a ironia, mas tudo parece “cair do céu” tanto quanto Jesus resolve aparecer no “pé de goiabeira”<sup>14</sup> para me salvar dos “meus” problemas, dores e agonias.

13 TWITTER. **Endireita Brasil**. Disponível em <https://www.instagram.com/p/CAk56yup9zZ/>. Acesso em 15 jul. 2020.

14 CATRACA LIVRE. **Damares garante que conversou com Jesus num pé de goiaba**. <https://catracalivre.com.br/cidadania/ministra-damares-garante-que-conversou-com-jesus-num-pe-de-goiaba/>

O referente não é, para a identidade conservadora, uma entidade discursiva, ela não questiona a maneira como conhecemos, como é ou foi uma dada “realidade” a não ser para se retroalimentar, fortalecendo sua “tradição”. Aliás, sua realidade não tem aspás, mas uma existência natural e autorreferente a si e ao seu Deus único.

Ocorre que há um triplo drama, ao menos, na construção da identidade que se quer fixa. Há um drama como um teatro, uma cena, uma construção com holofotes, sistemas integrados de comunicação, discursos diversos, tempo, história, cultural, disputas pelo poder. Nenhuma identidade pode ser natural senão manietada por discursos e linguagens de toda ordem. Assoma-se um outro drama, qual seja, uma fatalidade, uma dor, um melodrama, um sofrimento, porque toda identidade acena para o desejo impossível de uma origem pura e homogênea. Sucede-se o drama que delimita os discursos e exerce papel coercitivo nas cenas de subjetivação, ou seja, interpela, violenta e circunscreve as pessoas a ações controladas.

Toda identidade, singular e conversadora, na expressão de Christian Dunker (2017a), toda vida condominial – com sua ordem, limpeza, segurança e funcionalidade, espaço em que se está entre iguais, protegido –, seja de esquerda, seja de direita – emana estereótipos ambivalentes e complexos de projeção e introjeção de estratégias narcísicas, metafóricas e metonímicas, repletos de culpa e agressividade, ressentimentos e luto, de encobrimento e ruptura, com vistas a construir posições e oposições, alegrias e ódios, situação e detrator, de modo que lega rastros da formação de sua identidade.

Se há rastros, não pode surgir do nada para o nada. No mais fundo de sua imagem está impressa o rasto indelével do outro

(SLOTTERDIJK, 2009, p. 29), o qual, é construído como inimigo a ser combatido.

Não sem desenhar um opositor, qual seja, a ditadura, em reunião ministerial, ocorrida em 22 de abril de 2020, o presidente Jair Bolsonaro solicitou que o ministro da Defesa, Fernando Azevedo, e o ministro da Justiça e Segurança Pública, Sergio Moro, assinassem portaria relativa ao aumento de limite de compra de munições por pessoas físicas autorizadas a adquirir ou portar arma de fogo<sup>15</sup>:

O que esses filha de uma égua quer, ô Weintraub, é a nossa liberdade. Olha, eu tô, como é fácil impor uma ditadura no Brasil. Como é fácil. O povo tá dentro de casa. Por isso que eu quero, ministro da Justiça e ministro da Defesa, que o povo se arme! Que é a garantia que não vai ter um filho da puta aparecer pra impor uma ditadura aqui! Que é fácil impor uma ditadura! Fácilimo! Um bosta de um prefeito faz um bosta de um decreto, alguma, e deixa todo mundo dentro de casa. Se tivesse armado, ia pra rua. E se eu fosse ditador, né? Eu queria desarmar a população, como todos fizeram no passado quando queriam, antes de impor a sua respectiva ditadura. Aí, que é a demonstração nossa, eu peço ao Fernando e ao Moro que, por favor, assine essa portaria hoje que eu quero dar um puta de um recado pra esses bosta! Por que que eu tô armando o povo? Porque eu não quero uma ditadura! E não dá pra segurar mais! Não é? Não dá pra segurar mais<sup>16</sup>.

15 BRASIL, DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO. **Portaria interministerial nº 1.634, de 22 de abril de 2020.** Publicada em 23 abril de 2020. Edição: 77, seção: 1, p. 22. Disponível em: <http://www.in.gov.br/web/dou/-/portaria-interministerial-n-1.634/gm-md-de-22-de-abril-de-2020-253541592>. Acesso em: 10 jul 2020.

16 UOL, São Paulo. Política. **Leia a íntegra da reunião ministerial de 22 de abril.** 22 de maio de 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/05/22/confira-a-integra-da-degravacao-da-reuniao-ministerial-de-22-de-abril.htm>. Acesso em: 10 jul. 2020.

Como pode ser ela, a identidade conservadora, natural, no sentido de transcendente? Como poderia girar em torno de si e se autoexplicar como se no éter estivesse boiando e nunca fosse acometida, porque partiria de um lugar natural, de um não-lugar, por isso mesmo não sendo acoçada indefinidamente por signos substituindo outros signos? Ora, aquilo que seja uma identidade nos chega por meio da *différance*, “no qual o significado central, originário ou transcendental nunca está absolutamente presente fora de um sistema de diferenças (DERRIDA, 2009, p. 410). Seu sentido chegante, por vir, adiado e diferido, só pode provir do interior de “textos” – até porque, o que há fora de textos que possa nos chegar sem vir molhado por textos e mais textos, interpretações de interpretações –, por meio da disseminação de significantes de significantes, os quais, ao produzir sentido, mais postergam e escondem do que revelam algo substancial, verdadeiro e único.

## A identidade conversadora

A identidade conservadora retroalimenta-se de “mitos” em sua estrutura, como a senhora Damares Alves, à frente do “Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos”, que compõe o gabinete executivo do Governo Federal do Brasil, sob a presidência de Jair Messias Bolsonaro, cujas bandeiras são, segundo o próprio presidente, “família, Deus, Brasil, armamento, liberdade de expressão, livre mercado”<sup>17</sup>.

Certa feita, a ministra usou, segundo ela, uma “metáfora” contra o que denomina

17 UOL, São Paulo. Política. **Leia a íntegra da reunião ministerial de 22 de abril.** 22 de maio de 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/05/22/confira-a-integra-da-degravacao-da-reuniao-ministerial-de-22-de-abril.htm>. Acesso em: 10 jul. 2020.

como ideologia de gênero<sup>18</sup>, qual seja, “menino veste azul e menina veste rosa<sup>19</sup>”. Em um cenário possível, a ministra não deve saber o que seja “metáfora”, noutra, terei de acolher sua assertiva como uma metáfora desgastada de sua própria e egocêntrica mesmidade (SKLIAR, 2003, p. 23), uma condição ordinária, natural e autoritária, uma violência que arroga para si o direito de produzir e ordenar toda a diferença.

A dicotomia e a nuvem de estereótipos contidos na “metáfora” ministerial são um gesto que consiste em arrogar uma origem fixa, um ponto de presença, escrevendo em palimpsesto, com tinta “branca”, o princípio de organização da estrutura cisgênera, heteronormativa e burguesa, buscando limitar o que Jacques Derrida chamou de “jogo da estrutura” (DERRIDA, 1991). Trata-se de retórica conservadora que destila aversão à diferença e produz identidades heterossexuais agressivas. São rumações de pensamento assentadas na história do Ocidente, em uma metafísica que busca apagar em si mesma a cena fabulosa que a produziu e que permanece, no entanto, ativa, turbulenta, inscrita com tinta branca (DERRIDA, 1991, p. 254) em suas desgastadas metáforas e metonímias, pseudociência e literatura de baixa qualidade, acometida por nódulos de ilusões seculares, centro de expressão de

uma feminilidade, de uma masculinidade, de uma sexualidade essencializantes.

Damares é pastora evangélica e mestra em “ensino bíblico<sup>20</sup>, não em Educação ou Direito constitucional e da família, títulos que ela não obteve e, portanto, foi levada a se desmentir<sup>21</sup>. Logo após assumir cargo ministerial, pediu atenção de todos os presentes: “É uma nova era no Brasil”. Em coro entusiasmado, os presentes anunciaram: “Menino veste azul e menina veste rosa”.

Se me permitem a analogia nesse tópico sobre “metáforas”, com Damares estamos na ceara do discurso de uma mulher mediana. Neste caso, sigo Nietzsche e Derrida e não formo meramente juízo de valor. A ministra é aquela que não cria, que “não dá à luz”, que se contenta em ter discursos repetíveis, prontos na ponta da língua.

Conforme Rafael Haddock Lobo (2007, p. 69), o feminino não é “a mulher”, mas sim a possibilidade de se lidar com a ausência da verdade fálica, logo, Damares se distancia da agência do feminino, do masculino e do sexo, como lidos por Jacques Derrida em Friedrich Nietzsche (2013, p. 45), esse que se ocupou da crítica à Metafísica, dos conceitos de ser e de verdade, de uma verdade contra os pudores, da história da verdade como a história dos erros, vários e tantos e sob os quais se assenta o Ocidente.

Acompanhando Nietzsche sendo lido por Derrida, percebo que, ao proferir discurso

18 Richard Miskolci e Maximiliano Campana (2018) traçaram genealogia do termo “ideologia de gênero”, buscando compreender a gramática política em que está inserido. Seu artigo demonstra como esse termo tem sido utilizado a mais de 20 anos para gerar pânico moral e posicionamentos reativos às demandas por avanços nos direitos sexuais e reprodutivos.

19 G1. POLÍTICA. **Damares diz que fez “metáfora” e que meninos e meninas podem vestir “azul, rosa, colorido”.** 03 jan 2010. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/01/03/damares-diz-que-video-e-metaphora-e-que-meninos-e-meninas-podem-usar-qualquer-cor.html>. Acesso em 15 jul. 2020.

20 HORA DO POVO. **Ministra mente sobre formação acadêmica e agora diz ter mestrado “bíblico”.** 6 Fev. 2019. Disponível em: <https://horadopovo.com.br/ministra-mente-sobre-formacao-academica-e-agora-diz-ter-mestrado-biblico/> Acesso em 15 jul. 2020.

21 FOLHA. **Sem diploma, Damares já se apresentou como mestre em educação e direito.** 31.jan.2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/01/sem-diploma-damares-ja-se-apresentou-como-mestre-em-educacao-e-direito.shtml>. Acesso em 15 jul. 2020.

falocêntrico, para além de torná-la mulher, o enunciado por Damares Alves, “torna-a cristã”. Diz-nos Derrida (2013, p. 63), “como em oposição, como para explicar e analisar o ‘ela torna-se mulher’, Nietzsche acrescenta ‘ela torna-se cristã’ e fecha parênteses”.

A crítica de Nietzsche à moral tradicional, à verdade do Ocidente, aplicada à retórica de Damares Alves, delata um modo castrador de lidar com desejos, paixões e instintos, evitando transferências e demandas da vida em sociedade. Implicada em “castrar(-se); ela castra porque ela é castrada, ela joga sua castração (...)”. Em outros termos, repleto de culpa, medo e sadismo, o referido enunciado pretende proibir (castrar, banir, apartar-se, separar-se de) a homossexualidade à medida que performa a heterossexualidade.

A identidade conservadora heterossexual, cisnormativa e patriarcal, manietada por imposições binárias, interdições, terrorismos e ameaças, toma a homossexualidade como um de seus objetos de renúncia e castração. Para se construir como heterossexual seria preciso se desfazer do ser homossexual. A perda desse apego, permite indagar: se um homem se torna heterossexual por repudiar a homossexualidade, onde esse repúdio poderia existir senão na identificação que sua vida heterossexual busca negar?

Daí, é preciso pôr em relevo a fixação da identidade conservadora com as questões que envolvem gênero, sexualidade e corpo, pois, vem sistematicamente ofendendo o direito à autodeterminação e à dignidade das corpos desviantes da cisheteronormatividade e, por outro lado, deve-se questionar a competência política de sua agência, haja vista que, frequentemente, em nome de uma dada tradição, golpeiam liberdades individuais, paradoxalmente ou cinicamente, caso se prefira, ou ainda repletos de culpa e, como se sabe, a culpa se demonstra pouco

afeita à potência transformativa (DUNKER, 2017, p. 297), frequentemente constroem os ditames do liberalismo por eles mesmos escudados.

Recentemente, a ministra da Mulher e dos Direitos Humanos, Damares Alves, empregou em sua pasta Sara Fernanda Gerimoni, conhecida como Sara Winter. Presa pela Polícia Federal, Winter é acusada de comandar ataques ao Superior Tribunal Federal (STF)<sup>22</sup>. Sabe-se que em manifestação ocorrida no ano de 2014, chegou a “amputar” membro sexual do atual Presidente da República em favor do movimento feminista, mas hoje defende-o com arma na mão<sup>23</sup>.

Não obstante, em 2019, foi nomeada coordenadora nacional de políticas à maternidade, cargo ligado ao governo federal. O que ocorre aqui? É incompetente a ministra e/ou está a reforçar a “castração” pela qual tem sido atingida? Ouçamos Derrida (2013, p. 70):

A mulher está condenada, humilhada, desprezada como figura ou potência de mentira. A categoria da acusação é assim, produzida em nome da verdade, da metafísica dogmática, do homem crédulo que faz avançar a verdade e o falo como seus atributos próprios. Os textos – falocêntricos – escritos a partir dessa instância reativa são muitos.

O homem crédulo, branco, ocidental, cuja identidade seja reacionária coloca discursos reativos na ponta da língua de “Damares”, por isso, ser ela uma mulher “estéril”. Por meio da interpelação, reiteração, per-

22 ISTO É. **Os extremistas avançam**. Disponível em: <https://istoe.com.br/os-extremistas-avancam/>. Acesso em 12 de jul. de 2020.

23 Diário de Notícias. **Sara Winter quis castrar Bolsonaro, hoje defende-o de pistola na mão**. João Almeida Moreira, São Paulo. 02 jun 2020. Disponível em: <https://www.dn.pt/mundo/sara-winter-quis-castrar-bolsonaro-hoje-defende-o-de-pistola-na-mao-12264269.html>. Acesso em 12 de jul. de 2020.

formance e exposição de textos falocêntricos, ela se torna mulher, cristã, castrada e infértil. Tudo isso à serviço da verdade, da metafísica dogmática e do falo. Não se trata do feminino, muito menos da ideia de verdade nietzschiana/derridiana, mas da presença-ausência de símbolos fálicos e desejos patriarcais, os quais deixam rastros de uma pós-verdade (DUNKER, 2017, p. 130), a saber, uma maneira de institucionalizar a covardia e a crueldade, ocupando-se de meios políticos, jurídicos, sociais, midiático-religiosos, para difundir opiniões e interesses autolegitimadores.

Como fantasmas, os rastros do sentido ora lidos pela filosofia, ora explorados pela psicanálise dão o que perceber, a primeira com seu desejo e recalque pela não posse do “ente”, a segunda pelo que pode nos contar sobre os desejos e traumas da sexualidade recalcada, saltam como discursos em ressonância, como efeitos de uma vontade de dizer/saber algo.

Que vontade de saber (diferencial, dividida, dobrada, multiplicada, mutilada, amputada, castrada) expressa? Há de haver um mal-estar contido na frase “menina veste rosa”, “menino veste azul”, muito melhor entendido se atentarmos para o que ela silencia e não para o que ela pretende dizer. Que nos diz o discurso do macho proferido pela mulher, com suas metáforas, repetidas a muitas vozes, reiteradas por muitas vezes, signo de supostas virtudes, acometido por moralismos pedagógicos, persuasivos, coercitivos? Que recalco está a bater, compulsoriamente, em sua porta todas as manhãs? Que necessidade de negação é essa que, a despeito do ato de negar magnetiza-lhe o objeto excluído?

Ao dizer tanto e sempre, reiteradas vezes e de múltiplas maneiras a mesma coisa, como uma fixação, paradoxalmente evoca uma impossibilidade traumática de dizer,

de narrar e de nomear. Seu falar tanto e seu “nada” dizer, ecoa uma defesa contra algo muito pior, que ainda não está nomeado. E, ao não ser nomeado o problema, não se pode tratá-lo.

Deixemos essa questão aberta que é o melhor que se lhe faça. Sem castração, ofereço-lhe a (im)possibilidade da castração do sentido, na abertura do pensamento, no esgarçar do entendimento, para sempre “aberto, oferecido e indecifrável, ainda que não se saiba indecifrável” (DERRIDA, 2013, p. 104), posto que reacionário, reativo, pouco reflexivo.

Todo apego à redução da realidade produz uma vida cuja experiência é maniqueísta, o que se coaduna com uma operação simplificadora que, por um lado permite constituir inimigos (comunismo, sexualidades desviantes da norma, estrangeiros, professoras/es), promove o ódio e ataca os nossos medos, por outro lado, permite que uma “verdade se estabeleça como a única e legítima, fazendo passar a complexidade do real por abstrações binárias e hierarquizadas. Daí se utilizar de pares de opostos simplificadores, os quais buscam restringir cosmopolitismos e formas mais democráticas de ser e existir, ainda que se utilize de cinismo e hipocrisia sempre que lhe convier:

A China é aquele cara que cê sabe que cê tem que aguentar, porque pro cês terem uma ideia, pra cada um dólar que o Brasil exporta pros Estados Unidos, exporta três pra China”. (...) Você sabe que ele é diferente de você. Cê sabe que geopoliticamente cê tá do lado de cá. Agora, cê sabe o seguinte, não deixa jogar fora aquilo ali não porque aquilo ali é comida nossa. Nós tamo exportando pra aqueles caras. Não vamos vender pra eles ponto crítico nosso, mas vamos vender a nossa soja pra eles. Isso a gente pode vender à vontade<sup>24</sup>.

24 Ministro da Economia do Brasil, Paulo Guedes

A produção de opostos tenta apagar o simbólico, a densidade e as disputas em torno da história, aplainando conflitos em meros “contra” e “a favor”. Emerge, desse modo, sustentado por um discurso do medo, o herói mítico, salvacionista cuja espada é a verdade empunhada por Damares Alves ou qualquer outro “mito”. E de que se tem medo? Do deslocamento global das populações sobre a terra, do avanço da miséria e dos conflitos bélicos em várias partes do mundo, da concorrência pelos postos de trabalho, da insegurança cotidiana nas cidades, da exclusão da “cidadania de consumo”, o que gera espaço fértil para o crescimento de identidades que se querem bem marcadas e inflexíveis, expressas em nacionalismos, xenofobia, racismo, homofobia, os quais encontram salvaguarda em políticas conservadoras.

A mulher (de) Nietzsche lida pelo filósofo franco-argelino (DERRIDA, 2013, p. 106) nos diz que “deve haver mais de um”, porque, a despeito de discursos estigmatizados, simplificadores e maniqueístas – “A gravidez é um problema que dura só nove meses”; “Nenhuma mulher quer abortar”; “Ninguém nasce gay”; “A mulher nasceu para ser mãe”<sup>25</sup> –, há outras formas de ser e existir, como nos conta Iza, em entrevista a Lázaro Ramos, cantora brasileira, cuja agência é fluida e acolhedora à diferença:

---

se referindo à China, parceiro comercial ainda que comunista. UOL, São Paulo. Política. **Leia a íntegra da reunião ministerial de 22 de abril. 22 de maio de 2020.** Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/05/22/confira-a-integra-da-degravacao-da-reuniao-ministerial-de-22-de-abril.htm>. Acesso em: 10 jul. 2020.

25 HYPNESS. **6 frases da ministra da Mulher, Família e Direitos Humanos que poderiam estar em ‘Handmaid’s Tale’.** Disponível em: <https://www.hypeness.com.br/2018/12/6-frases-da-nossa-ministra-que-poderiam-estar-em-handmaids-tale/> Acesso em 15 jul 2020.

Ser mulher é difícil pra caramba. Poxa, a gente tem que pensar quinze vezes na roupa que vai usar antes de sair de casa. Não por uma questão nossa, mas por segurança, mesmo. Eu não sei o que eu vou encontrar, sabe? Tudo aquilo que eu faço está condicionado a como o outro vai reagir a mim. E isso é muito difícil. A gente tem que tá pensando em como falar alguma coisa. Se você é uma pessoa decidida, você é mandona. Se você é chefe, chefe é um saco, está de TPM. É muito difícil. A gente passa por provação o tempo inteiro. E aí, quando outras mulheres cantam para outras mulheres falando sobre recalque, sobre competição, sobre inimiga, só piora. Isso eu posso assegurar. Eu estou em construção. Eu acho que toda artista evolui, mas isso é uma coisa que eu nunca vou cantar porque machuca. É cruel demais. É difícil, por exemplo, quando eu posto uma foto e vem uma amiga e diz: “amiga, apaga aquela foto. Eu acho que você não viu, mas tem celulite na foto”. E celulite é um assunto, é uma questão. É como se eu não pudesse ser realmente quem naturalmente eu sou. E ser lembrada disso por outras mulheres só piora as coisas. Eu não apoio esse movimento<sup>26</sup>.

O ser mulher é difícil, afastando-nos de qualquer possibilidade da verdade sobre a mulher. Em seu feminino, Iza é uma verdade que afasta “a” verdade do ser mulher. E, por isso mesmo, aproxima-se da verdade. Ela deixa o cenário complexo e menos cruel, talvez, porque sua verdade acerca do que é ser mulher não implica agredir a outra mulher possível. Como sua identidade não é sólida, não precisa ser refratária à chegada do outro. Ela não participa de um movimento identitário que detém o monopólio sobre o ser mulher, está em construção, sabe-se mediada pelo que os outros pensam dela, e, assim, constitui-se na correlação e na experiência da intimidade.

---

26 YOUTUBE. **Iza debate a mulher com Lázaro Ramos, Espelho.** Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=mF8n\\_iGJYL0](https://www.youtube.com/watch?v=mF8n_iGJYL0). Acesso em 15 jul 2020.

Mas, não é sem dor que Iza colabora para desmascarar impostores, criticar a disciplina da pureza, a qual costumeiramente se traveste de luta anticorrupção, o cuidado com a criança, manietada pela identidade conservadora. Ao expor sua dor – “ser mulher é difícil”; “pensar quinze vezes na roupa que vai usar antes de sair de casa”; “A gente tem que tá pensando em como falar alguma coisa”; “passa por provação o tempo inteiro”; –tanto quanto, elabora o luto que constrói seus processos de identificação, “eu estou em construção”.

Sabe-se que a dor do luto renegado produz identidade. Rasura a identidade heterossexual uma vez que “se baseia na recusa de reconhecer um apego e, por conseguinte, na recusa de prantear” (BUTLER, 2017, p. 147). Essa dor não lastimada, esse luto mal

resolvido produz cicatrizes na alma e deve doer por demais, além de como se viu, produzir castração, imposição, violência, crueldade. Mas, por outro lado, sem performar o luto há como se sair de um estágio infantil e pedante que evoca piadinhas como se estivéssemos na 8ª série do Ensino Fundamental, ocupados com “mamadeira de piroca” e outras analogias toscas de fixação anal?

Ora, para rebater críticas do jornalista estadunidense Glenn Greenwald, qual seja, “Bolsonaro é um cretino fascista por razões que não têm nada a ver com os elogios de Maia. Isso reflete mal em Maia, não em Bolsonaro”, o àquela época deputado e candidato presidencial escreveu: “Você queima a rosca? Eu não ligo! Seja feliz! Abraços para você!”.

**Figura 3** - Eu não me importo



**Fonte:** O GLOBO. Brasil. Chamado de “fascista”, Bolsonaro ataca orientação de sexual de jornalista. 4 set. 2017. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/chamado-de-fascista-bolsonaro-ataca-orientacao-sexual-de-jornalista-21783351> Acesso em: 10 jul 2020.

A dor sexual recalçada e, como já apontado por Michel Foucault, sempre falaremos de sexualidade ao tratar de identidade, a angústia reverberada na menoridade, denuncia uma forma de convicção identitária

múltipla e contraditória, porque se baseia no domínio e no prazer, na ansiedade e na defesa, no ataque e no cínico “abraços para você”.

A dor recalçada se fundamenta no estereótipo e na trapaça política. Como não se

tem ou não se pode dizer algo sério sobre o assunto, diz-se que o oponente “queima a rosca”. Em face da piada homofóbica corrente, simplifica-se qualquer possibilidade de se representar o outro em sua possível inteireza, qual seja, em devir. O sistema de sentidos é interrompido e se categoriza o outro por meio da pergunta retórica: “Você queima rosca?” A resposta é elíptica: sim. “Eu não ligo!”.

Ao se suspender o jogo das diferenças, se cria um problema para o outro, o de uma representação em acepções de relações de ódio de gênero. O estereótipo impede a circulação do discurso que realmente importa. Estava tratando do que mesmo o jornalista Glenn Greenwald em sua crítica?

O estereótipo trava o discurso e passamos a ver Greenwald não como um redator a fazer uma crítica e uma denúncia grave, mas como um anormal, um degenerado, um “queima rosca”. Glenn se transforma no “outro” do poder fetichista, circulando dentro do discurso da modernidade/colonialidade numa forma precária da diferença.

O discurso bolsonarista construiu uma identidade fixa por meio de um ato de negação agressivo e fixação de papéis, retrocedendo ao narcisismo infantil de seu Imaginário e à sua identificação de um ego ideal branco, heterossexual, judaico-cristão e supostamente inteiro e não marcado pelo outro.

Se acolho a ideia de que identidades são representações, construções da realidade, uma idealização arbitrária, diferencial e sistêmica de signos sociais e culturais, como não perceber que o pensamento conservador é ultrapassado? Não apenas isso, guarda em si algo de brega, cafona e mofado, gesta fascismos, segregação, reativa os horrores do fundamentalismo, produz inimigos e o pouco respeito ao ensino público e a estudos sérios e de qualidade. Sua identidade ig-

norante abrange o não saber e o não querer saber, o que lhe faculta deturpar a realidade para encobrir mecanismos de exclusão. De sua ignorância nasce o revanchismo, signo do recalque contra as universidades, as escolas, as professoras e os professores. A Associação Nacional dos Dirigentes das Instituições Federais de Ensino Superior (Andifes) tem destacado que as universidades são alvo constante de “retórica agressiva”, a qual detrata e ofende essas instituições perante a opinião pública, estigmatizando-as inclusive, como organizações criminosas<sup>27</sup>.

Há relação entre a identidade conservadora e certa crise com a educação formal, o que beira a irresponsabilidade cognitiva e a suspeita de crimes de várias ordens. No Brasil, para além de encontros com Jesus na goiabeira, germinam-se sementes como as da “terra plana”, do “movimento antivacina”, das teorias de conspiração gay e comunista e da negação do aquecimento global<sup>28</sup>.

Trata-se de fulcral desprezo pelo saber científico que envida cloroquina a pacientes com Covid-19, mesmo após a Organização Mundial da Saúde (OMS) determinar a suspensão de testes com essa droga, haja vista estudos que demonstram aumento no risco de morte de pacientes<sup>29</sup>. Tudo isso num ce-

27 UOL. Educação. **Sem provas, Weintraub diz que federais têm plantações extensivas de maconha.** Disponível em: <https://educacao.uol.com.br/noticias/2019/11/22/weintraub-ha-plantacoes-extensivas-de-maconha-em-universidades-federais.htm?cmpid=copiaecola>. Acesso em 10 jul 2020.

28 G1. PROFISSÃO REPÓRTER. **Terra plana, vacinas e aquecimento global:** um terço dos brasileiros ainda desconfia da ciência. 11 dez. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/profissao-reporter/noticia/2019/12/11/terra-plana-vacinas-e-aquecimento-global-um-terco-dos-brasileiros-ainda-desconfia-da-ciencia.ghtml>. Acesso em 10 jul 2020.

29 G1. BEM ESTAR. **Ministério da Saúde mantém indicação de cloroquina após OMS suspender uso.** 25 mai. 2020. Disponível em:

nário em que a ministra Damares precisou da intercessão divina para defender seu “mestrado”: “diferentemente do mestre secular que precisa ir a uma universidade para fazer mestrado, nas igrejas cristãs é chamado mestre todo aquele que é dedicado ao ensino bíblico”<sup>30</sup>. O que dizer então de ministro da Educação que não obteve título de doutor e está sendo acusado de plágio em trabalho de conclusão de Mestrado<sup>31</sup>?

As dores recalçadas durante o processo de constituição da identidade conservadora heterossexual, cisnormativa, branca e patriarcal, retornam sob vestes diversas, sejam sob a capa de piadas homofóbicas, chistes racistas e fixação no sexo anal gay, sejam sob a expressão vil da morte.

Em 2019 foram 1.314 mulheres mortas pelo fato de serem mulheres, trata-se de uma a cada 7 horas, em média<sup>32</sup>. Nesse

---

<https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/05/25/saude-mantem-indicacao-para-uso-de-cloroquina-e-hidroxicloroquina-no-tratamento-da-covid-19.ghtml>. Acesso em 10 jul 2020.

30 FOLHA DE PERNAMBUCO. Blog da Folha. 30 jun. 2020. **Não foi só Decotelli. Outros políticos também tiveram títulos acadêmicos no currículo contestados**. Disponível em: <https://www.folhape.com.br/colunistas/blogdafolha/nao-foi-so-decotelli-outros-politicos-tambem-tiveram-titulos-academicos-no-curriculo-contestados/18790/>. Acesso em 10 jul 2020.

31 GAZETA DO POVO. EDUCAÇÃO. **Ministro da Educação não fez pós-doutorado na Alemanha, diz universidade**. 29 jun 2020. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/educacao/ministro-da-educacao-nao-fez-pos-doutorado-na-alemanha-diz-universidade/> Acesso em 12 jul 2020.

32 G1. MONITOR DA VIOLÊNCIA. **Mesmo com queda recorde de mortes de mulheres, Brasil tem alta no número de feminicídios em 2019**. 05 mar. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/monitor-da-violencia/noticia/2020/03/05/mesmo-com-queda-recorde-de-mortes-de-mulheres-brasil-tem-alta-no-numero-de-femicidios-em-2019.ghtml> Acesso em 12 jul 2020.

mesmo ano, ocorreram 329 mortes de pessoas LGBT+, uma a cada 26 horas, em média. Feminicídio e homofobia são a outra face da moeda: “rosa para meninas e azul para meninos”, desde que esses não queimem a rosca.

O lugar social do sujeito e as relações de poder que o definem determinam em grande parte a forma como se compreende sua identidade. Por outro lado, a identidade é produto das representações sociais que determinam os lugares que as pessoas devem ocupar na sociedade. A identidade conservadora se opõe francamente a novos arranjos. Daí suas narrativas buscarem centrar o sujeito.

Por que seu apego desesperado à tradição? Porque assim seguem mantendo seus privilégios e determinando certos lugares para os outros como objetos enclausurados em identidades rebaixadas, desprovidas de segurança ontológica e justiça, prontos a toda ordem de exclusão. Urge então, na contramão da tradição, evocar a possibilidade do diferimento, do adiamento do sentido, que sempre “já” é outro, sendo ele inapreensível. Fundamental se torna questionar todo e qualquer discurso que teime em reivindicar para si “a” autoridade na busca idealista, fundamentalista, fascista de significados, muitas vezes travestidos de nacionalistas e não ideológicos.

A identidade reacionária remonta a genocídio, ao massacre diário pela luta em torno das terras, à casa grande e à senzala, aos sobrados e mocambos. Não é possível esquecer a agrura cotidiana do sexismo, da violência contra sujeitos cujas sexualidades são dissidentes. Não se deve olvidar discursos do tipo “você sabe com quem está falando”: “Cidadão não, engenheiro civil formado, melhor do que você”<sup>33</sup>.

---

33 CATRACA LIVRE. CIDADANIA. **Mulher flagra-**

Logo, que identidade se nos importa? Importam identidades flutuantes cujo movimento produza o aumento da sensibilidade contra a opressão social, na tentativa de reduzir e eliminar essas desigualdades. Interessa fomentar identidades perturbadoras, agonísticas e em devir na contramão da ignorância branco-patriarcal-judaico-cristã. Talvez assim possamos ter uma outra era no Brasil.

## Considerações finais: gestos equívocos

Se concordarmos que não há centro, se não há uma verdade verdadeira a ser apanhada, fica demandada alta importância à “interpretação”, ao pensamento crítico e às identidades cambiantes como geradoras de significação, não cabendo convocar à cena uma pretensa neutralidade e transparência da razão. Sendo a “interpretação” de alcance ilimitado, ela mesma um “jogo” que se esvai, que desliza, não há, pois, como apreendê-la, como dela se apropriar num fechamento. Este pensamento questionador coloca em suspeita toda identidade reacionária, exatamente porque enquanto linguagem, todos os discursos, textos, ficções são obra de retórica e de “jogos” presentes à vida que se protege por repetição, traços, diferenças e adiamento.

Isso não quer dizer que a interpretação seja uma panaceia para os problemas do mundo. Compreendo que “a interpretação deve falar de algo que deve ser encontrado em algum lugar, e de certa forma respeitado” (ECO, 2005, p. 50), tanto quanto estou convencido de que vivemos um tempo em

---

da pelo “Fantástico” humilhando fiscal no Rio é demitida. 06 jul. 2020. Disponível em: <https://catracalivre.com.br/cidadania/mulher-flagrada-pelo-fantastico-humilhando-fiscal-em-bar-no-rio-e-demitida/> Acesso em 12 jul. 2020.

que os referentes se fazem ausentes, os significados foram diferidos, os sujeitos divididos, o jogo de significantes é atravessado por um campo de forças cósmico, a hiper-realidade e a simulação nos tomam de assalto, as tradições são imaginadas. Como então interpretar o que quer que seja senão atentando para o contexto, para os jogos de poder, para as ideologias e os interesses (morais, sexuais, pulsionais, econômicos)? Como interpretar sem pensar no “desejo” da presença, no apego ao “um”, na ânsia pela verdade? Como interpretar por meio dessa língua, dessa palavra que supostamente é minha?

A “minha” palavra é parte/resultado de um jogo de poder que pretende controlar o “meu” discurso, selecionando o que pode e o que não pode ser dito e em que condições. Entrelaçada à língua na qual escrevo (a qual acredito saber falar, e da qual tenho sempre medo, porque, nunca dizendo o suficiente, sempre digo além da conta), “minha” palavra enquadra e coordena as opções metodológicas e as categorias de análise aqui destacadas. A “minha” palavra, “já” é tradução, porque faz parte de um movimento metafórico de transporte de sentido, e metonímico, haja vista sua condição de transportar sempre a parte e não o todo. O que poderia chamar, pois, de ato tradutório (não numa concepção mecânica e idealizada da tradução) questiona conceitos como autoria, verdade, assinatura, porque lida com a negociação, com o trânsito, com a transferência de, com paixões, sentimentos, agressões e transgressões possíveis e possibilitadas.

Jacques Derrida, filósofo franco-argelino, abordou em seus estudos questões caras como o “logocentrismo”, qual seja, o privilégio do discurso falado sobre o escrito, o “fonocentrismo”, a saber, o centramento na *phoné*, ou seja, ao ouvir-se falar, a própria

voz seria tomada como índice da unidade discursiva, sendo em si um discurso com uma única voz, e o “falocentrismo”, baseado no *phallus*, o poder da presença, a virilidade como centro de uma “presença presente”, de uma “metafísica da presença”, de uma origem simples e não contraditória, cujo centro seria fixo, permanentemente remissível em sua articulação. Ao problematizar esses termos denunciou equívocos construídos pela metafísica ocidental e produziu uma ética da aporia.

Tal ética possível impossível, infinita em sua hospitalidade não se deixa acometer por identidades bem marcadas e resolvidas e “permanece sempre a meio caminho” (NASCIMENTO, 2005, p. 13). Investe na intensificação e acolhimento da tensão, na chance de abertura para o inusitado, para o acontecimento paradoxal, determina-se enquanto não cedendo a nenhuma determinação, localiza-se enquanto não se atendo a nenhum lugar, detendo-se enquanto deslocável (RIBEIRO, 2008, p. 235).

Em entrevista cedida a Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine e Guy Scarpetta – os quais Derrida chama de “interlocutores” –, o filósofo da desconstrução denominou seu trabalho de “posições”, palavra cuja polissemia se marca pela letra “s”, marca “disseminante” (DERRIDA, 2001, p.32). A disseminação não se ocupa de “todos” os sentidos (de uma palavra), menos ainda do ser do sentido, é o devir sem fim, a substituição da substituição, um “jogo” que representa mais do que apresenta, que não tem em si nenhuma verdade a ser desvelada porque não se trata de buscar “a” verdade em face de uma identidade ressentida e nostálgica.

Nesse “jogo” não há “sujeito”, não há “referência privilegiada”, não há “origem absoluta”, não há “centro”. Trata-se da possibilidade de o signo produzir um número infi-

nito de efeitos semânticos, sem, contudo, se deixar reduzir a um presente transcendental de origem simples.

O descentramento derridiano coloca o dedo na ferida do “significado último” da identidade conversadora. Ora, se não há “centro”, se não se encontra o “fundo”, somos convidados a lidar com “a escrita de uma escrita” (NASCIMENTO, 2005, p. 98), qual seja, a possibilidade de que uma identidade sempre se remeterá, infinitamente, a outra que se deslocando, difere e posterga *ad nauseum* o sentido último.

Minha tese – e quando digo “minha”, deve-se ler “supostamente minha” porque nasce endividada a uma herança, a um conjunto de leituras e escrituras –, é assombrada por legiões de fantasmas, os quais nem concebo e nem cabe aqui tentar identificar. São pessoas, livros, pensamentos, filmes, músicas, tradições, nomes, gritos de guerra, roupagens, sonhos e contra-sonhos, que formam a “minha” palavra, essa que “já” não é “uma” palavra, essa que “já” não se pega mais, que é sempre mais de uma, que escorrega num cipoal de palavras dentro de uma palavra, à moda de uma injunção desajuntada. Estendendo o fio, a herança de qualquer tese, de qualquer pensamento e palavra, rasura todo “meu” eu possível e aponta para uma necessária – tremenda e agressiva – desapropriação. Logo, toca-me apontar que toda tese assim como toda identidade, é sempre fendida, dividida, contraditória, sempre se deslocando porque, prenhe de conceitos, categorias, taxonomias, não fazem nunca um consigo mesmo. Sua estrutura tal qual um arquivo (DERRIDA, 2001) é espectral.

A espectralidade atemoriza o capitalismo e o liberalismo global que evocam sempre o “meu”, a “minha”, a “minha propriedade”, a “minha mulher”, a metafísica da propriedade, “da propriedade mais fascinante e feti-

chista que pode haver na era do capitalismo imaterial: a própria identidade” (DUNKER, 2017, p. 298). Essa expropriação se coaduna com a desapropriação de si, do “eu”, do sujeito e concebe que o eu se constitua não a partir de um fundamento, mas de uma impropriedade, de uma in-exatidão, qual seja, a de se construir a partir da relação com os outros, despossuindo-se, desmanchando-se.

Em outros termos, toda identidade, toda tese, todo “eu”, todo “todo” só se constitui atravessado por forças, circunstâncias, contingências, rearranjos, choques, *continuuns*, reservando sempre um delicado problema de tradução. Sim, de tradução porque a todo sentido sempre se perguntará, que será que se quis dizer? Ou, pelo menos, no momento, o que é que se é dado a escutar? O que se permite compreender à porta de todo futuro – que sempre é outro –, em que o tempo não é homogêneo?

Minha tese para pensar a identidade, dentro da chave dos “Estudos da Diferença”, detidamente, atravessada pela desconstrução derridiana, é a de que a identidade só é interessante se for extrema, se estremecer preservando o tremor do deserto do deserto, cuja deslocalização, abre o outro para um lugar sem lugar do pensamento, ali mesmo onde as incertezas se produzem e nos convidam a decidir, se se espelhar na angústia úmida do nada e para o nada e daí, transbordar colaborando para a anulação de toda diferença ontológica, rígida, hiperbólica e por vezes, cínica, fazendo ruir toda possibilidade de privilégios. Digo, a identidade só será interessante se for úmida, erótica, mestiça, em devir, em *différance*.

## Referências

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder**: teorias da sujeição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (Ed.). **El giro de colonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**. Trad. Joaquim Torres Costa e Antonio M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991.

DERRIDA, Jacques. **Posições**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva, Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DERRIDA, Jacques. **Esporas: os estilos de Nietzsche**. Rio de Janeiro: Nau, 2013.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Reinvenção da intimidade**: políticas do sofrimento cotidiano. São Paulo: Ubu, 2017.

ECO, Humberto. **Interpretação e superinterpretação**. Tradução MF: revisão da tradução e texto final Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Haddock-Lobo, Rafael. **Para um pensamento úmido**: a filosofia a partir de Jacques Derrida. **Tese**, Doutorado em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

HAIDER, Asad. **Armadilha da identidade**: raça e classe nos dias de hoje. São Paulo: Veneta, 2019.

Krenak, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Cia das Letras, 2019.

Miskolci, R., Campana, M. “Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. **Sociedade e Estado**, UNB, 32(3), 2018.

NASCIMENTO, Evando (org.). **Jacques Derrida: pensar a desconstrução**. Tradução Evando Nascimento. São Paulo: Estação da Liberdade, 2005.

Osaniyi, A. Em torno de uma epistemologia preta. Universidade Federal do Oeste do Pará, UFO-PA: **Revista Exitus**, 9(4), 17 - 36.

RIBEIRO, Alexandre Simões. **O litoral d’Aporia**: uma introdução a psicanálise lacaniana. Rio de

Janeiro: Garamond, 2008.

SAID, Edward. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SLOTERDIJK, Peter. **Derrida, um egípcio: o problema da pirâmide judia**. Tradução: Evandro Nascimento. São Paulo- Estação da Liberdade, 2009.

WALSH, C. Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. **Nómadas**, n. 26, p. 102-113, abr. 2007.

*Recebido em: 27/07/2020*

*Aprovado em: 26/09/2020*



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

# L'hospitalité : déconstruire le concept, décoloniser le sens

Renan Gonçalves Rocha (IFG)\*  
<https://orcid.org/0000-0001-9837-5166>

## Résumé :

Dans cet article, nous allons faire un parcours au sein de la pensée derridienne de l'aporie. Il s'agit de montrer comment une approche aporétique de la question de l'hospitalité nous renvoie à la disruption du « concept ». Du fait de la construction d'un champ homogène du « sens » et de l'homogénéité du concept même, sa perspective monolingue, entendue comme la colonisation en tant que production de l'unicité du propre sens, n'ouvre pas de possibilité ambivalente au transbordement comme perspective de déconstruction. Alors que la déconstruction de l'homogénéité du concept est centrale parce qu'elle ouvre à d'autres perspectives, à d'autres sens et à d'autres concepts, c'est précisément cette démarche qu'emprunte l'hospitalité : une déconstruction du « concept » et une décolonisation du « sens ». Ainsi, si pour Derrida l'hospitalité est prise comme sujet de sa pensée, c'est parce que son injonction constitutive, son rapport au concept lui-même est aporétique, intrinsèquement ambivalent et disruptif. L'ouverture du « concept », c'est l'hospitalité.

**Mot-clés :** décolonial ; déconstruction ; concept ; sens ; hospitalité.

## Resumo:

### Hospitalidade: desconstruir o conceito, descolonizando o sentido

Neste artigo, faremos um passeio pelo pensamento derridiano da aporia. Trata-se mostrar como uma abordagem aporética da questão da hospitalidade nos remete à ruptura do “conceito”. Devido à construção de um campo homogêneo de “sentido” e à homogeneidade do próprio conceito, sua perspectiva monolíngua, entendida como colonização e como produção da unicidade de seu próprio sentido, parece não abrir nenhuma possibilidade ambivalente, ao transbordamento como perspectiva da desconstrução. Se a desconstrução da homogeneidade do conceito é central porque abre outras perspectivas, outros significados e conceitos, é precisamente esta abordagem que a hospitalidade assume: uma desconstrução do “conceito” e uma

---

\* Professor de Filosofia do Instituto Federal de Goiás – IFG e doutorando em Filosofia pela Universidade Paris Nanterre. Pesquisador ligado ao Núcleo de Pesquisa em Filosofia – NUPEFIL (IFG) e ao Institut de Recherches Philosophiques – IREPH (Université Paris Nanterre). E-mail: [renangrocha@yahoo.com.br](mailto:renangrocha@yahoo.com.br)

descolonização do “sentido”. Assim, se para Derrida a hospitalidade é tida como tema de seu pensamento, é porque sua injunção constitutiva, sua relação com o próprio conceito é aporética, intrinsecamente ambivalente e disruptiva. A abertura do “conceito” é a hospitalidade.

**Palavras-chave:** Descolonização; Desconstrução; Conceito; sentido; Hospitalidade.

L'approche derridienne sur l'homogénéité du sens ou du concept en tant qu'« *unité formelle* de la forme et du sens » (DERRIDA, 1967, p. 13) s'exprime comme une imposition monolingue (DERRIDA, 1996), c'est-à-dire non seulement l'imposition d'une langue, mais aussi d'un sens homogène, d'une tradition, d'une mémoire, et d'un seul imaginaire possible pour les sens. Or, il s'avère que le concept entre en collision avec lui-même et c'est justement dans cette collision, que nous pouvons penser la centralité de l'hospitalité pour Derrida.

Une pensée aporétique du concept crée une tension dans la langue elle-même, en faisant glisser le sens du concept, en l'ouvrant à l'autre, à d'autres perspectives, d'autres mémoires, et d'autres traditions. Il s'agit de la disruption avec le monolinguisme, avec cette « unité » construite comme concept et comme production d'un sens uniforme. Ce glissement se produit par une sorte de jeu de position où les concepts n'ont plus de signifiant mais sont toujours performatifs. Ils glissent d'un signifiant à l'autre, ce qui déstabilise leur propre unité. En effet, c'est une sorte de traduction « intralinguistique » (RODRIGUES, 2020), qui va au-delà de la traduction d'une langue à l'autre : elle traduit la langue à elle-même, ce qui ne produit pas seulement une polysémie du concept mais aussi la déstabilisation du propre sens du concept.

Selon Derrida, l'imposition d'un sens par le concept n'est jamais une détermination absolue, sans possibilités d'échappa-

toire. L'établissement de frontières ou d'un « champ » pour le concept ou pour le sens vient avec le transbordement de ces frontières imposées. Ainsi, si l'hospitalité est un exemple de l'aporie pour Derrida, c'est parce que l'accueil correspond au dépassement du concept d'accueil lui-même, puisqu'il est traduit différemment dans chaque cas. Cette traduction interne du concept envers lui-même qui déstabilise son sens, fait aussi que le concept présente d'innombrables implications, ainsi qu'une performativité toujours en déplacement.

## L'aporie : dépasser le concept dans le concept

Un dépassement, un débordement n'implique-t-il pas déjà une limite à dépasser ? Et par conséquent, une nouvelle dualité entre la limite et son au-delà ? Nous retrouvons ici la porosité de la question du sens du concept et la complexité du langage derridien. En effet, le *sortir* (KOFMAN, 1983) ne signifie pas sortir d'une extériorité radicale mais plutôt se déplacer parmi les apories, créant constamment de nouvelles apories. Il est question d'une « capacité souvent tapie [...], de retourner les perspectives et d'extraire des forces actives depuis des lieux où elles étaient immobilisées, fixées, liées, piégées » (PROUST, 1997, p. 5-10).

Dans ce langage sinueux, il ne faut pas penser le débordement, l'au-delà, le dépassement, comme des bords à dépasser. Ces concepts apparaissent plutôt en mou-

vement entre les pores perméables d'une peau limitante, comme pour se sortir d'embarras aporétiques paralysants. Finalement, la pensée derridienne de l'aporie<sup>1</sup> ne se rapporte pas au débordement classique de la limite en tant qu'établissement de l'intériorité et de l'extériorité. Chez Derrida « l'impasse ou l'aporie tient au fait qu'il n'y a pas de limite. Il n'y a pas encore ou il n'y a que deux bords : la limite est trop poreuse, perméable, indéterminée » (DERRIDA, 1995, p. 44). *L'au-delà*, le débordement, est donc compris à partir de la perspective de « sortir de soi en sa position » (DERRIDA, 1968).

Ce postulat, déjà développé par Derrida dans ses écrits de 1968 (*La différence*), explique par exemple, la complexité de la discussion par rapport à la *trace*, et surtout comment cette proposition bouleverse le sens du concept à partir de cet *au-delà-dans*. Ce postulat explique également une prise aporétique de la fermeture du concept qui permet de sortir de l'impasse paralysante comme la fermeture même. La *trace* est, selon Derrida (1968), ce qui ne se laisse pas saisir dans le concept : elle est à la fois en dedans et en dehors du concept. En effet, la *trace* :

n'étant pas une présence mais le simulacre d'une présence qui se disloque, se déplace, se renvoie, n'a proprement pas lieu, l'effacement appartient à sa structure. Non seulement l'effacement qui doit toujours pouvoir la surprendre, faute de quoi ne serait pas *trace* mais indestructible et monumentale substance, mais l'effacement de lieu et la fait disparaître dans son apparition, sortir de soi en sa position (DERRIDA, 1968).

Dans *L'écriture et la différence* (1967), il présente déjà la notion de sortir de l'écriture à l'intérieur d'elle-même. C'est-à-dire la pensée d'une écriture qui se déplace « sur

1 Et, il faut y compris reconnaître l'influence de Sarah Kofman sur sa pensée.

une ligne brisée » et qui brise aussi la promesse de la parole – le dire. Comme nous l'explique Jean Michel Salanskis :

l'événement du dire ne peut se protéger de sa résorption dans le Dit, c'est ce à quoi il arrive. La déstabilisation de la tendance substantialisante de la métaphysique, à laquelle Derrida est surtout attachée, doit donc être étudiée et espérée autant en référence à l'analyse du Dit comme trace [...] qu'à travers la revendication du Dire comme adresse [...]. (SALANSKIS, 2010, p. 111-112)

Il s'agit de dire en trahissant la promesse du *vouloir-dire* (DERRIDA, 1983, p. 36), une promesse déjà échouée. Plus tard, Derrida évoque dans *En ce moment même* (1998) la sortie de la langue : « le passage au-delà de la langue requiert la langue ou plutôt le texte comme lieu des traces pour un pas qui n'est pas (présent) ailleurs » (DERRIDA, 1998, p. 170). Et toujours pour réfléchir sur le concept et ses débordements, dans *Mot d'accueil* (1997), il prend l'exemple de l'ouverture dans le concept du politique, à savoir le politique au-delà de lui-même. D'où la notion du politique « *au-delà* du politique, mais *dans* le politique » (BENSUSSAN, 2018, p. 81). C'est une sorte d'excès du concept sur lui-même, un excès que Gérard Bensussan traduit comme une « scène de l'au-delà-dans » (BENSUSSAN, 2018, p. 138). Bensussan explique que chez Derrida il existe une sorte de scène où il faut penser :

au-delà de l'éthique dans l'éthique, et au-delà de la politique dans la politique [...] C'est-à-dire [il faut tenter d'agir, nous dirait Derrida], sur une scène où l'au-delà se présente dans le lieu même censé le contenir et le nier et où, par conséquent, « il ne fait pas signe vers du non-politique ». Une scène dont les coulisses seraient incessamment ouvertes. [...] La scène qu'il figure, où les protagonistes peuvent être nombreux, aller et venir, discourir et se taire, offre la figuration

dramatique de notre monde, de notre situation dans ce monde cassé [...] (BENSUSSAN, 2018, p. 86).

C'est donc dans ce langage sinueux de l'aporie que l'*au-delà* et le débordement ne sont pas envisagés à partir de l'idée de bords à dépasser mais comme une porosité où se trouve l'ouverture du concept et la déstabilisation d'un sens monolingue du concept. Pour expliquer cet excès à partir de l'aporie, Derrida illustre encore dans son ouvrage *Mot d'accueil*, avec le concept de paix, ce que Bensussan a nommé *la scène de l'au-delà-dans*. Cette notion est décisive pour décrire les implications de la réflexion derridienne sur le concept et la formation d'un sens homogène, à savoir le monolingisme intrinsèque à une perspective coloniale, qui s'impose en tant que concept mais qui impose surtout les sens possibles de toute la conceptualité. Ainsi, l'effort de la déconstruction de l'unicité du concept va de pair avec la décolonisation du sens, autrement dit, avec l'ouverture radicale à d'autres possibilités de sens et de concepts. Selon Derrida (1996-1997, f. 5) l'hospitalité est cette déconstruction dans tout concept, pas juste parce qu'elle déboîte cette violence du comprendre et du saisir conceptuel mais surtout parce qu'elle est l'ouverture à l'incompréhensible. En tant qu'ouverture radicale, elle est aussi l'ouverture d'un concept à l'autre, et même à son contraire, comme une cohabitation de l'un dans l'autre.

La notion d'hospitalité chez Derrida est ainsi utilisée pour expliquer l'enclavement dans le concept, et le dépassement du sens du concept, là où l'ouverture hospitalière à l'autre est déjà la déstabilisation de l'homogénéité du sens. Le propre concept d'hospitalité s'ouvre au-delà de lui-même, et ainsi, si chaque concept est ouvert à l'autre, comme hantise de l'un sur l'autre, l'autre

est déjà au-dedans du concept, il y est enclavé dans l'autre. L'hospitalité comme cette expérience d'ouverture déplace, disloque, l'unicité de la forme et dégage une pensée du concept avant tout comme l'expérience avec l'autre.

L'hospitalité comme cette expérience déconstructrice n'est pas uniquement un exemple parmi d'autres, elle est l'exemple de la déconstruction par tous les entrelacements et les apories qu'elle implique – la *sortie de soi en sa position*, le *dépassement du concept dans le concept* - déconstruit le lieu lui-même du concept et de son intentionnalité. Ainsi selon Derrida, en tant que déconstruction du concept de concept, l'hospitalité s'ouvre à son autre jusqu'à la désidentification, là où l'autre dans cette relation est déjà tellement au-dedans qu'il désidentifie le propre concept lui-même.

La pensée de l'hospitalité comprend à la fois l'entrelacement et l'enclavement, là où le dedans est déjà entrelacé au dehors. C'est pourquoi la topologie du concept, son cadre, son sens, sont déstabilisés, voire contaminés, par ce qui se trouve en-dehors du concept. C'est le sens même d'homogénéité, de monolingisme, qui se trouve en danger. C'est ce que nous pouvons observer aussi dans la compréhension derridienne du concept de paix, qui est une manière de penser les concepts en général. Il dit :

[le concept de paix] garde *une part* politique, il *participe* du politique même si une autre part en lui dépasse un certain concept du politique. Le concept s'excède lui-même, il se déborde, autant dire qu'il s'interrompt ou se déborde pour former ainsi une sorte d'enclave au-dedans et au-dehors de lui-même : '*au-delà dans*'. (DERRIDA, 1997a, p. 146)

Cette notion de l'*au-delà dans* qui est décisive pour décrire les implications de la réflexion derridienne, est la *scène* du concept

et la *scène* d'enclavement ininterrompue qu'est l'hospitalité. Néanmoins, l'hospitalité est aussi un concept qui implique de remettre en question le cadre conceptuel des lieux : la ville, la souveraineté, le territoire, le chez-soi, le corps, etc.

## Le lieu comme lieu du concept

Pour repenser le concept d'hospitalité, Derrida repositionne alors la perspective *ontologique* de la conceptualisation et de la détermination de l'espace. C'est-à-dire que le projet derridien est la remise en cause du lieu, de toute sa stabilité et sa sédentarisation, à partir du lieu du concept.

Il essaie de dépasser la détermination du lieu comme quelque chose d'homogène, de facilement identifiable, de fixe, à partir du concept lui-même qui est d'après lui instable. C'est précisément ce qu'il nomme comme « la différence locale » (CIXOUS, 2019), à savoir l'ouverture d'une place dans le lieu là où « la dis-location [du concept serait] toujours déjà dedans » (CIXOUS, 2019). Nous pouvons par conséquent penser l'effet de cette *dis-location* du concept de lieu comme un mouvement qui réintroduit et qui ouvre une place dans la compréhension de la localité elle-même. Il dégage un mouvement questionnant la rigidité du *topos*, le faisant entrer en collision avec lui-même. Autrement dit, il ouvre une place à un autre lieu dans le lieu, ainsi l'accueil, le chez-soi, peuvent être questionnés à partir de cette *dis-location* toujours déjà au-dedans du lieu. Dans *Spectre de Marx* (1997), cette problématique est amenée dans les termes suivants :

[...] Le processus de la dis-location n'en est pas moins archi-originaire, c'est-à-dire aussi « archaïque » que l'archaïsme qu'elle déloge depuis toujours. Il est d'ailleurs la condition positive de la stabilisation qu'il relance tou-

jours. Toute stabilité en un lieu étant une stabilisation ou une sédentarisation, il aura bien fallu que la différence locale, l'espacement d'un déplacement donne le mouvement. Et donne place et donne lieu. Tout enracinement national, par exemple, s'enracine d'abord dans la mémoire ou l'angoisse d'une population déplacée - ou déplaçable. "*Out of joint*" n'est pas seulement le temps, mais l'espace, l'espace dans le temps, l'espacement (DERRIDA, 1997, p. 137).

Penser cette *dis-location* du lieu à partir du lieu du concept, soit la déstabilisation du lieu par la différence, revient aussi à penser les conséquences de la philosophie de la différence en tant que philosophie de l'hospitalité déstabilisant des concepts comme ceux « de l'État-nation, de la souveraineté, des frontières, du sol et du sang ». Voilà l'*ontologie*, comme une sorte d'« axiomatique liant indissociablement la valeur ontologique de l'être-présent (*on*) à sa *situation*, à la détermination stable et présentable d'une localité (le *topos* du territoire, du sol, de la ville, du corps en général) » (DERRIDA, 1997, p. 137).

La réflexion aporétique est là justement pour donner corps et mots à l'opération déconstructrice du lieu. Nous pouvons donc penser en termes de *dé-placement* du lieu et par conséquent remettre en question les lieux déterminés comme un chez-soi : la ville, la maison, le corps. C'est-à-dire l'espace dans la différence, voire la différence par rapport à lui-même.

## La tension sur la forme

La remise en cause de la stabilité du concept, ou du sens homogène établi par l'imposition monolingue, se fait là où les limites de celle-ci se révèlent d'une part, et d'autre part lorsqu'il y a renvoi des limites du concept vers lui-même. Si la forme du concept est cette «

unité formelle de la forme et du sens » (DERRIDA, 1967, p. 13), ce qui donne l'espace du concept, son lieu, sa spatialisation, c'est aussi ce qui désertifie, et ne prend pas en compte les forces au sein du concept et au sein de ce sens.

C'est pourquoi dans le texte *Force et Signification* (1967)<sup>2</sup>, il questionne la notion de *force et forme* pour penser le concept. En effet, la *force* est pensée comme une tension sur la forme, et comme une tension sur la forme du concept de force lui-même. Or, il renvoie le concept sur sa propre forme. Ainsi, la *force* « [...] est tension de la force elle-même [et] la *forme* fascine quand on n'a plus la force de comprendre la force en son dedans [...] » (DERRIDA, 1967, p. 11)<sup>3</sup>.

Donc d'après Derrida, la forme, ou le concept rigide et son sens, est un « parcours *sur plan* et plus librement [un] champ déserté de ses forces. Totalité désertée de ses forces même si elle est totalité de la forme et du sens, car il s'agit alors du sens repensé dans la forme » (DERRIDA, 1967, p. 13). Il ajoute : « un peu comme l'architecture d'une ville

inhabitée ou soufflée, réduite à son squelette par quelque catastrophe de la nature ou de l'art. Ville non plus habitée ni simplement délaissée mais hantée plutôt par le sens et la culture » (DERRIDA, 1967, p. 13)

Cet exemple, qui n'est pas un exemple aléatoire, nous renvoie à une remise en question spatio-temporelle du concept, de son sens lui-même ou de l'espace inclus dans ce concept. La détermination de la forme rigide du concept en tant qu'espace architectural désertifié par quelque chose qui est survenu (comme une catastrophe), montre une détermination (même si désertique) des limites, des sens, des champs et des espaces du concept. La forme du concept montre qu'il existe une détermination spatiale et temporelle du concept et du sens monolingue.

En effet, il y a, bien entendu, la prise en compte de l'espace et du temps comme concepts pour eux-mêmes. Chez Derrida, il y a déconstruction du concept, et il y a donc aussi une déconstruction de l'espace et du temps et du propre sens imposé. La dimension architecturale, autrement dit le squelette de cette ville inhabitée, est remise en question à partir de cette tension autour de la forme et de cet espace sans vie.

Derrida réfléchit sur la « *représentation mathématique-spatiale* » (DERRIDA, 1967, p. 34) du concept et notamment du concept de lieu, qui implique ce sens univoque de pensée et surtout envisage la perspective coloniale dans son imposition monolingue. En synthèse, il s'agit de l'engagement remettant en cause le lieu à partir du lieu du concept, pour déstabiliser l'homogénéité du sens imposé.

## Aporie et différance

Au même moment, la déconstruction du lieu du concept déplace, voire brise la no-

2 Dans ce texte que nous pouvons comprendre, grosso modo, en deux parties, il présente d'abord le structuralisme et ses liens avec une sorte de platonisme. C'est dans la deuxième partie du texte qu'il discute deux exemples centraux pour notre réflexion, à savoir, une certaine compréhension du performatif et du géométrique, qui sont des notions au cœur d'une discussion de l'espace et du temps.

3 Derrida Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, France, Éd. du Seuil, 1967, p. 11. « Comprendre la structure d'un devenir, la forme d'une force, c'est perdre le sens en le gagnant. Le sens du devenir et de la force, dans leur pure et propre qualité, c'est le repos du commencement et de la fin, la paix d'un spectacle, horizon ou visage. En ce repos et en cette paix, la qualité du devenir et de la force est offusquée par le sens même » (*Ibid.*, p. 44). « Il faut viser une certaine impuissance du langage à sortir de soi pour dire son origine, et non la pensée de la force. La force est l'autre du langage sans lequel celui-ci ne serait pas ce qu'il est ». *Ibid.*

tion de sens elle-même. Penser la différance dans le lieu en tant qu'*espacement* signifie déplacer la perspective du lieu lui-même. Il s'agit de déconstruire les références homogènes de l'espace pour ouvrir à d'autres références et d'autres perspectives. Cette ouverture, en tant que différance locale, est pensée à partir de la différence, c'est-à-dire du concept de différence remis en cause par la différance.

La substitution du « e » par le « a » a pour but de différencier la *différence* d'elle-même. L'idée est de provoquer, ou plutôt de forcer la rupture de sa cohésion. L'écriture de la « différance », c'est un geste qui dévoile le mouvement de différenciation de la différence : cette greffe du « a » dans la différence change la différence, déstabilise son homogénéité, la déplace et l'ouvre.

En somme, la substitution muette du « e » en « a » a pour but la différenciation : la différence n'est plus identique à elle-même. Elle est entraînée dans une chaîne de déplacements qui la lance *hors de soi en soi*. Autrement dit, c'est le mouvement qui « se disloque sans cesse dans une chaîne de substitutions différentes » (DERRIDA, 1968, p. 65).

Derrida propose une pensée aporétique de la différence, où ce déplacement dans le propre concept déstabilise l'homogénéité et sa détermination, entendues comme identiques en soi. C'est précisément un déplacement à l'intérieur du concept lui-même. La différance amène aussi un mouvement de déformation du concept, que nous pouvons penser « hors de ses gonds » (DERRIDA, 1997, p. 137), comme une disruption dans le concept. Ce geste dans l'écriture montre l'ouverture et le déplacement du concept.

Si l'hospitalité est chez Derrida un exemple majeur de l'aporie et de la déstabilisation du sens, ou encore du sens homo-

gène du sens, c'est parce que l'hospitalité est toujours en déplacement. Il s'agit d'une proposition conceptuelle fuyante, qui comporte l'ambiguïté de la non-hospitalité, mais surtout de la tension à l'intérieur de sa propre forme conceptuelle. Elle est issue de la déconstruction du lieu du concept, c'est-à-dire de la remise en question et de l'ouverture du concept de l'hospitalité. Derrida pense l'hospitalité dans son identité non-identique. L'hospitalité dans sa différence avec elle-même, *l'hosti-pitalité*. Une formule de l'hospitalité à partir d'une philosophie de la différance. Un geste d'écriture permettant de dégager l'hospitalité de la stabilité du sens existant dans les vocabulaires juridico-politiques tout autant territoriaux, qu'éthiques et coloniaux.

Dans cette perspective, nous pouvons repenser le concept d'hospitalité pour pouvoir comprendre comment Derrida formule le déplacement d'un sens, à partir de la substitution à l'intérieur du concept. C'est exactement ce qui nous permet de penser sa manière d'expliquer l'artificialité de la construction du sens et ainsi l'artificialité de la déstabilisation de ce propre sens construit. La substitution dans l'hospitalité, nous montrera Derrida, déplace le propre sens du concept. Cela veut dire que l'imposition de l'imaginaire de réflexion, la mémoire que porte ce concept, est aussi déplacée dès que se change artificiellement l'imposition d'un sens par cette construction imposée. L'hospitalité est ainsi cette déstabilisation du propre sens à partir de la substitution au-dedans du concept. Autrement dit, c'est l'ouverture aux imaginaires et aux mémoires qu'impliquent le changement du sens du concept.

Le concept d'hospitalité est présenté ainsi chez Derrida comme une question non-déterminable, dépossédée d'un sens

identique en soi. Il nous est donc impossible selon Derrida de savoir, comprendre, désigner, conceptualiser ou même légiférer sur l'hospitalité sans qu'elle devienne avant tout *hosti-pitalité*. Néanmoins, lorsque nous lisons les textes de Derrida sur l'hospitalité, nous relevons aussi la question de l'héritage des concepts et la possibilité du déplacement du concept lui-même, de sa tradition et de ses remises en question. Nous pouvons alors nous interroger sur les questions de la tradition et sur la tradition du concept, ce qui forme un sens. Dans cette perspective il faudrait donc déplacer et substituer la forme même du sens, ou traduire le sens en lui-même, qui change le sens propre et l'unicité du concept. Qu'est-ce que cela veut dire ? D'après Derrida, la substitution serait traduire et retraduire le concept pour lui-même, déplacer le sens et produire de la tension dans le sens, là où la substitution est l'épreuve de l'artificialité de la remise en question de la forme du sens, ou de l'imposition d'un sens, parce qu'elle impose artificiellement un déplacement dans le sens qui déstabilise l'unité du propre sens.

### **Différance et *hosti-pitalité***

La différence et l'*hosti-pitalité* sont des formes de greffe, ce sont des substitutions qui déplacent et ouvrent la différence et l'hospitalité à d'autres questions et perspectives. Il s'agit d'une action artificielle qui change la forme, le sens homogène du concept.

Ces deux concepts, selon Derrida, sont ainsi placés dans un jeu de substitutions qui déplace le sens. Derrida essaye de cette manière de déployer un mouvement où la substitution déplace les concepts et son sens. Cela implique donc de substituer le sens au-dedans du concept, là où le propre champ conceptuel est mis en question, c'est-

à-dire en déplaçant le sens et la perspective imposée par son sens.

La substitution en tant que déplacement du sens crée une autre chaîne de sens, d'imaginaires, de concepts et de perspectives. Voilà le sens même, univoque, déstabilisé. En somme, dès lors qu'il y a une substitution dans le concept, il y a aussi une dislocation et un déplacement du sens lui-même. C'est par ce mouvement que nous ouvrons la question de l'hospitalité *au-delà* de l'hospitalité *dans* l'hospitalité.

Chez Derrida, c'est dans le mouvement de substitution que s'ouvre une possibilité d'interroger l'hospitalité dans sa performativité conceptuelle, anthropologique, dans la scène anthropocentrique d'une hospitalité toujours offerte – à *qui* ? Pouvons-nous ainsi déplacer l'hospitalité d'elle-même et parler d'une autre hospitalité ?

Dans cette perspective, la déstabilisation du sens du concept, du cadre imposé, remet justement tous les sens en question. C'est là, dans ce dépassement du sens du concept, du lieu, de la langue, que Derrida envisage le lien entre la déstabilisation du concept et la propre hospitalité, non seulement comme un exemple parmi d'autres mais comme une déstabilisation de l'homogénéité imposée du propre « concept » et de son cadrage homogène. Cette transgression est transgression de l'accueil, déplacement du concept comme déplacement de l'hospitalité et de son sens.

Ce n'est que dans cette scène que nous pouvons revenir au propre de l'hospitalité, c'est-à-dire que l'ouverture du propre sens, le dépassement du monolinguisme est l'hospitalité comme disruption de la perspective coloniale. L'hospitalité à tout autre est surtout et centralement une aporie disruptive. En d'autres termes, l'aporie disruptive dans le concept, c'est l'hospitalité.

Ainsi, pour conclure, la substitution dans le concept ouvre la question de l'hospitalité à d'autres perspectives, dès lors qu'elle ouvre le propre sens du concept. Pour nous, la formulation du cadre monolingue (DERRIDA, 1996) est attachée à une perspective de constitution du sens avec toutes les implications nécessaires à la formulation d'une politique identitaire de formations du territoire, du « moi », de « l'autre » comme imposition coloniale. L'identité du concept et du sens, est la base de la propre identité, comme une construction, voire une imposition sur l'autre. C'est l'imposition du monolingue sur l'autre, ainsi, le déconstruire, c'est aussi le décoloniser.

La substitution dans le concept déplace le sens comme une façon de sortir du concept dans le concept - sortir du monolingue. La déstabilisation de cette perspective est ce qui permet une possibilité de penser autrement le propre concept et de l'ouvrir à d'autres imaginaires, à d'autres mémoires et à d'autres notions. Déconstruire le concept est une façon de décoloniser le sens.

## Références

Bensussan Gérard, « **La scène de l'au-delà-dans. Penser la politique avec Levinas et Derrida** » in *Derrida- Levinas : an alliance awaiting the political - une alliance en attente de politique*, édité par Orietta Ombrosi et Raphael Zagury-Orly et collaboration de Victoria Rehm, Philosophy, Italie, Mimesis International, 2018.

Cixous Hélène, Séminaire Des irréparables. IV. Le nom de l'Auteur ôté, Collège International de Philosophie, Fondation de l'Allemagne-Maison Heinrich Heine, 2018.

Derrida Jacques, *Psyché, inventions de l'autre*, Paris, France, Galilée, impr. 1998, 417 p.

\_\_\_, *Adieu : à Emmanuel Lévinas*, Paris, France, Galilée, 1997a, 210 p.

\_\_\_, *Spectres de Marx : l'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, France, Galilée, 1997, 278 p.

\_\_\_, *Le monolingue de l'autre : ou la prothèse d'origine*, Paris, Éditions Galilée, « Incises », 1996, 135 p.

\_\_\_, *Séminaire sur l'hospitalité, troisième séance, II boîte.*, [Séminaire], 1996-1997 IMEC - Institut Mémoires de l'édition Contemporaine, 219 DRR 235.1.

\_\_\_, *Apories : mourir, s'attendre aux « limites de la vérité »*, Paris, Galilée, « Incises », 1995, 140 p.

\_\_\_, *La Voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, France, Presses universitaires de France, 1983, 117 p.

\_\_\_, *Jacques Derrida - La Différance*, Éditions Ismael (1968), <https://editions-ismael.com/fr/2016/05/27/1968-jacques-derrida-la-différance-2>, 1968, consulté le 31 octobre 2019.

\_\_\_, *L'écriture et la différence*, Paris, France, Éditions du Seuil, 1967, 435 p.

Kofman Sarah, *Comment s'en sortir ?*, Paris, Galilée, « Débats », 1983, 113 p.

Proust Françoise, « **Impasses et passes** », in *Les cahiers du GRIF*, n° 1, vol. 3, 1997, p. 5-10.

Rodrigues Carla, « **Ce qui demeure irréductible dans le travail du deuil et dans la tâche du traducteur** », in *Revue ITER*, n° 2, vol. 1, 2020, « lire-travailler-derrida », p. 23.

Salanskis Jean-Michel, *Derrida*, Paris, France, les Belles lettres, 2010, 172 p.

*Recebido em: 14/10/2020*  
*Aprovado em: 20/11/2020*



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

# Clausura: universalidade desconhecida

*Francielly Baliana (USP)\**

<https://orcid.org/0000-0001-8488-2757>

## Resumo:

Este texto trata da clausura. Justamente por isso, em nada parece se diferenciar dos demais. Como qualquer outra textualidade – submetida ao jogo de significação da autoria, da forma, do conteúdo –, talvez seja uma manifestação possível dos saberes que o encerro produz. Quem sabe seu diferencial esteja em aceitar que suas contingências produzem sua própria significação. Jacques Derrida contribui com a hospitalidade a outros autores, como Roberto Bolaño, Diamela Eltit e Giorgio Agamben. De diferentes formas, todos parecem anunciar questões sobre a clausura. Essas percepções não esgotam a questão, mas apontam para o percurso escorregadio de qualquer significado. Este texto, portanto, é sobre incertezas, ou sobre a clausura das certezas. Este texto é, melhor dizendo, sobre a importância de uma incerteza responsável.

**Palavras-chave:** Clausura; Jacques Derrida; Universidade; Literatura.

## Abstract:

### Enclosure: unknown universality

This text is about the enclosure. Precisely for this reason, in no way does it appear to be different from the others. Like any other textuality – submitted to the game of signification of authorship, of form, of content –, perhaps it is a possible manifestation of the knowledge that the closure produces. Maybe its differential is to accept that its contingencies produces their own significance. Jacques Derrida contributes with the hospitality to other authors, such as Roberto Bolaño, Diamela Eltit and Giorgio Agamben. In different ways, they seem to announce questions about the enclosure. These perceptions do not exhaust the issue, but point to the slippery path of any significance. This text, therefore, is about uncertainties, or about the closure of the certainties. This text is, rather, about the importance of responsible uncertainty.

**Keywords:** Enclosure; Jacques Derrida; University; Literature.

---

\* Mestra em Letras pela Universidade Federal de São Paulo e Doutoranda em Teoria Literária e Literatura Comparada pela Universidade de São Paulo. E-mail: [bg.francielly@gmail.com](mailto:bg.francielly@gmail.com)

Agosto de 2020. Olho para o calendário. Mais de 150 dias de clausura. A repetição marca a singularidade? Assino novamente o mesmo percurso. A virtualidade. Dou aula para uma câmera. Assisto a aulas sem que me vejam. A presença. A espectralidade. Os espectros de Derrida e da universidade. Minha tese é um texto enclausurado e minha condição é o encerro. A forma encontra seu sentido, encena suas veias, acende seus rezeiros. Falar da clausura, na clausura. Onde é o fora? Quem é o fora? Multidões de pessoas pertencem agora ao fora. Umas escolhem. Outras não. Um texto começa só.

Alguém com uma câmera de celular na mão filma algumas pessoas sentadas em cadeiras na calçada de um bar no bairro do Leblon, anunciando a felicidade por sair da clausura, depreciando a crença na letalidade do vírus. Seu rosto não aparece. Os frequentadores do local são mulheres e homens brancos, em sua maioria ou em sua totalidade. A inexatidão da métrica se confirma pela pequena amostragem, que foca em mais ou menos três metros quadrados do metro quadrado mais caro da América Latina. As pessoas estão bem próximas, sem máscaras, em julho de 2020, mês que precedeu aquele em que o Brasil firmou sua posição de segundo país do mundo com mais mortes por COVID-19, ao completar os 100 mil casos. As praias de setembro ainda não eram notícia. Um texto só começa. Os garçons estão de máscara. Os entregadores de comida estão de máscara. Um quadro da Tarsila é repintado com operários de máscara. Uma moradora em condição de rua morre de frio. Cinquenta cachorros devem agora estar à beira da morte. Em seus apartamentos de 45 metros quadrados, pessoas morrem de calor. Assumo que quero voltar para a cama. Um curso sobre Derrida com meu orientador. Uma turma de mais ou menos 45 pessoas.

Mais ou menos 28 compareceram à modalidade virtual. Às vezes, 29 estavam online. Cinco pessoas falavam. Três mantinham a câmera aberta. Às vezes quatro. Sinto muito, disse uma aluna. Um pedido de desculpas ou uma confissão? A metafísica da presença. Quase peço por uma origem que marcasse o real, a verdade, o sentido. Adentramos o meio-termo, a terceira via. O virtual é quase. O quase é sempre um estranhamento. E o estranho é, no mais profundo, familiar. Está tudo bem, disse a professora. A professora sou eu. A aluna também.

Um texto começa só. A frase contém em si a possibilidade própria da dúvida, da negação, da afirmação de que um texto não começa só. Ao se apropriar de palavras que em suas particularidades convoquem sentidos mais ou menos estabilizados, a ideia de que um texto começa só obrigatoriamente carrega a ideia de que um texto é a junção de palavras, que por si só também são textos. Um texto nunca poderia, assim, começar só. Um texto parece justamente a impossibilidade de um acontecimento solitário. Um texto só começa. A simples troca sintática revela que a estrutura da frase movimentada suas próprias ilusões de unicidade, traduzindo um pouco da possibilidade de que um texto nunca termina, posto que estaria eternamente afetando e sendo afetado pelas atribuições de sentido, pelos jogos de invenção e de forma, pelas contingências de seus próprios começos. Poderíamos insistir nessa brincadeira para dizer também que: “um só texto começa”; “só um texto começa”; “só começa um texto”; “só texto um começa”; “só texto começa um”. No último caso, “só texto começa um”, se apelássemos para o “uno” do espanhol, cuja forma masculina recorrentemente significa “alguém”, “uma pessoa”, outros contornos um pouco mais próximos da ideia

de sujeito passam a ocupar o campo desse jogo hermético de indecisões sobre como começar alguma coisa.

Como começa(r) alguma coisa? Onde começa(r) alguma coisa? Quando começa(r) alguma coisa? Por que começa(r) alguma coisa? Tais reflexões, *a priori* filosóficas, acabam por dançar sobre os limites das concepções de modo, de tempo e também de espaço, mas a escrita enquanto acontecimento parece carregar consigo todas essas perguntas. Ao ser transportada enquanto materialidade textual, é supostamente capaz de garantir a oportunidade da presença – do indivíduo que a assinou ou dos possíveis sentidos que sua textualidade, a partir das palavras, carrega –, indo além do tempo-espaco do ato em si de escrever.

Jacques Derrida, ao refletir sobre as relações entre escrita, fala e presença, afirma que a ideia de um sentido que preexista a alguma coisa que sirva a ele como significante é a condição da ideia de verdade em uma perspectiva ocidental. Em *Gramatologia* (2008), já esboçava o quanto essa ilusão de uma presença que preexiste ao texto, que também pode ser a voz<sup>1</sup>, configura uma soberania do significado em relação ao próprio significante, e desfazê-la é como criar uma espécie de cadeia de significantes, implicando a desconstrução da própria ideia de signo. Continuar a olhar para o signo, na ausência de um significado, é já iniciar um percurso desviante, um começo sem começo absoluto.

Apesar das acusações a respeito de um suposto niilismo em suas perspectivas analíticas, ao questionar os fundamentos externos e imperativos que formam o processo

1 Essa perspectiva, para Derrida (2008), instaura uma lógica ocidental fonocêntrica, que coloca a voz como mais confiável que a escrita, mais autêntica, por estar mais próxima e supostamente depender da presença.

de significação da linguagem principalmente a partir de *Gramatologia*, Derrida contribui para tensionar o modo como as relações éticas e sociais se constroem. Os processos de significação, ao estarem imbricados ao texto, acabam por estar sujeitos ao próprio contexto de produção, de leitura, de recepção, de propagação dessa materialidade. A aceitação de uma significação preexistente seria a aceitação de uma transcendência, de uma “metafísica da presença” – em seus próprios termos –, que pela repetição pode ser capaz de fazer parecer que os processos de construção de verdade, isto é, de relação entre um termo e o que ele deve representar, sempre existiram, quando não passam de uma construção contingencial, arquivada, de modo a muitas vezes impedir sua revisão e questionamento. Não se trata de abolir todas as significações, mas de rever as condições de interpretação de certos sentidos, e de perceber o quanto eles em suas aplicações históricas são usados para a instauração de verdades opressoras, para além da própria linguagem.

No entanto, para o autor, a escrita, enquanto acontecimento, carrega por si só uma presença ao mesmo tempo pressuposta e contingente, ou seja, é aparentemente capaz de levar a outros momentos sentidos a eles talvez alheios e concomitantemente construir sua própria significação no tempo de leitura – o que atesta a ideia de iterabilidade apresentada por Derrida em textos como “Assinatura. Acontecimento. Contexto” (1991), a qual anuncia o quanto a repetição de um texto no tempo marca paradoxalmente sua singularidade a partir da contra-assinatura. Reproduzir, portanto, um texto ao mesmo tempo é marcar sua originalidade e retirá-la, pois pela leitura insere-se necessariamente nela um rastro de diferença, deslocando mais uma vez a perspectiva de

que os sentidos da linguagem têm de ser em si um começo absoluto.

O impasse primitivo da linguagem anuncia sua indecidibilidade. Indivíduo/ sociedade. Texto/contexto. A suposta clareza que atribui origens distintas para cada um desses termos, que pressupõe de antemão a separação de sua significação, traz a pretensão de uma metafísica cuja base é a dualidade. Entretanto, os próprios prenúncios comportam em si sintomas de uma construção mais contingencial que originária. Dentre as diversas relações em que essas separações apresentam-se, anunciam-se e nas quais há implicações que vão além da própria linguagem – ao mesmo tempo sem dela se desprenderem – estão as de aberto e fechado, que podem ser pensadas a partir da percepção de clausura, que em Derrida é aludida em diversos momentos enquanto uma condição do próprio processo de significação da tradição ocidental.<sup>2</sup>

Etimologicamente, o enclausuramento como uma espécie de fechamento, de encerro, do latim *claudere*, é em diversas vezes ressignificado em palavras que, mais do que anunciarem a condição de clausura, substantivam-na, como no caso de *cela* e de *cárcere*. A ideia de clausura como uma condição de privação em relação a uma abertura, a um lado de fora, é visível nesses casos. Da mesma forma, o *claustró*, cuja origem é a mesma de clausura, foi apropriado pelo Cristianismo para significar o pátio interior

2 O autor afirma em *Gramatologia* que a história da metafísica, não apenas de Platão a Hegel, mas “fora de seus limites aparentes, dos pré-socráticos a Heidegger, sempre atribuiu ao logos a origem da verdade em geral” (DERRIDA, 2008, p. 4). Em *Posições*, o autor afirma em entrevista que seria preciso deslocar a partir da desconstrução essas oposições que formam a tradição ocidental “até o ponto de sua não-pertinência, de seu esgotamento, de sua clausura” (DERRIDA, 2001, p.13).

de um convento, reiterando uma associação possível entre religião e fechamento, reclusão, atribuindo ao mesmo tempo a ideia de sacralidade à clausura. O termo clausura tendo atribuído um conceito de sacralidade à religião também poderia ser um movimento pensado, e isso levaria a ideia de fechamento a outros patamares, ao pensar a condição de privação a partir de um preceito positivo, tensionando o que se compreende conceitualmente como espaço fechado, como prisão, como limitação. Se caminhássemos por essa via, a de que a clausura é capaz de possibilitar acesso a um campo antes inacessível na condição de abertura, o encerro comportaria uma verdade singular e inapreensível de outra maneira. Em *Vigiar e Punir* (2008), Michel Foucault olha para a prisão como um encarceramento, uma clausura disciplinar, a qual tem por objetivo a transformação e o controle dos corpos dos indivíduos. Já em *Cadernos do Cárcere*, Antonio Gramsci (1999) vê a clausura como um condicionamento emocional e político, capaz de dar outros sentidos ao pensamento. Isso, nas palavras de Roberto Vecchi, leva a uma pergunta pertinente do ponto de vista do processo de significação da condição de clausura: “que saber produz a cela”? (2010, p. 44).

Em *Jamás el fuego nunca*, Diamela Eltit (2012) apresenta a clausura, especialmente em termos políticos e de gênero, como resultado de outra temporalidade, construindo um determinado saber em certa medida relativo ao próprio enclausuramento. Isso se dá pela recordação da impossibilidade de sair da condição de encerro durante os anos de ditadura militar chilena, quando os movimentos de fuga e de esconderijo da narradora, enquanto parte de uma organização militante, limitaram-na por anos a pequenos locais. A narradora articula ao presente,

no qual vive com um companheiro em um pequeno espaço, dividido entre quarto, cozinha e banheiro, uma representação imamente de um passado opressivo, que é transportado para o ato de narrar.

A ideia de pensar a clausura como uma possibilidade de pensamento, de produção de discurso, leva a uma reflexão sobre as contingências específicas que tornam a narrativa dessa condição possível. O fato, por exemplo, de memórias, esse eixo subjetivo e bastante espectral da condição humana, serem objeto de uma tentativa de escrita e de transferência à materialidade de uma obra já anuncia uma tensão a respeito do enclausuramento e do processo de significação das próprias lembranças. Se enquanto estrutura a obra em forma de livro é capaz de recuperar um pouco das condições da própria produção escrita – o próprio encerro –, ela também anuncia o quanto toda narrativa moderna tende a ser limitada à condição escrita-leitura individual. A literatura a partir de seus trâmites modernos, enquanto um espaço intensamente ligado à circulação do romance, à leitura individual, ao consumo de livros, aponta para uma relação intrínseca com uma perspectiva de mundo burguesa, cuja métrica é difícil de ser avaliada a partir de um único aspecto, mas que de todo modo funda alguns dos princípios liberais que levam a uma rearticulação daquilo que é definido como algo que foge de uma lógica racional-científica, como os mitos, as lendas, os folclore, os ritos, a oralidade. Em alguma instância essa racionalidade implica, se pensarmos suas limitações e suas exclusões, também uma noção de clausura. A literatura, desse ponto de vista, poderia ser entendida como uma espécie de enclausuramento da narrativa – seus autores, leitores, personagens, narradores circulam em suas próprias reclusões,

em seus próprios mundos possíveis, em seus jogos e pactos ficcionais.

Ainda que essa afirmação já tenha sido em alguma medida tecida nas percepções de Adorno, como em seu texto “Posição do narrador no romance contemporâneo” (2008), ela colhe em si mesma a possibilidade de seu contrário: ao limitar-se, ao restringir o espaço da narrativa ao indivíduo, a literatura se libertaria e se democratizaria à medida que permite às suas narrativas explorar os mais variados espaços e inclusive colocá-los em xeque: a vida privada e os desejos de mulheres em *Madame Bovary* a partir de Flaubert, a possibilidade de reivindicação de escrita de mulheres em *Um teto todo seu* de Virginia Woolf – ainda que esse tipo de encerramento também tenha sido e ainda seja por vezes apontado como um risco à manutenção de certas estruturas em muitas instâncias concebidas como racionais, como as posições sociais de mulheres no século XIX, as instituições relacionadas ao casamento, a ideia burguesa de família, etc..

O encarceramento da literatura, nesses aspectos, retoma a redoma sagrada já aludida anteriormente: o pátio de alguma forma religioso da escrita se tornaria um espaço do possível, de entrega, de redenção. No espaço da clausura também se acessaria um saber inacessível de outra maneira, isto é, as condições de produção da clausura, quando vividas e quando anunciadas em forma de narrativa, muitas vezes tornam possível tocar uma noção diferenciada dos limites da condição de existência e de presença, porque levam a lugares múltiplos, a inferências distintas. A clausura, portanto, limita, produz dor? Ou liberta, ao se apresentar como uma opção a círculos de abertura e de convivência que por vezes também podem ser extremamente limitados, limitantes e dolorosos?

Em *Amuleto*, Roberto Bolaño (2017) aponta em alguma medida o quanto o espaço universitário pode ser capaz de abarcar também certa condição de enclausuramento e de proporcionar, ao mesmo tempo, tanto uma espécie de salvaguarda, de proteção, quanto de violação e de trauma. A universidade, na obra, é o espaço onde a clausura acontece. Ao longo da narrativa, há um paradoxo que manifesta o movimento da narradora Auxilio Lacouture pela cidade, pelo DF mexicano, em contraste com uma memória sobre a clausura vivenciada por ela durante 13 dias em um banheiro da Universidade Nacional Autônoma do México, um confinamento que lhe proporcionou se salvar da violência dos militares que tomaram o campus universitário em 1968 e que empreenderam o massacre de Tlatelolco na capital mexicana. Por outro lado, o encerro também pode ser visto como a motivação de uma cadeia de traumas, que configuram uma narradora cuja escrita é continuamente abalada por uma memória fragmentada sobre os dias em que passou presa no banheiro.

A visualização da clausura na obra enquanto essa condição de fechamento e de restrição, mas também, etimologicamente, como um local de recolhimento, serve em diversas medidas para encarar como as complexidades do espaço universitário contribuem também para tensionar as relações entre as noções de público e de privado, de aberto e fechado, binarismos que por si só apontam para uma série de outras dualidades, as quais comportam algumas das principais preocupações de Jacques Derrida.

Em “As pupilas da universidade” (1999), o autor alude ao espaço oculto que a busca por uma origem, por uma ideia de fundação, por uma razão de ser das instituições universitárias revela. Esse ocultamento parece justamente o movimento necessário para

que a própria existência da instituição seja inquestionável, assim como suas práticas, hierarquias, saberes. O ato de não questionar a universidade é lembrado por Derrida (1999, p. 138) como um resultado de sua relação intrínseca, enquanto instituição moderna, com a ideia de um princípio de razão. No entanto, alude a Heidegger para pontuar que o princípio de razão nada diz sobre a própria razão. Qual seria a origem do princípio de razão? Qual o seu ponto de partida? Acrescenta a isso que nenhum fundamento, tal como o princípio de razão, pode fundar a si mesmo. O império da própria razão estaria então instalado justamente sobre um ocultamento, o ocultamento de uma suposta presença: a simples existência do ente *universidade* seria suficiente enquanto signo de uma essência que se pressupõe, o que todavia acaba por ressaltar a noção de “um fundamento cujo próprio fundamento permanece invisível” (Ibidem, p. 138).

Ao tratar do princípio de razão aplicado à estrutura universitária e enxergar nessa relação um mutualismo, Derrida retoma um aspecto fundamental à própria perspectiva de racionalidade ocidental, a perspectiva ontológica, que em sua visão, ao afirmar a primazia do ser, da presença, restringe a metafísica a uma espécie de clausura, como afirma em *Posições* (2001, p. 13). Já em *Gramatologia*, como visto, Derrida trata de um assombro em relação aos dualismos e de como a ideia de origem, de unidade e de propriedade de todo conceito funda a metafísica do Ocidente (2008, p. 4). Para ele, é necessário ir além dessa dualidade de significação pronta e pensar a escritura como um descompromisso com qualquer transcendência, com qualquer significado que lhe dê origem *a priori* e que lhe comande “de fora” de um contexto, ou seja, de fora do acontecimento próprio ao texto, de suas condições de produção. Isso coloca

em xeque a primazia de uma origem, que daria um significado supostamente estável para um significante, e põe em destaque o próprio significante, o qual, por si só, seria capaz de ser a abertura para novos significantes, de comportar em si mesmo um significado, ainda que instável, escorregadio e desapossado, como um espectro.

A linguagem viraria um jogo de fantasmas, mas ao mesmo tempo tensionaria a desvalorização de eixos até então considerados secundários – e por isso mesmo vistos como menores, inferiores ou mesmo subordinados, não para inverter as hierarquias (mulher/homem; original/tradução, etc.) que muitas vezes se configuram nesses termos, mas para deslocar espaços e reivindicar um pensamento que vá além da dualidade, em que a fluidez dos conceitos escape a uma clausura da tradição, questionando, mais do que a oposição, a hierarquia que ela funda, baseada na anterioridade da origem.

Ao mesmo tempo em que fica evidente que a autonomia universitária é ferida e violentada, metonimizada na figura de Auxílio em *Amuleto*, também se pode supor que esse ente institucional nada comportaria de objetivo, de seguro, de inviolável, de uníssono – em certa medida demonstrando que o princípio de razão sobre o qual a universidade se funda está fadado à permeabilidade do jogo de forças que atua fora de uma perspectiva tida como racional (a violência policial<sup>3</sup>, os ataques à pesquisa científica, o corte governamental de recursos). A intocabilidade da razão universitária, pelo contrário, é o tempo todo colocada em xeque já com a movimentação que, ano a ano, por exemplo, permite a entrada de novos estu-

dantes e de novos professores. Isso significa que a própria admissão e fluxo constante de discentes e também docentes indica uma movimentação constante entre o que está fora e o que está dentro do círculo universitário. Abstrair-se de todo esse amplo e variado jogo de forças convocando o princípio de razão parece apontar para o quanto se acredita na inviolabilidade desse princípio, na seguridade de sua origem. A demonstração de que o princípio de razão em inúmeros momentos foi utilizado para assegurar a manifestação de escolhas fora de um campo ético e democrático (bombas atômicas, testes em humanos e animais) revela, porém, que o signo “princípio de razão” justamente não contém em si uma origem assertivamente segura, mas que está o tempo todo e historicamente imbricado na relação com o que supostamente está do lado de fora da instituição.

Em *Amuleto*, a possibilidade de violação, de ser invadida por uma espécie de violência tida como irracional, demonstra a vulnerabilidade da estrutura universitária mesmo como um espaço assegurado pelos princípios basilares racionais. Pode-se pressupor, por um lado, que a autonomia universitária e sua desvinculação primária com o que se tece fora de seus muros dão a ela a força para a produção de conhecimento científico e para a primazia da razão, o exercício interno desses princípios e a possibilidade de expansão desses fundamentos para fora do espaço universitário em certos momentos. Por outro lado, ao projetar a produção de um conhecimento considerado científico, racional e superior como estritamente relativo ao espaço universitário, a universidade se fecha em si mesma, e tende a uma clausura que também prioriza aqueles grupos cujo acesso a essas estruturas é historicamente verificável.

3 Sobre a suposta “irracionalidade” contida em atos violentos, muitos debates têm sido tecidos a partir especialmente das considerações de Weber sobre o Estado Moderno e sua exclusividade coercitiva, como em WEBER (2000).

Ao se acreditar imune às próprias movimentações e transformações do que se chama princípio de razão, muitas universidades tendem, por exemplo, a não se abrir para o recebimento de estudantes a partir de cotas raciais. A Universidade de São Paulo, após anos de debates acirrados em torno desse tema, adotou as cotas apenas no vestibular de 2018, e conta com muitas resistências para a adoção de cotas raciais na pós-graduação e na contratação de docentes. Na contramão de outras universidades, não é irrelevante que a USP, considerada uma das maiores universidades da América Latina, comporte grande resistência a esse tipo de abertura. Sabe-se, e é importante reforçar, o quanto o termo *universidade* carrega aqui também seus conflitos: o fato de que os discursos produzidos sobre as cotas não sejam uníssonos é substancial. O que se destaca é que esse jogo de forças explora discursivamente o princípio de razão de maneiras distintas. Em algumas universidades, ele é vencido por quem quer conservar esse princípio com a defesa de que a abertura irá contaminar a manutenção de uma razão qualitativa (que as cotas piorariam a qualidade do ensino é um discurso bastante comum nessas instâncias).<sup>4</sup> No entanto, se as métricas aplicadas a essas perspectivas já mostram o contrário, vale a pena ressaltar a complexidade do que se entende por avaliação da qualidade de um ensino, de uma pesquisa e de uma extensão.

Em “Timpanizar a Filosofia” (1991), Derrida trabalha com um princípio similar ao

4 Sobre esse assunto, ver levantamento feito pelo Insper: “As Cotas nas Universidades Públicas Diminuem a Qualidade dos Alunos Selecionados? Simulações com dados do ENEM”, publicado em 2016 e disponível em: <https://www.insper.edu.br/wp-content/uploads/2018/09/Cotas-universidades-publicas-diminuem-qualidade-alunos-selecionados-ENEM.pdf> (Acesso: 10/09/2020)

que é apresentado em “As pupilas da Universidade”, uma vez que o tímpano é trazido à tona como dotado de uma capacidade similar à de abrir e fechar da pupila. Ao comparar o pensamento ao tímpano, afirma que esse instrumento do corpo é como uma tela capaz de receber pressões, de equilibrar a pressão entre dentro e fora do ouvido. A partir de sua inclinação, essa espécie de membrana, para ele, fica suscetível ao lado de fora, e sua sugestão de timpanizar a filosofia tem relação com aumentar essa superfície de permeabilidade, para que a filosofia possa se abrir ao mundo. No entanto, a total permeabilidade também traz a surdez, o que destrói uma das possibilidades desse instrumento biológico: ouvir. No entanto, como considera Peter Pál Pelbart, em *A Clausura do Fora e o Fora da Clausura* (1989), esse encontro extremo entre o de fora e o dentro corre sempre um risco maior, o risco da loucura.

O risco anunciado por Pelbart aponta para uma espécie de necessidade da clausura. Isso por que o enclausuramento parcial do pensamento, a limitação, o fechamento sensível parecem necessários para que a possibilidade do próprio pensamento aconteça. Para Pelbart, o pensamento na esteira do Fora é aquele que se expõe às forças do Fora, mas que mantém com ele uma relação de retorno, de tráfego, de viagem. O Pensamento capaz de acessar o Fora, como o tímpano para Derrida, arrisca-se num jogo com a Desrazão, do qual ninguém parece sair indemne ou ileso. A loucura seria, em sua visão, uma exposição total e sem mediação da zona de subjetivação a esse Fora.<sup>5</sup>

5 Em *A nau do tempo-rei: sete ensaios sobre o tempo da loucura*, Pelbart afirma que “Para Deleuze, a característica maior desse Fora é a de consistir no Jogo de Forças, do Acaso e do Indeterminado, ao qual temos acesso sempre historicamente, isto é, segundo estratificações de Saber, diagra-

No caso da universidade, a timpanização parece um exercício de manutenção da atenção à abertura e da reivindicação de um trânsito, da consciência a respeito de um movimento. Fechar-se completamente pode criar uma espécie de pressão do lado de fora que seja, mais do que tudo, destrutiva de toda a instituição. Por outro lado, abrir-se completamente é eliminar a importância da reclusão para a reflexão, a elaboração e reelaboração de métodos, os quais podem permitir uma estrutura que de fato caminhe na esteira de uma ética democrática. Em “As pupilas da Universidade”, a alusão a relações internas e externas à universidade convoca, no texto, uma responsabilidade nesse sentido. Isso ocorre porque, ao mesmo tempo em que investigar a razão desse princípio de razão que funda a universidade parece necessário para que se repense uma responsabilidade a ela relativa, também corre-se o risco de esse caminho ser interpretado como irracional e obscurantista, pois coloca em questão a própria ideia de princípio de razão enquanto um mantra defensor de ritos, práticas, discursos e saberes internos à universidade. Para Derrida, porém, não se trata de cair num irracionalismo, mas de buscar uma espécie de comunidade de pensamento que seja capaz de trazer à cena “lugares múltiplos, postulações móveis, ritmo estratégico” (DERRIDA, 1999, p. 151), ao se pensar tanto as pesquisas quanto os profissionais e as ideias de profissionalização associadas a esse espaço. Corre-se o risco de que forças sociopolíticas capazes de descaracterizar o princípio de razão como um todo se apro-

---

mas de Poder e modalidades de subjetivação determinadas. Na loucura, o sujeito ficaria exposto sem proteção alguma à violência desse Fora, e sem condições de estabelecer com ele um váivém ou uma relação. Abertura máxima ao Fora, e ao mesmo tempo extravio no temporal abstrato, que é sua marca” (PELBART, 1993, p. 97).

priem dessa tentativa de responsabilidade, mas é um risco que precisa ser enfrentado com atenção e vigilância, para o filósofo. A universidade, portanto, deve ser cuidadosa em relação ao que abre ao mundo, mas também em relação ao que fecha em si, afirma Derrida. Talvez esse seja um caminho para pensar o futuro dessa instituição e do próprio pensamento, alçando-os ao acaso, como a todo porvir, mas invariavelmente também à memória acerca de seus princípios.

\* \* \*

Em “*Essa estranha instituição chamada literatura*” (2014), Derrida demonstra em certa medida quanto o artifício literário fornece a ele a oportunidade de pensar o impensável: o anacronismo que funda as relações no mundo. Para o autor, o texto literário se apresenta anacronicamente, desgarrado, e essa complexidade histórica de um evento pode ser o que permite sua leitura em seu próprio contexto e fora dele. Ao pensar esse caminho, Derrida dialoga com o quanto muitos escritores seriam capazes de um certo movimento de timpanização do pensamento, isto é, de acessar o Fora e trazê-lo para o contexto da escrita, permitindo esse trânsito. Para Derrida, Kafka e Joyce são uma espécie anacrônica em seu tempo e fora dele, tal como Shakespeare e Blanchot, por exemplo.

Essa observação se relaciona com a perspectiva analítica de Jacques Rancière em *O inconsciente estético* (2009), em sua tentativa de correlacionar o pensamento de Freud a respeito do inconsciente ao que chama de a virada estética na literatura – a qual teria abandonado uma perspectiva representativa da arte fundamentada no princípio aristotélico de ação e de história, em que as narrativas seguiriam um princípio causal e sequencial que manifestariam e atestariam

uma realidade histórica e factível. Essa virada traria à tona uma literatura capaz de operar fundamentalmente no detalhe, na obscuridade, no não-dito ou no que se oculta.

A busca por uma autonomia do pensamento estético em relação à história e à representação do real dialoga com o fato de que, para o filósofo, essas obras de arte “são os testemunhos da existência de certa relação do pensamento com o não-pensamento, de certa presença do pensamento na materialidade sensível, do involuntário no pensamento consciente e do sentido no insignificante” (RANCIÈRE, 2009, p.10-11). Isso contribuiu, de acordo com o autor, para firmar uma tradição analítica do detalhe, que pela literatura parecia contribuir para se acessar ou mesmo expressar os dados que sustentam a relação imanente e intrínseca entre pensamento e não-pensamento, a profundidade das ações e dizeres, assim como os “signos mudos” e as “palavras surdas”. Aqui pode ser visto aquilo a que Pelbart chamou de trânsito, a trajetória que o artista seria capaz de empreender.

Esse espaço denominado “inconsciente estético”, que abarcaria toda essa relação possível sobre o que se é, seria o que permitiu a Freud também ter um campo profícuo com o qual se relacionar. O artista analista, como Balzac, ao atuar nesse inconsciente estético de suas personagens e tramas, seria tão cientista quanto Freud. Aí residiria outra consciência a respeito de ciência e cultura, assim como aí residiria, justamente, outra consciência a respeito do real e do fantasioso, do histórico e do mítico, que Freud tanto reivindicou como matéria do pensamento científico. A arte, assim, teria se tornado um espaço que, correlativamente à psicanálise, e mesmo antes desta, assumiu as esferas do detalhe insignificante e o tratou como parte de uma realidade mais ampla e não apenas

dizível e visível sobre o indivíduo. O detalhe que não é explicável poderia permanecer não explicado.

A reivindicação da literatura como esse trânsito aponta, no entanto, para distintas problemáticas: uma se relaciona com o fato de o próprio tráfego – o contato com o inexplicável, a loucura – se tornar uma espécie de universalidade literária. Isso significaria eliminar do curso artístico reconhecido tudo aquilo que não empreende esse trânsito, ou que o omite demais, ou que o escancara demais. Porém, a ausência desse tráfego, ou de sua materialização crítica, tornaria a obra “menos literária”? Isso tornaria a desgraça ou a razão plena excessos desnecessários para o exercício equilibrado de uma suposta literariedade?

Diamela Eltit durante décadas foi lida como uma autora cujo pressuposto era a vinculação a uma militância política e de gênero. Nesses âmbitos, a relação de significação em suas obras acaba por ser bastante enclausurada.<sup>6</sup> Roberto Bolaño, no entanto, tem sido lido como um signo de universalidade, ao supostamente garantir esse trânsito, mesmo por vezes de maneira bastante irônica, equilibrando seus próprios desafetos com a teoria e a crítica literária, mas sem delas se desvincular.<sup>7</sup> Esse não per-

6 Na organização *Diamela Eltit: redes locais, redes globales* (2009), Rubí Carreño traz à tona questionamentos acerca de como ler Eltit após quase uma década de virada de século e, em “¿Qué eres? Una torpe, alerta, alarmada, fronteras?”, vê um grande perigo em leituras que se baseiem apenas na relação da chilena com a ditadura e o feminismo, que considerem-na como uma “profeta del margen” (Ibidem, p. 14), reivindicando leituras que se predisponham a analisar os trabalhos de Eltit a partir de métricas que não sirvam para enclausurá-la.

7 Sobre isso, *Bolaño Salvaje* (2008) traz à tona artigos que versam sobre as inserções do autor em uma perspectiva comparativa extra-chilena, em textos que o inserem até mesmo em uma possível tradição argentina à esteira de Borges e Cor-

tencimento, percurso escorregadio, é visto muitas vezes como um trânsito celebrável. Por outro lado, o identitarismo, a referencialidade, um explícito engajamento são vistos como datados e não aptos a uma contra-assinatura num outro tempo. Ler *Mano de obra*, de Eltit (2004), daqui a cem anos pode parecer impossível pela especificidade da lógica tediosa e massificante de trabalho em um supermercado que a narrativa traz, a qual nessas primeiras décadas de século XXI ainda parece bastante latente. Noutra perspectiva, o espírito detetivesco enquanto forma, de um Bolaño de *Los Detectives Salvajes* (1998) e *Monsieur Pain* (1999), é algo que parece dialogar com uma tradição que vem ao menos desde Poe e soa apta a atravessar o tempo.

Porém, a condição de pertencimento a um tempo histórico e à clausura dessa manifestação como um eixo limitante à circulação posterior dessa obra e à sua repetição no curso do tempo talvez apontem não para o que há de similar entre passado, presente e futuro, mas justamente para o outro que o próprio presente se tornará, condição indispensável para o porvir. Eltit, além de deixar seus próprios rastros de diferença, é por si só um eixo da condição de produção de um agora, que em alguma medida proporcionaliza as obras como as de Bolaño uma perspectiva supostamente universal.<sup>8</sup> Aqui, ao

mesmo tempo em que se coloca em xeque a universalidade por ora trazida por Derrida em *“Essa estranha instituição chamada literatura”*, arrisca-se sua correlação intrínseca, e portanto impossível de ser abandonada, com o local, que ele mesmo contribuiu para se trazer à tona ao pensar a necessária recomposição dos processos de atribuição de sentido e dos dualismos hierarquizantes que eles carregam.

Assumir um universal não precisa, portanto, ser sinônimo de qualificação, assim como “original” em relação a “cópia”, como “homem” em relação a “mulher”. Da mesma forma, a própria ideia de universalidade é posta em questão quando se percebe que é impossível que uma obra seja de todo universal, uma vez que esse pressuposto de inúmeras maneiras se apropria do que é concebido como singular em diversas outras realidades. Não significa que Bolaño por si só alcance universalidade ao extrapolar, em alguma medida, certa localidade, justamente porque a significação de universalidade pode ser vista a partir de outras significações e inclusive caracterizar especificidades, como em *El cuarto mundo*, de Eltit, no qual o universo de ação e pensamento do narrador está intimamente ligado ao ventre de sua mãe e ao círculo privado de sua família. A capacidade de uma obra de se projetar

---

tázar. Ao tomar como parâmetro a transição do autor entre Chile, México e Espanha, assim como suas críticas constantes às ideias de nacionalidade, o compilado traz análises que também consideram Bolaño como articulador de um cânone próprio e pessoal, tendo em vista a desmistificação de hierarquias e a consideração de outras, que pareciam levar à sua própria inserção em um cenário literário mundial, como aponta Cecilia Manzoni, em *“Ficción de futuro y lucha por el canón en la narrativa de Roberto Bolaño”*.

8 Na parte final de *2666*, Bolaño (2010) apresenta um vendedor de máquinas de escrever que dedica algum tempo de sua fala para tratar da relação

---

entre obras ditas “maiores” e obras “menores”, afirmando que as obras-primas são um bosque, mas que um bosque necessita de pinheiros, musgos, etc, para de fato ser um bosque. A consciência a respeito de um mutualismo entre as obras da literatura mundial soa relevante, justamente por ser marcado ora por uma espécie de valorização de umas em detrimento de outras, ora por rechaçar os valores acadêmicos e canônicos atribuídos à literatura. A ironia em questão mostra o modo como esse rechaço estrutura de alguma forma o modo como a literatura é vista em Bolaño, ao mesmo tempo em que denuncia sua própria condição de pertencimento e de despertencimento em relação a um cânone que o precedeu.

como uma representação que vai além de seu local e de seu tempo soa como um imperativo que não se verifica se se entende a formação da significação como contingencial e ligada a um movimento de contra-assinatura. Nesses casos, quem contra-assina os textos aos quais creditamos universalidade? Os termos, caros por si só a uma definição, comportam em si descontinuidades que vão além da própria linguagem.

Para Derrida, a literatura como essa instituição – paradoxalmente – universal seria também o que permitiria extrapolar, desafiar, suspender a lei – inclusive a lei que supostamente funda os princípios de razão –, pois ali se pode dizer tudo, ali está tudo por dizer. Essa suposta universalidade, entretanto, leva a perguntas como: pode-se mesmo dizer tudo na literatura? Acessar o Fora – o espaço onde a ideia de alguma ética é muitas vezes (ou totalmente) ausente, onde a razão a respeito de direitos e de legitimidades talvez não se alcance – e retornar a uma clausura do pensamento são movimentos complexos de se identificar e de se julgar. Isso anuncia, por ora, a própria rasura de uma determinação que se fixe apenas no texto, mas também, por outro lado, condena uma que se fixe apenas no contexto. Ao contrário: não haveria algo fora desses dois espaços, na visão de Derrida.

Como consequência dessas reflexões, a relação entre esses caminhos parece, portanto, mais simultânea do que a princípio se teorizava. As próprias condições de leitura e de contra-assinatura também servem para significar o quanto os sentidos são móveis e necessariamente contingentes – o caso de livros de Monteiro Lobato comportarem racismo é emblemático. Ler suas obras na atualidade é um movimento de contra-assinatura também marcado pela diferença das condições de produção e de leitura do tem-

po presente. Reproduzir o texto sem essa marca de diferença, sem o rastro do leitor que assina agora, é situar o passado como um país estrangeiro. Isso, no entanto, não resolve o impasse, mais do que necessário, a respeito de quanto o presente é a possibilidade justamente de um movimento ético de iterabilidade desses discursos. Tal perspectiva de iterabilidade atesta tanto a singularidade do texto em questão quanto sua permeabilidade ao processo histórico que o sucedeu, eliminando por ora a transcendência de um significado e de uma presença nos significantes empregados naquela escrita. Mostra-se, assim, de alguma maneira que a escrita não é, somente, a capacidade de se transportar para um outro tempo – que por sua vez também não era homogêneo, uma vez que a contemporaneidade própria a Lobato já apresentava resistências a discursos racistas, como na obra de Lima Barreto – mas que essa capacidade comporta em si todas as contingências de uma leitura outra, de uma leitura do outro, de um outro de outro tempo, que ao assinar confirma e ao mesmo tempo nega, que ao assinar reproduz e ao mesmo tempo deixa sua marca de contra-leitura.

\* \* \*

A clausura em Bolaño, em Eltit, na universidade, a clausura violenta, a clausura que permite o pensamento, que possibilita a proteção, que protege o outro. A clausura só. A clausura com alguém. A condição de clausura daqueles que fazem do confinamento uma espécie de espaço de fora para uma clausura de dentro, para acessar o que está em alguma medida no pensamento, na possibilidade de se enclausurar de sua própria clausura e abrir espaço para outros tipos de silêncio; a condição de clausura daque-

les que estão em família, que reorganizaram os espaços internos do lar para o exercício ora individual ora conjunto do estudo, do trabalho, da limpeza, do ato de cozinhar; a condição de clausura daqueles que estão com animais, com gatos e cachorros, cujas companhias apresentam outra dimensão sobre silêncio e fala; a condição de clausura de quem precisa sair para trabalhar, e que portanto olha para a clausura alheia como algo inacessível, como um espaço de privilégio; a condição de clausura de quem está em outro país; de quem está preso e não pode receber visitas; de quem dependia da não clausura dos outros para sua subsistência; de quem ficou doente ou viu alguém morrer porque outra pessoa não respeitou sua clausura; de quem se deprime por estar só; de quem se entedia e recorrentemente sai à rua sem proteção porque deprecia a clausura. A condição de clausura do próprio conceito de clausura.

A contingência do agora, do tempo presente deste texto, as distintas experiências com a clausura são as mesmas que anunciam a impossibilidade de traduzir o acontecimento em um único termo. São agora necessários outros nomes para a clausura? As variadas significações numa mesma língua formam as mais difíceis traduções, sugere Derrida, ao tratar da tradução nas entrevistas de *Posições* (2001). Uma palavra é sempre outra, portanto. Desconstruir o termo clausura parece justamente o movimento que anuncia o quanto o significado que se considera, *a priori*, como original, primário, independente, autônomo, é na verdade também o contrário. Essa precariedade dos conceitos, entretanto, revela uma possibilidade bastante significativa das experiências no campo dos acontecimentos, que têm relação com a abertura para a incorporação do outro, do estranho, do inesperado. Se se inter-

preta a filosofia ou a universidade como um campo em certa medida hermético, racional, estável, anula-se a possibilidade de tudo o que em outros processos de significação não abarca essas adjetivações.

Não se trata de negar a importância da aplicação de pesquisas na sociedade – o mesmo vale para a literatura, ao afirmar que não se trata de negar a relação entre o texto e o que supostamente está fora dele, como mercado editorial, compromisso político, etc. –, mas de entender o quanto tanto o que está na universidade e no texto quanto o que está fora configuram um exercício contínuo de observação, de assunção das capacidades móveis do tímpano e da pupila, que visam a equilibrar a sobrevivência do órgão em questão e mesmo do organismo.

A entrada de um álbum dos Racionais MC's na lista de leitura do vestibular da Unicamp parece justamente ilustrar esse movimento, tanto no campo da literatura, quanto no da universidade: opta-se por certo contato com a cultura do rap como parte dos requisitos necessários para se adentrar a universidade em convivência com obras como a de Camões, que ressaltam certa tradição de leitura ocidental; ao mesmo tempo, coloca-se o álbum como obra literária, como apto (com seus conteúdos e formas) a conviver em um espaço historicamente marcado pela defesa de uma certa tradição formal, aludindo a uma possível permeabilidade da literatura.

Da mesma forma que esses deslocamentos ocorrem na esteira de ambas as instituições, não se pode deixar de abordar o quanto eles também ocorrem na esfera do próprio rap. Ser visto como literatura para ser reconhecido e legitimado também instaura um jogo de forças que anuncia a preocupação com um gênero que a ele é próprio, com um acontecimento que não se resume

ao literário. Ángel Rama (2001) veria esse processo de literarização de manifestações populares como *transculturação*. Por outro lado, a celebração desse acontecimento pode esconder os aspectos hierárquicos e de relações de poder aferidos ao campo literário em detrimento de outros tipos de manifestações. Marcos Natali (2006), ao observar esse tipo de processo, sugere que ocorre o que se poderia compreender como uma síntese que neutraliza forças marginais. Aqui, entram em xeque diversas questões, como a ideia de universalidade vista nas projeções de movimento da literatura, a partir de Derrida, Rancière e Pelbart. Entretanto, a partir também do próprio Derrida, pode-se ver que a perspectiva de uma universalidade é totalmente dependente de localidades específicas. O rap, enquanto espaço dotado de complexidade, também está sujeito a esse jogo. Ao mesmo tempo, reduzi-lo a um projeto de identitarismo ou de simples compromisso político é negar as diversas possibilidades de linguagem ali presentes, é enclausurá-lo numa dinâmica referencial que pode servir apenas para controlar seus possíveis efeitos, a partir do que se pensa estar sendo dito.

Isso significa que a literatura, para além de definições enclausuradas – seja ela vista como em contraste e em relação ao rap, ou vista como literatura juntamente com o rap –, é em grande medida um espaço de permeabilidade, cuja definição é mais do que tudo escorregadia. Essa afirmação, no entanto, não pode implicar irresponsabilidade a respeito de seus efeitos e condições. Pelo contrário, é justamente pelo fato de ser um espaço tensionado, despertencido e espectral que a demanda por olhares cuidadosos a respeito das relações de poder a ela inerentes precisa ser talvez ainda maior. A pupila permanece, assim como o tímpano.

Os exercícios distintos de observação, de abertura e de fechamento, demonstram que a restrição a apenas um deles pode servir a um processo de limitação (ou de universalização) daquilo que ao corpo (ou à literatura, ou à universidade, ou à linguagem) é próprio.

As permeabilidades, nesse sentido, passam por diversas vias de cada um desses organismos. Parece, portanto, um processo pelo qual passa toda a significação, a linguagem e a própria condição do que se entende, em alguma medida, humano. A clausura, etimologicamente, caracteriza uma vez mais essa possibilidade, ao se relacionar com as origens de *cárcere* e ser associada à raiz latino-germânica de *skark*, de *sacer*, que significa separado, termo utilizado por Giorgio Agamben (2017) para pensar a perspectiva em certa medida sagrada de ser humano, ao propor a noção de *Homo sacer* em contraposição a uma precarização da vida na contemporaneidade. Em diálogo com Heidegger, a relação entre ser separado e diferenciado é pensada por Agamben como uma contraposição a um suposto automatismo animal.<sup>9</sup> O humano estaria para o Aberto, e o animal para a clausura do pensamento. Para os filósofos, a redução do humano a esse automatismo tem se dado por meio de tecnologias políticas que impedem homens e mulheres

<sup>9</sup> A perspectiva de Heidegger a respeito desse automatismo animal pode ser vista quando ele afirma que “Animais domésticos são mantidos em casa por nós, eles “vivem” conosco. Mas nós não vivemos com eles, se é que a vida significa: ser sob o mesmo modo de ser do animal. Não obstante, estamos com eles. Este ser-com também não é, contudo, nenhum coexistir, uma vez que o cachorro não existe, mas apenas vive. [...] Nós dizemos: o cachorro está embaixo da mesa, ele sobe a escada. [...] Ele devora seus alimentos conosco – não, ele não come. Porém, esta comunhão conosco! Um acompanhamento, uma transponibilidade – e, todavia, não” (HEIDDEGER, 2006, p. 242).

de exercerem o “ser-aí” no mundo. O animal apenas subsistiria, seria o “ser vivo”, assim como os seres inorgânicos seriam um “ser dado” em seus ambientes. Para Agamben, a contemporaneidade animaliza e empobrece o ser humano, tira sua perspectiva ontológica. Essa presença alude a uma significação já pressuposta, que leva a pensar uma vez mais os dualismos a partir da clausura da linguagem, mas também de seus resultados para além dela. O que é o animal? O que há nele que proporcione dizer que um suposto automatismo o caracteriza, e que se reduzir a isso implica barbárie? A relatividade desses conceitos, de suas representações e apreensões culturais pode ser vista sob pontos de vista culturais bastante particulares. Na ambiguidade da relação humano-animal na tradição judaico-cristã, por exemplo, essa assimilação se dá como queda e dádiva; maldição e transcendência.

Sabe-se que a clausura animal – seja fisicamente, seja no fato de serem supostamente incapazes de se comunicar – é recorrente numa perspectiva ocidental, em que tais seres são tratados como aptos a serem escravizados por uma cultura que necessita de seus corpos e de sua força – e aqui se pode inclusive questionar a perspectiva de força de trabalho – especialmente a partir da lógica capitalista. Se refletir sobre suas próprias limitações é o que caracterizaria, em certa medida, o humano, como propõe Agamben, como explicar as constantes perspectivas de destruição ilimitada da noção ocidental de vida? Ou, como coloca Achille Mbembe (2016), apenas alguns tipos de vida são escolhidos para serem sacrificados? O filósofo foca na perspectiva racial e esboça pontualmente a relação com o animal, cabendo reforçar a ideia de uma necropolítica que também dê conta do animal não-humano, que é escolhido em condições bastante es-

pecíficas e projetadas para a morte, banalizada do ponto de vista industrial e submetida a uma validação significativa do ponto de vista linguístico, que inclusive se relaciona com o caminho oposto: a animalização do corpo negro, uma vez que ser animal seria símbolo de uma aptidão à opressão. Entretanto, a clausura animal – isto é, sua incapacidade de se projetar no Aberto analisado por Agamben – não pode ser, como as outras clausuras, uma espécie também de salvaguarda? Se por um lado as ideias de Marx (2017) sobre o trabalho contribuem para caracterizar parte da dignidade humana em relação a outros seres, por outro, as horas vadias, de descanso, de ócio e de lazer – também entendidas como horas animais –, seriam nossa única chance de humanização no capitalismo.

Separar, nesse sentido, o humano não-animal do humano animal é negar uma correlação de forças biológicas e culturais, negar a permeabilidade intrínseca ao que se concebe como ser humano, negar o fato de os seres humanos serem por si só uma extensão, uma matéria composta de infinitas matérias vivas. Acreditar que o humano, diferentemente de correlacionado a outros seres, é de fato um ser enclausurado, cuja vida independe biológica e culturalmente de outras vidas, não é justamente ir em direção a um automatismo? Talvez os resultados muito bem considerados por Agamben sobre campos de concentração, sobre dominância e controle biopolíticos, não tenham relação justamente com o fato de os seres humanos negarem suas permeabilidades como inerência? Considerar o animal um ser – condicionado a supostas clausuras biológicas e a pretensas clausuras ambientais (prendê-los a correntes, currais) – incapaz de nos afetar parece servir a uma projeção de eliminação de esteiras de

vida que escorreguem na compreensão que temos de existência, vidas com detalhes que permanecem inexplicáveis dentro do princípio de razão de nosso entendimento e comunicação. Enclausurar animais para o consumo e também para a convivência indica que o que entendemos por humanização em certa medida depende dessa relação de dominação.

Heidegger e Agamben, na esteira da consideração da linguagem como “essencialmente” humana, ao vê-la apropriada pelas tecnologias, caracterizam os humanos como “entediados” e fadados ao niilismo, conceitos atribuídos por eles a uma animalização do ser. No entanto, a alusão negativa atribuída ao animal, mais do que revelar alguma problemática em relação à condição humana na contemporaneidade, contribui para se encarar a aproximação entre humanos e animais como uma ameaça a uma suposta superioridade daqueles em relação a estes. A visão dos filósofos, nesse momento, ressalta uma perspectiva antropocêntrica que invariavelmente vem contribuindo para um mal-estar de ambas as espécies.

Não seria possível que dessa esfera chamada niilista (como a própria desconstrução foi acusada) surgisse uma perspectiva de diferenciação que não precisasse pressupor uma essência? Dentro da lógica de Marx, o capitalismo seria um espaço fundamental para a chegada a uma sociedade sem separações hierárquicas, cujas essências de superioridade, interpretadas sob critérios universalistas, não mais fossem louvadas. Esse suposto niilismo está apagando a essência do humano ou apenas acendendo a presença de grupos que por tempos não foram contemplados com essa máxima da dignidade, da sacralidade? Em *O animal que logo sou* (2002), Derrida aponta o quanto o animal, diferentemente da perspectiva de

Agamben e de Heidegger, pode ser o outro que nos olha e que é condição para nossa própria existência. O outro, esse estrangeiro que nos suporta, que nos comporta e que nos permite a individualidade e a experiência de comunidade, é também o que carrega o detalhe incompreensível, a comunicação *a priori* interrompida.

A clausura enquanto condição imposta ao animal talvez diga menos sobre suas capacidades de comunicação e de sentir do que sobre nosso próprio enclausuramento ante o diferente, sobre uma suposta transcendência que parece uma vez mais centralizar-se numa metafísica da presença, mas de uma presença específica: humana, racional, objetiva, masculina, branca. As inúmeras facetas da clausura, no entanto, apontam para a correspondência necessária e aparentemente inerente entre o eu, o outro, mas também para com o outro do eu, o outro do outro. O suposto paradoxo desse processo talvez anuncie uma ironia ainda maior, a de que numa condição de clausura, que proporcione o espaço para a reflexão ou mesmo para a salvaguarda, é o outro, muitas vezes visto como inimigo, que proporciona o espaço, a roupa e o alimento para a sobrevivência – os carcereiros, mas também entregadores, operários, que ganham a característica inimiga ao serem, por exemplo, alvo cotidiano de racismo. A clausura, nesse sentido, talvez seja o espaço da hospitalidade de que fala Derrida: acolher quando isso parece impossível; responsabilizar-se pelo que não é meu. Assim, se, como todo arquivo, a pulsão de destruição coexiste com a de criação, todo aberto é uma prisão, mas qualquer prisão é, inevitavelmente, também um aberto. E isso, mais do que acolhedor, é também uma promessa. Como a própria escrita, comporta sempre uma ou mais dúvidas, sempre um ou mais fantasmas.

## Referências

- ADORNO, Theodor. **Notas de literatura I**. São Paulo: Editora 34, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. **O Aberto**. O homem e o animal. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- BOLAÑO, Roberto. **2666**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Amuleto**. Barcelona: Vintage Español, 2017.
- \_\_\_\_\_. **Los Detectives salvajes**. Barcelona: Editorial Anagrama, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Monsieur Pain**. Barcelona: Editorial Anagrama, 1999.
- DERRIDA, Jacques. “As pupilas da Universidade”. In: \_\_\_\_\_. **O Olho da Universidade**. Tradução de Ricardo Iuri Canko e Ignacio Antonio Neis. São Paulo: Estação Liberdade, 1999, p. 123 – 157.
- \_\_\_\_\_. “Assinatura. Acontecimento. Contexto”. In: \_\_\_\_\_. **Margens da filosofia**. Tradução de Joaquim Torres Costa, Antônio M. Magalhães. Campinas, SP: Papyrus, 1991.
- \_\_\_\_\_. **Essa estranha instituição chamada literatura: uma entrevista com Jacques Derrida**. Tradução de Marileide Dias Esqueda. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- \_\_\_\_\_. **Gramatologia**. Tradução de Míriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2008.
- \_\_\_\_\_. **O animal que logo sou**. São Paulo, Editora da Unesp, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Posições**. Tradução de Tomaz Tadeu Lima. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- \_\_\_\_\_. “Timpanizar a filosofia”. In: **Margens da Filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa, Antônio M. Magalhães. Campinas, SP: Papyrus, 1991.
- ELTIT, Diamela. **Jamás el fuego nunca**. Espanha: Editorial Periférica, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Tres novelas**. México: FCE, 2004.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- GRAMSCI, Antônio. **Cadernos do cárcere**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. Lisboa, Guimarães, 1987.
- \_\_\_\_\_. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006.
- MANZONI, Cecilia. “*Ficción de futuro y lucha por el canón en la narrativa de Roberto Bolaño*”. In: SOLDÁN, Edmundo Paz; PATRIAU, Gustavo Faverón (orgs). **Bolaño Salvaje**. Barcelona: Candaya, 2008.
- MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. Tradução de Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Martin Claret, 2017.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Artes & Ensaios, v. 32, 2016, p. 123-151.
- NATALI, Marcos. “Além da literatura”. In: **Literatura e Sociedade**, 11(9), 30-43. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2237-1184.v0i9p30-43> Acesso em 10/09/2020
- PELBART, Peter Pál. **A nau do tempo-rei: sete ensaios sobre o tempo da loucura**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1993.
- \_\_\_\_\_. **Da Clausura do Fora ao Fora da Clausura**. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- RAMA, Ángel. “Os processos de transculturação na narrativa latino-americana”. In: Flávio Aguiar e Sandra Guardini Vasconcelos (orgs.). **Ángel Rama: Literatura e cultura na América Latina**. Trad. Rachel La Corte dos Santos e Elza Gasparotto. São Paulo: EDUSP, 2001.
- RANCIÈRE, Jaques. **O inconsciente estético**. São Paulo: Editora 34, 2009.
- VECCHI, Roberto. “Alegorias claustrosóficas: o pensamento confinado, a exceção e a história literária.” In: *Rassegna iberística* 91, 2010, p. 43-52.
- WEBER, Max. 2000. “Política como Vocação”. In: **Ciência e Política: Duas Vocações**. São Paulo: Cultrix, 2000, pp. 55-124.

Recebido em: 15/10/2020

Aprovado em: 15/11/2020



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

# La democracia entre lo catastrófico y lo monstruoso

*Hector Ariel Lugo (UNNE)\**

<https://orcid.org/0000-0002-6129-7499>

## Resumen:

Lo catastrófico y lo monstruoso siempre irrumpen intempestivamente, acontecen y quiebran con el orden establecido, dan un vuelco y ponen todo pies para arriba, obligan a mirar todo desde otro lugar que no estaba previsto. Ambos, son siempre temidos, excluidos por ser desconocidos, marginados porque se los asocia a la perdición, a la maldad y al advenimiento de penurias. Sin embargo, desde la lectura que propone Jacques Derrida de estos “conceptos”, se verá que todo eso está sustentado en prejuicios, que buscan someter y ocultar algunas cuestiones que “incomodan”. Entonces, es la comodidad y la seguridad, en lo ya conocido, sabido y probado, lo que lleva a vestir de monstruoso y catastrófico a todo lo que se desconoce, incierto e inquietante. En ese sentido, en el escrito se busca rastrear lo catastrófico y monstruoso desde algunas de las primeras obras de Derrida y vincularlo con lo por venir de la democracia.

**Palabras clave:** Monstruoso; Catastrófico; Democracia por venir.

## Abstract:

### **Democracy between the catastrophic and the monstrous**

Catastrophic and monstrous things always burst in unexpectedly, happen and break with the established order, turn everything upside down and force everything to be looked at from another place that was not foreseen. Both are always feared, excluded because they are unknown, marginalized because they are associated with perdition, evil and the advent of hardship. However, from the reading that Derrida proposes of these “concepts”, it will be seen that all this is based on prejudices, which seek to submit and hide some issues that “make us uncomfortable”. Then, it is comfort and security, in what is already known, known and proven, that leads to dressing everything that is unknown, uncertain and disturbing as monstrous and catastrophic. In this sense, the writing seeks to trace the catastrophic and monstrous from some of Derrida’s early works and link it to what is to come from democracy.

**Keywords:** Monstrous; Catastrophic; Democracy to come.

---

\* Professor de Filosofía – Universidad Nacional del Nordeste (UNNE), Argentina. Doutorando em Filosofia (UNNE); Mestre em Ciências Sociais e Humanas (UNNE). E-mail: [arielhlugo@hotmail.com](mailto:arielhlugo@hotmail.com)

## Resumo:

### A democracia entre o catastrófico e o monstruoso

O catastrófico e o monstruoso sempre irrompem de forma inesperada, acontecem e rompem com a ordem estabelecida, viram tudo de cabeça para baixo, obrigando-nos a olhar para tudo de outro lugar que não era previsto. Ambos são sempre temidos, excluídos porque são desconhecidos, marginalizados, porque estão associados à perdição, ao mal e ao advento das adversidades. Porém, a partir da leitura que Jacques Derrida propõe desses “conceitos”, veremos que tudo isso se baseia em preconceitos, que buscam subjugar e ocultar algumas questões que “incomodam”. Portanto, é o conforto e a segurança, naquilo que já é conhecido, conhecido e comprovado, que revestirá de monstruoso e catastrófico tudo o que é desconhecido, incerto e perturbador. Nesse sentido, a escrita busca traçar o catastrófico e monstruoso de algumas das primeiras obras de Derrida e vinculá-lo ao futuro da democracia.

**Palavras-chave:** Monstruoso; Catastrófico; Democracia porvir.

...si aún tiene que suceder algo, nada es  
menos seguro, hace falta que sea  
*unpredictable...*

(DERRIDA, 1994, p. 53-54)

En su *Circonfesión*, Derrida (1994, p. 52-59) ensaya una objeción revestida de cariño con respecto a la búsqueda de Bennington de poder comprender (encerrar) en una matriz su pensamiento. Jacques, le concede esa pretensión, junto con la de no citarlo, no sin dejar en claro y abiertamente la imposibilidad de tal proyecto, de reducción a una matriz e inclinándose hacia la aperturabilidad de lo por venir. En esa queja se deja percibir la obliteración de lo por venir que vendría dada desde algo concluido, desde una matriz que prescindiera de nuevas inscripciones, un intento de eludir lo monstruoso de la democracia. En ese reproche tierno (realizado por Jacques, concediendo que hay una matriz) pero firme (escrito por Derrida, marcando que no se puede reducir a lo matricial), se podría ver la postura de Derrida con relación al por venir y monstruoso que siempre ponen en cuestión a la democracia.

Lo catastrófico y lo monstruoso siempre irrumpen intempestivamente, quiebran con el orden establecido, dan un vuelco y ponen todo pies para arriba, obligan a mirar todo desde otro lugar que no estaba previsto. Ambos, son siempre temidos, excluidos por ser desconocidos, marginados porque se los asocia a la pérdida, a la maldad y al advenimiento de penurias. Sin embargo, desde la lectura que propone Derrida de estos “conceptos”, se verá que todo eso está sustentado en prejuicios, que buscan someter y ocultar algunas cuestiones que “incomodan”. Entonces, es la comodidad y la seguridad, en lo ya conocido, sabido y probado, lo que lleva a vestir de monstruoso y catastrófico a todo lo que se desconoce, incierto e inquietante.

En el presente trabajo, se desarrolla la crítica de Derrida al tratamiento que realizan Ferdinand de Saussure y Jean-Jacques Rousseau de lo catastrófico y monstruoso, rechazando la intención de los mismos de atribuir determinados rasgos negativos a lo extraño, desconocido y al(l) otro.

Derrida desde una postura cercana a la de Walter Benjamin, sostiene que la catás-

trofe sería necesaria para el cambio y el progreso, y considerarlo como algo pernicioso, es una postura política que busca perpetuar siempre lo mismo, evitar la disidencia y eludir lo diferente. Lo monstruoso, en esos casos, funcionaría como un almacén para protegerse de lo que está por fuera de la norma, que otorga tranquilidad contra lo diferente. La democracia por venir sería lo catastrófico por tender siempre al cambio y las decisiones cada vez más inclusivas, y a un mismo tiempo, sería monstruosa por no poder anticiparse, por irrumpir intempestivamente, por no estar reducida a norma alguna.

Es así que, desde sus primeras obras publicadas, Derrida arremete contra toda esa estrategia política que desechará toda nueva forma de entender cuestiones que están dadas como verdades perennes. Este trabajo de deconstrucción que realiza Derrida, no se ciñe únicamente a sus primeras publicaciones, sino que atraviesa toda su obra, muestra de ello es su último seminario *La bestia y el soberano* donde retoma la cuestión de lo monstruoso en clave de lo político. Por eso, se detiene, con tanta insistencia, sobre lo catastrófico y monstruoso en Rousseau y Saussure, para hacer evidente que ese rechazo a la escritura, es motivado por un gesto político, quizás, “el” gesto político que mantiene el orden, poder y control, y oculta todo lo que atenta contra ellos. Lo que no logran percibir, y lo demuestra Derrida, es que ese rechazo es vano, ya que en el interior mismo de ese gesto está lo catastrófico y lo monstruoso, que no se podrán librar de ellos, que estuvieron ahí desde el “origen”, por ello, toda lucha que se realice colocándolos en una exterioridad, está condenada al fracaso.

La democracia es receptiva y trabaja con esos “conceptos” excluidos, ya que se mueve en lo acontecimental (DERRIDA, 2006), en

lo no-anticipable, en lo que viene intempestivamente, en la incondicionalidad, en la llegada del otro, en lo por venir. La democracia por venir sería la aperturabilidad de esas clausuras que buscan someter y controlar a lo monstruoso y catastrófico.

En el presente trabajo, se abordará la cuestión de lo catastrófico y lo monstruoso, vinculándolos con lo político, para identificar su efecto y funcionamiento al interior del “concepto” de democracia en Derrida. Desde la lectura que se propone, ambos “conceptos” guardan afinidad con la democracia por venir y posibilitan una apertura para pensar lo que se intenta alejar como extraño, distinto, maligno, catastrófico y monstruoso. En la obra derridiana lo catastrófico y monstruoso es teorizado en las primeras publicaciones, a lo que se abocará este escrito, y luego aparecerá en los *Seminarios La bestia y el soberano I y II* (DERRIDA, 2010; 2011) pasando por algunas otras obras como *Márgenes de la filosofía* ([1972] 1994) y *La tarjeta postal* ([1980] 2001) pero la vinculación con la Democracia por venir, como se propone realizar en este artículo, la realiza en los mencionados seminarios, pero no en las obras anteriores, por lo que se buscará señalar que la vinculación de lo catastrófico, monstruoso y la democracia data de esas primeras obras, aunque no sea de una forma explícita.

## **El monstruo saussureano y lo catastrófico rousseauiano**

En *De la gramatología*, Derrida sostiene que el concepto de catástrofe atraviesa una gran parte de los postulados de Saussure y, en especial, de Rousseau. Pero más allá del rastreo del concepto en sí, resulta interesante la pregunta por lo catastrófico en general, la insistencia con que la retoma y deconstruye,

asignándole un sitio privilegiado a la hora de leer el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* y extendiéndola más allá de los límites económicos del texto.

La catástrofe va unida al surgimiento de la sociedad, la escritura y lo suplementario, no se la puede apartar de su origen violento y accidental. Lo catastrófico vendría a romper con la naturaleza, pero desde el interior de la misma, naturalmente, eso justamente es lo que lo vuelve un acontecimiento catastrófico. Lo que Saussure llama monstruoso, Rousseau lo asimila a lo catastrófico (DERRIDA, 2003, p. 54). Derrida se pregunta: ¿por qué Saussure reserva lo monstruoso a la escritura, por qué se centra en ella?, ¿por qué la escritura es dañina para la lengua? La insistencia en la gravedad de las “deformaciones” de la escritura estaría dada por la búsqueda de Saussure de liberar la lengua, alejándola de las acciones monstruosas, preservándola en su pureza. Lo monstruoso amenaza en el interior mismo de la lengua que con tanto ahínco busca proteger, surge ahí adentro eso tan temido. Pero lo monstruoso sería lo más natural en esa destrucción de la naturaleza, lo más interior en esa exterioridad. Lo monstruoso estaría en el interior de esa naturaleza pura de la lengua. Derrida se detiene en el tratamiento de lo monstruoso en Saussure, cuando éste sólo utiliza esa palabra una vez a lo largo de todo el *Curso*, pero sin nombrarlo, lo monstruoso de la escritura está presente en las reflexiones del lingüista ginebrino.<sup>1</sup>

1 Lacoue-Labarthe, analizando la música y su relación con el lenguaje, sostiene sobre la consideración que se tiene sobre la monstruosidad de la retórica, en una línea cercana a lo que realiza Derrida. “La rhétorique est donc une monstruosité. Le langage s'engendre contre nature: Apollon y est antérieur, le «fils» vient avant le «père». C'est plus qu'un «renversement». C'est une aberration, - ou l'impossible même [...]” (LACOUÉ-LABARTHE, 1979, p. 63). “La retórica es entonces

Derrida refiriéndose a la juntura entre el habla y el canto en Rousseau, sostiene que el intervalo que se produce es necesario y sólo es posible si se produce desde el interior y no sería lo accesorio al canto, porque sin él no se produciría el canto. Pero Rousseau, quería colocar al espaciamiento en un afuera ajeno a la nobleza del habla y el canto, quería que el espaciamiento le sobreviviera posteriormente y trajera aparejado la enfermedad y la muerte, produciéndose el acontecimiento catastrófico que produce el caos. Rousseau omite deliberadamente que ese acontecimiento se encuentra desde el inicio, es más, sin ese acontecimiento no habría ese comienzo, pero eso no es posible a sus ojos y por eso, tiene que ser la catástrofe que le sobreviene del exterior al canto y al habla plena. De la regulación (el espaciamiento lo asimila a la razón) a partir de la razón se producen esas catástrofes que quitan la espontaneidad y pasión al canto (DERRIDA, 2003, pp. 254-255). La filosofía se inmiscuyó en el ámbito de la poesía y el canto, dando por resultado el espaciamiento y el alejamiento de la sensibilidad.

A esta catástrofe, que Derrida sostiene que se rige por la ley de la regresión geométrica, se le añade una catástrofe aún más catastrófica que será la sustitución de la libertad política por la servidumbre, la cual Rousseau describe en la decadencia inevitable de Grecia que culminará en el Imperio Romano, que sólo acentuará y acrecentará esa degeneración del habla que dará lugar a la pérdida de la libertad. El espaciamiento y la razón darán por resultado la pérdida de la pasión y la libertad. Cada progreso tendrá en sí mismo el germen de su acontecimiento catastrófico que lo llevará a producir efectos

una monstruosidad. El lenguaje se engendra contra natura: Apolo es anterior, el “hijo” viene antes que el “padre”. Es más que una “inversión”. Es una aberración, - o incluso lo imposible [...]”

compensatorios, los cuales producirán a su vez nuevos progresos y otros efectos catastróficos al infinito.

Derrida refiriéndose al estructuralismo, sostiene en el mismo sentido que se viene marcando:

[n]o hay, pues, nada paradójico en que la consciencia estructuralista sea consciencia catastrófica, a la vez destruida y destructora, desestructuradora, como lo es toda consciencia o al menos el momento decadente, período propio de todo movimiento de la consciencia (DERRIDA, 1987, p. 13).

Momento de toma de consciencia para el progreso, que quiebra y es quebrada. La catástrofe es la que da inicio a la palabra y a la sociedad civil, lo que Rousseau ve como un acontecimiento negativo que ocurre accidentalmente, Derrida demuestra que sin ese inicio catastrófico no habría cambio, se continuaría en un estado pre-civil, en la barbarie. El acontecimiento catastrófico sería absolutamente necesario para que los trasposos de un estado a otro se produzcan.

El espaciamiento se halla desde el origen, desde el interior mismo y no desde un afuera como pretendía fácilmente Rousseau, es desde el exterior del interior que se produce el espaciamiento que posibilita el canto y el habla. Ocurre de forma similar con la libertad política, que no se puede desvincular de la servidumbre, porque ambas están en el inicio, no existiendo una libertad pura desvinculada de toda servidumbre. Toda libertad en un sistema político implica una responsabilidad y en ese sentido, una cierta servidumbre donde debe someterse a determinadas normas. Servidumbre y libertad poseen un origen común.

Derrida deconstruye los postulados de Saussure y Rousseau y demuestra la complejidad al interior de los textos: la pretendida pureza que se quiere atribuir al habla

no es tal, lo catastrófico se halla al interior, no pudiendo eludirse.

Derrida analiza los textos de Rousseau, en especial el *Emilio* (DERRIDA, 2003, pp. 257-260), y observa que existe una división y categorización con respecto a la imitación, una buena y otra mala. La buena imitación es aquella a la que se recurre para enseñarle al niño lo que debe realizar; pero la mala, es la que hace que permanezca en el signo como tal; es decir, queda embelesada por la imitación misma, sin trascender el acto mismo de imitar. Por lo tanto, la imitación posee esas dos caras en la propuesta rousseauiana: se recurre a ella, pero al mismo tiempo se la rechaza.

La mala imitación, según Rousseau, es una desviación de la imitación, una anomalía monstruosa. La imitación no es mala en sí, sino que su maldad proviene de esa desviación, que conduce a permanecer en la imitación, siendo una imitación de la imitación. Habría que saber hasta qué punto se la utiliza adecuadamente y dónde se inicia la perversión de recurrir meramente al signo, por el signo mismo. Lo monstruoso es recurrir a la imitación y permanecer en el signo, deviniendo en una perversión. Esta lógica que postula Rousseau, se le viene en encima, ya que se recurre a la imitación desde el inicio para luego desestimarla y considerarla perniciosa.

Para Rousseau la mala imitación, producto del vicio, da origen a lo social (DERRIDA, 2003). En sociedad, no se imita para mejorar, sino que se lo hace solamente como una forma de engaño hacia los demás. Los animales imitan a los que consideran que son mejores, pero los hombres imitan deformando ese fin que hay en la naturaleza. Por eso, la imitación en sociedad se transforma en simulación e intento de engaño, por ello es monstruosa. En algunas cuestiones socia-

les y política se puede apreciar lo que sostiene Rousseau sobre la imitación, ya que se busca imitar una actitud para obtener algún beneficio sin que importe el mejoramiento de la situación. Este rechazo a la imitación es el realizado por Platón con respecto a los poetas, porque se basan en la imitación y sólo tienen lugar en un “Estado enfermo”, ya que un Estado sano no los necesitaría (PLATÓN, 1871, p. 56; 1986, pp. 128/162. Se podría tomar todo el Libro X de la *República*, en especial: 457/463-466/477).

Lo catastrófico no es malo en sí para el sistema que propone Rousseau, ya que eso le permite introducir el progreso, sin él no se produciría el quiebre y el paso a una nueva “etapa”.

Pero Rousseau se empeña en exaltar su negatividad y excluirlo de su sistema, atribuyendo que todo acontecimiento catastrófico es siempre natural. Es decir, es natural y al mismo tiempo rompe con la naturaleza a la que pertenece, se encuentra en ese traspaso donde se transforman las leyes de la naturaleza, perteneciendo a ella y a la vez, quebrantándolas (DERRIDA, 1972, p. 172). La catástrofe es no-racional, ni dentro ni fuera de la naturaleza, azarosa, imprevisible e introduce la suplementariedad que no es concebible por la razón. Lo catastrófico no se puede comprender al interior de una lógica que lo preceda, ya que es él quien da origen a una nueva lógica. El lenguaje y la sociedad son consecuencia de lo catastrófico, del azar, del accidente, del suplemento que se mueven por fuera de la razón. La catástrofe aparece de forma arbitraria y Rousseau, la contrapone a lo natural, marcando lo incontrolable y negativo que trae aparejado lo catastrófico al ser producto de una arbitrariedad. Contraposición dicotómica entre lo natural y arbitrario tan presente en los textos de Rousseau

(DERRIDA, 1972, p. 173). Lacoue-Labarthe, refiriéndose a Hölderlin y la tragedia griega, sostiene que lo monstruoso es el acoplamiento del dios y del hombre “...ese ilimitado devenir-uno y esa transgresión (hybris) del límite...” (LACOUÉ-LABARTHE, 2010, p. 90), que la tragedia tendría la función introducir pureza. Es interesante la observación de Lacoue-Labarthe sobre Hölderlin, ya que marca que lo monstruoso es la incrustación de dios y el hombre, de uno en otro, ese quebrar el límite que existe entre uno y otro, mezclar todo, que no se pueda diferenciar, salir de la tranquila clasificación. Y en ese mismo texto, analizando la *Psicología de las masas* de Freud, sostiene que lo monstruoso es la encarnación del bien y el mal en el héroe, de allí la tragedia del mismo, ya que tiene que ser temido y a la vez, amado (p. 238). No ser ni uno ni otro o ser los dos a la vez, no se sabe qué es. Lo monstruoso se hallaría en ese camino intermedio entre un dios y un hombre, entre ser pura bondad o pura maldad. Estaría en la indeterminación, en ese hiato donde no se tiene certeza.)

Pero las sociedades, si bien nacidas de la catástrofe, se construyen para salvar los accidentes de la naturaleza, son un mal necesario que pone freno a la fuerza descontrolada de la naturaleza. Al mismo tiempo, la catástrofe se regula a sí misma, para que lo catastrófico de ella, no se vuelva en contra y se autodestruya. En la catástrofe se encuentra funcionando una economía (Sobre el tema de la economía en Derrida ver: BISET, 2012, pp. 123-153), que al presentarse para producir el quiebre y progreso, se autolimita para no autodestruirse.

Antes de la catástrofe los hombres se encuentran dispersos y cuando aparece los reúne, pero al volverse persistente los vuelve a disgregar. Es entonces con la aparición de la

catástrofe que los hombres, al reunirse, necesitan hablar, necesitan suplir. Para Rousseau en el Norte, el calor natural del sol en verano y primavera es suplido por el fuego en otoño e invierno, a su alrededor se congregan para calentarse y compartir, allí es donde surge el sentimiento de humanidad. Nace en torno a un suplemento, a una catástrofe de la naturaleza porque es eliminada la “primavera perpetua” (DERRIDA, 1972, pp. 175-177). Pasando de la necesidad a la pasión. En el Sur, en cambio, lo que congrega es el agua ya que no todas las regiones poseen agua en la misma proporción. Se produce el camino inverso, que va de la pasión a la necesidad, por esto Rousseau otorga preeminencia a los lugares donde reinan los climas cálidos, porque allí es donde nace la humanidad. La calidez de determinadas regiones se acerca más a la “primavera perpetua”, está más cerca de la pasión y alejada de la necesidad. La lengua y la sociedad que surgieron de esas regiones, son absolutamente puras, no existe el suplemento, la lengua estaba cercana al canto y no articulada ni acentuada. En esas condiciones surge la sociedad sin degradación, cercana a la pureza. Esa sociedad no se origina de un contrato, leyes ni representantes, sino que es una “fiesta” donde no se tiene noción del tiempo, sino que todo es pura presencia (DERRIDA, 2003, p. 328). No es la sociedad constituida, es el camino que lleva a salir del estado de naturaleza y entrar en sociedad, es ese el momento siempre presente de la “fiesta”, es la presencia siendo siempre presente, un paso por el cual no se debería acabar de pasar jamás.

En ese paso, el deseo y el placer se confunden, es puro sentir. Luego de la fiesta se percibe la discontinuidad entre el tiempo de la presencia siempre presente de la fiesta y lo posterior a ella. La sociedad es la que se constituye luego de la fiesta, allí se per-

cibe la discontinuidad de la presencia pura y siempre presente de la fiesta. Después de ella, aparece el suplemento, la articulación, la prohibición del incesto, en definitiva, la catástrofe. En sociedad se produce la prohibición del incesto, pero antes de la fiesta había familias, pero no generaciones, no había amor ni pasión, sino que reinaba el instinto y la necesidad. Pero la culminación de la fiesta, da inicio a la prohibición del incesto como lo postulara Freud en 1913 (FREUD, 1986).

La suplementaridad abre a la catástrofe que quiebra y aleja, pero al mismo tiempo es el instante más próximo a ella; un alejamiento que aproxima. Es a partir de ese suplemento que se puede suplir perfectamente, porque se lo hace luego de la catástrofe. Pero el suplemento como el representante, intenta ocupar un lugar que no es suyo, estar en representación de otro y que ese otro le otorgue un poder para que lo represente sin representarlo plenamente. No se representaría, no se supliría si se estuviese en presencia de lo que buscan representar. Por ello Rousseau, no está de acuerdo con la representación, porque se tiende a olvidar lo que se representa en el acto de representación.

La naturaleza, ante esa primera catástrofe, se degrada y sólo se la suple deficientemente; por ello, cuando se retorna a un estado de naturaleza es siempre de forma defectuosa porque no es la primera naturaleza, sino que es suplemento que busca ocupar un lugar, haciéndolo de forma desastrosa. La naturaleza representada, vuelve en sus representaciones, pero nunca de la manera en que se dio prístinamente. De allí, el “juego” infinito de recurrir a la representación porque subsiste algo de lo representado y a su vez, se borra eso que tanto se anhela representar. Eso es lo que Rousseau desdeña

del suplemento, eso es lo catastrófico. Allí, es donde Derrida observa que si la naturaleza no está plenamente presente en ninguna representación, es que se da una representación de representación, un suplemento de suplemento.

El suplemento viene a cubrir el espacio de una naturaleza deficiente y que no podrá volver, porque su retorno sería pernicioso, por eso recurre al suplemento, para evitar la mala naturaleza. El análisis de Derrida, del texto de Rousseau, ahonda en esa tensión que lleva al retorno a la naturaleza y a despreciar al suplemento, por un lado; pero por otro, la irreprimible tentación y necesidad de recurrir a él, para ocultar las carencias de una naturaleza que desde el inicio necesitó del suplemento. Acercamiento al suplemento para estar próximo a la naturaleza, alejamiento de la naturaleza para no caer en la mala naturaleza. Y el suplemento siempre, inevitablemente, cerca.

Para Derrida, Rousseau piensa el origen de una nueva estructura en base al “modelo de la catástrofe”, es decir, que la catástrofe se da en la naturaleza, de forma natural, se produce una separación de una naturaleza con respecto a otra (DERRIDA, 1987, p. 400).

El suplemento, como la escritura, es un mal, una política de sojuzgamiento que aleja de la pasión, que se torna menos viva y elocuente, que no habla al pueblo. El recurso a la escritura es un abuso político, para distanciar y crear dispersión. Lo catastrófico es que en las capitales modernas se tiende a ese uso que Rousseau considera deplorable. Ese suplemento se colocaría en el sitio de lo que busca suplir, pero no lo logra, no lo representa. La representación, como se veía, debería representar plenamente lo que representa, es decir, que el representado esté en el lugar del representante, pero

como esto no se da, se tiene que recurrir al representante, pero éste no debe ocupar un lugar en el cual deje de lado al representado y considere que sólo él decide. Gran problema este en los sistemas de gobiernos representativos que Rousseau observa con certeza, pero más allá de ello, Derrida analiza que la lectura de Rousseau sobre una presencia absoluta y de plena voz, no es posible de realizarla porque desde el origen ya estaba el suplemento con su capacidad de iteración. Esa añoranza rousseauiana sería “ingenua” y limitada desde la lectura derridiana. Es así, que desde la construcción de Rousseau se requiere de lo catastrófico para que rompa e invierta el curso “normal” de las cosas y retornar al “origen”. Es así que le otorga una centralidad a lo catastrófico y suplementario, cuando en realidad quisiera mantenerlos relegados.

La búsqueda de Rousseau por dejar en lo exterior a lo catastrófico, al suplemento, es infructuosa, ya que recurre una y otra vez a aquello que quiere eludir. El suplemento se halla en el interior, desde el “origen” y no es un añadido posterior, por ello se encuentra siempre intentando alcanzar lo no-suplementario basándose en suplementos (BENNINGTON, 1993, pp. 16/38). Y el suplemento no se inscribe en la lógica dicotómica de la metafísica de la presencia, está a medio camino entre lo que suple y por lo que es suplido, entre lo que representa y el representante. Husserl, desde la lectura de Derrida, realiza el mismo gesto de intentar dejar en el exterior a la catástrofe, como lo dañino que adviene e irrumpe en un estado de armonía. Abordando el tema de la idealidad y la facticidad en la Introducción al *Origen de la Geometría*, Derrida sostiene que las “idealidades culturales “encadenadas”” serían afectadas por una catástrofe o destrucción fáctica, pero no así la “idealidad plenamente

liberada y la objetividad absoluta del sentido” que permanecerían intactas a los efectos externos:

Al no depender la verdad esencialmente de ninguno de ellos, podrían ser todos destruidos sin que la idealidad absoluta, en su sentido mismo, fuera afectada. Sin duda, sería modificada, mutilada, trastornada de hecho, tal vez desaparecería de hecho de la superficie del mundo, pero su sentido-de-ser de verdad, que no se halla en el mundo -ni en este mundo ni en otro-, en sí mismo permanecería intacto. Conservaría su propia historicidad intrínseca, sus propios encadenamientos, y la catástrofe de la historia mundana seguiría siéndole exterior (DERRIDA, 2000, p. 93).

La catástrofe pertenece a la exterioridad, permanece allí afuera, sin afectar a la idealidad, al interior. Como Rousseau, considera que lo catastrófico no puede ser engendrado desde el interior, la idealidad sólo es relativamente afectada porque no depende, no tiene un contacto directo con lo exterior. “La hipótesis de la catástrofe mundial podría incluso servir en este sentido de ficción reveladora” (DERRIDA, 2000, p. 94 y p. 96). La catástrofe solamente tiene el valor del ejemplo, conmueve, pero no perturba a la idealidad en el interior.) Esta idea es fundamental comprenderla, en especial para un sistema democrático, ya que los representantes no deben arrogarse el poder de tomar decisiones sin tener en cuenta a los representados y que jamás podrán representarlos plenamente.

Es lo catastrófico lo que mantiene en funcionamiento desde interior a toda la construcción rousseauiana, aunque él procure, con no pocos esfuerzos, colocarlo externamente y perjudicial al progreso. Sin lo catastrófico el progreso no sería posible, es la catástrofe misma que mueve y hace progresar.

## Lo monstruoso derridiano

Como se sostuvo líneas arriba, lo monstruoso en Saussure se podría entender como lo que Rousseau llama lo catastrófico, pero para Derrida, lo monstruoso no sería lo que viene simplemente a conmovir las bases sin llevar al extremo de retornar a un estado de naturaleza, pero sí lo suficientemente fuerte para hacer progresos que no serían posible sin un acontecimiento catastrófico; sino que sería lo por venir, lo que rompe de forma absoluta con todo lo instaurado, lo monstruoso es el peligro absoluto. “Rompe absolutamente con la normalidad constituida y, por lo tanto, no puede anunciarse, presentarse, sino bajo el aspecto de la monstruosidad” (DERRIDA, 2003, p. 10). Es un quebrantamiento de los sustentos, que se tornan ineptos para comprender o permitir una lectura de eso que está por venir, por ello es considerado monstruoso y solamente un alejamiento de la lógica del sistema y un acercamiento a un pensamiento sobre lo monstruoso permitiría estar más próximos a la cuestión.<sup>2</sup> Para Canguilhem, lo monstruoso es lo que quiebra el horizonte de seguridad que se poseía, no pudiendo retornar jamás a aquel: “[...] el monstruo sería solamente lo otro, un orden distinto al orden más probable” (CANGUILHEM, 1962, p. 33). Lo absolutamente otro, de lo que no se posee ni un solo indicio para pensarlo, para saber: ¿qué es? Lo monstruoso abre una grieta en donde todo es orden, donde no hay cabida para ello, donde todo es posible y es posible que

<sup>2</sup> Derrida en *Papel Máquina*, refiriéndose al libro por venir, sostiene que al no tener una existencia, al no poder asirlo, ni siquiera anticiparlo o tener alguna mínima referencia de lo que es o podría ser, se lo asocia con lo monstruoso. No sigue ningún modelo, ni norma, no reproduce lo que lo precede, “es” un acontecimiento monstruoso, que se presenta sin anuncio, intempestivamente, monstruosamente (DERRIDA, 2003a, p. 29).

se lo siga considerando por siempre monstruoso, al realizar una y otra vez la apertura a lo por venir, rompiendo con lo constituido. Aquí, se observa la cercanía entre lo que sostiene Derrida y Canguilhem sobre lo monstruoso.

Derrida sostiene que lo monstruoso irrumpe como un nacimiento de lo innombrable, de lo que no se subsume bajo ninguna especie, bajo ninguna clasificación, lo desconocido más allá de su nominación como desconocido (DERRIDA, 1987, p. 401). Lo monstruoso genera temor porque se sustrae a todo poder, se pierde poder ante la pérdida de referencia, ante lo que no se sabe que va a venir.

“Une des significations du monstreux, c’est qu’il nous laisse sans pouvoir, qu’il est justement trop puissant ou en tout cas menaçant pour le pouvoir” (DERRIDA, 1992, p. 399).<sup>3</sup> El poder de lo monstruoso radica en que atemoriza y rompe con lo establecido quebrantando el orden e introduciendo incertidumbre. Pero al mismo tiempo, lo monstruoso marca un punto en el cual permite ser consciente de la norma, de la regla, sin lo monstruoso quizás no se sería consciente de lo normal. “À ce moment-là la monstruosité peut révéler ou faire prendre conscience de ce qu’est la normalité; devant un monstre on prend conscience de ce qu’est la norme et quand cette norme a une histoire [...]” (DERRIDA, 1992, p. 399).<sup>4</sup> Lo monstruoso permite ver o ser consciente con respecto a lo cual se lo considera monstruoso, es decir los parámetros que fijan lo normal y anormal, pero él no se puede en-

3 “Una de los significados de lo monstruoso, es que nos deja sin poder, es justamente demasiado poderoso o al menos, amenazante para el poder.”

4 “En ese momento la monstruosidad puede revelar o hacer tomar conciencia de qué es la normalidad; delante un monstruo se toma conciencia de qué es la norma y cuando esa norma tiene una historia.”

casillar en ninguno de los dos, rompe con ese binarismo. Pero una vez que se identifica a lo monstruoso como tal, se inicia ya un proceso de domesticación para encasillar, clasificar, coaptar, etc., para que no genere un efecto desestabilizador y atemorizante. Se buscará por todos los medios normalizar a lo monstruoso, para que pierda su monstruosidad, para que se acostumbren a él, pero nuevamente aparecerá otro monstruo incomodando y el proceso empezará una vez más, hasta el infinito. El acontecimiento monstruoso se reeditará por siempre y es allí donde está la riqueza de lo que está más allá de lo inclasificable mismo.<sup>5</sup>

La democracia por venir posee los rasgos de la monstruosidad que atemoriza, que no se puede anticipar e irrumpe sin poder ser clasificada; pero al mismo tiempo, marca la consciencia de la norma, marca la relación entre el derecho y la justicia, entre lo condicional e incondicional.

Lo monstruoso produce repulsión por el temor que se le tiene, pero a su vez provoca

5 Sería interesante comparar lo ominoso freudiano con lo monstruoso derridiano, para extraer las cercanías que existen en ambas propuestas, aunque con diferencias notorias. Pero eso será un trabajo para otra ocasión, aquí simplemente remitimos a unas citas de Freud. “Si la teoría psicoanalítica acierta cuando asevera que todo afecto de una moción de sentimientos, de cualquier clase que sea, se trasmuda en angustia por obra de la represión, entre los casos de lo que provoca angustia existirá por fuerza un grupo en que pueda demostrarse que eso angustioso es algo reprimido que retorna. Esta variedad de lo que provoca angustia sería justamente lo ominoso, resultando indiferente que en su origen fuera a su vez algo angustioso o tuviese como portador algún otro afecto. La segunda: Si esta es de hecho la naturaleza secreta de lo ominoso, comprendemos que los usos de la lengua hagan pasar lo «*Heimliche*» {lo «familiar»} a su opuesto, lo «*Unheimliche*» (págs. 224-6), pues esto ominoso no es efectivamente algo nuevo o ajeno, sino algo familiar de antiguo a la vida anímica, sólo enajenado de ella por el proceso de la represión” (FREUD, 1986, pp. 240-241).

atracción porque escapa a la norma y regla. Se podría marcar, salvando las distancias, una relación con lo que Benjamin sostiene sobre el “gran delincuente”, que atrae y a la vez es temido. Pero atrae porque al desafiar la ley deja al desnudo la violencia del sistema (jurídico) que oprime (BENJAMIN, 1967, p. 27. También ver DERRIDA, 2008, p. 87). Así, se puede establecer que lo monstruoso al producir el quiebre, deja en evidencia la violencia de los encasillamientos a los que se recurre sistemáticamente, para obtener poder de ese orden impuesto. Asimismo, la monstruosidad también es aplicada, a lo largo de la historia de la filosofía, al poder del Estado, el caso más renombrado es el de Thomas Hobbes con su Leviathan. Derrida lo analiza en el *Seminario La bestia y el soberano* (DERRIDA, 2010), donde el Estado soberano puede ser encarnado por una “bestialidad monstruosa” (DERRIDA, 2010, p. 47), pero es creada por el hombre, ya que toma la figura de lo monstruoso para colocar al Estado soberano en un sitio que no pueda ser alcanzado y sometido, concediéndole un poder casi ilimitado, pero al buscar una cierta funcionalidad o rol a la monstruosidad se busca domeñarla y tener un control sobre ella, lo que derivaría en una monstruosidad no monstruosa. “[...][M]onstruo estatal creado y dominado por el arte del hombre, monstruo animal artificial que no es sino el hombre artificial [...]” (DERRIDA, 2010, p. 49). Una monstruosidad artificial, que pretendería ser monstruosa para generar temor, pero sin conseguir ser lo suficientemente monstruosa. Es un producto del hombre, calculado por él, sin romper con lo establecido como haría lo “verdaderamente” monstruoso.

La democracia por venir sería ajena a esa monstruosidad calculada. En ese mismo seminario, Derrida se refiere a lo mons-

truoso desde un principio ético o de justicia que es la responsabilidad hacia lo otro, con lo “monstruosamente otro”, lo que cae en el ámbito de lo incognoscible, es ahí donde se podría empezar a hablar de justicia y hospitalidad (DERRIDA, 2010, p. 139). Es a partir de la apertura a lo “monstruosamente otro” que se puede iniciar un pensamiento hacia una democracia más allá del cálculo, la condición y la soberanía.

## La autoinmunidad de la monstruosidad

Retomando la postura de Saussure, lo monstruoso sería la escritura porque es esa prótesis que aparece generando temor, que no se la puede controlar, que traería con ella el mal, que quitaría la pureza al habla, pero lo monstruoso no es exterior y no se puede desligar jamás de él, aunque siempre se ignore lo que es. Derrida coloca a lo monstruoso más allá de la concepción que de él posee Saussure, porque éste trata de identificar al monstruo de la escritura, cuando no se puede tener una certeza sobre lo que lo monstruoso es. Lo monstruoso escapa a toda clasificatoria dicotómica, no es ni esto ni lo otro, no es lo contrario a aquello, “es” lo que no se sabe “qué es”. Se escabulle ante la pregunta por la esencia, pero al mismo tiempo a la pregunta por lo sin-esencia. Asimismo, es oportuna la reflexión que realiza Lacoue-Labarthe, refiriéndose al nazismo, que lo monstruoso no debe ser utilizado para ocultar y eludir el pensamiento y tratamiento de ciertas cuestiones por ser consideradas monstruosas, sino que se debe acercar cada vez más para “comprender”, para poder abordar temas difíciles (LACOUÉ-LABARTHE, 2002, p. 146).

El monstruo es un viviente, que no se sabe lo que es, pero *ese* que no es algo defi-

nido, es algo con vida. En ese sentido se podría arriesgar que utiliza los mecanismos de los seres vivientes de la auto-inmunitad, sacrificando ciertas partes para poder subsistir, para mantenerse con vida. Por ello, para continuar siendo con sus características de inclasificable, no-identificable, indeterminable, etc., resigna partes para no sucumbir a esa búsqueda constante por reducirlo a algo conocido, dominable, predecible y no temido. Resistencia que demanda distintas estrategias, nuevas formas de ocultamiento, rapidez y fluidez para no ser detectado, pero en eso se extravía algo de la monstruosidad que logra que algunas cosas, acciones o personas sean llamadas, aunque de forma deficiente, monstruosas. Algo en esas denominaciones hace que se pierda la “verdadera” monstruosidad, hace que cada vez sea menos monstruosa o más conocida. Se podría asociar ese proceso a lo autoinmunitario que destruye sus propias protecciones para inmunizarse contra su propia inmunidad. Donde se pierde algo de sí, para mantenerse:

[...] las dimensiones de la suplementariedad autoinmunitaria y autosacrificial, esa pulsión de muerte que se afana en silencio sobre toda comunidad, toda *auto-co-inmunitad* y, en verdad, la constituye como tal, en su iterabilidad, su herencia, su tradición espectral. Comunidad como *auto-inmunitad co-mún*: no hay comunidad que no alimente su propia autoinmunitad, un principio de autodestrucción sacrificial que arruina el principio de protección de sí (del mantenimiento de la integridad intacta de uno mismo), y ello con vistas a alguna supervivencia invisible y espectral. Esta atestación autocontestataria mantiene a la comunidad autoinmune en vida, es decir, abierta a otra cosa distinta y que es más que ella misma: lo otro, el porvenir, la muerte, la libertad, la venida o el amor del otro, el espacio y el tiempo de una mesianicidad espectralizante

más allá de cualquier mesianismo (DERRIDA, 2003b, pp. 105-106).

En esa autoinmunitad que resigna algo para conservarse, que no puede deshacerse de esa autodestrucción, nunca lo monstruoso podrá ser dejado de lado, habita en la interioridad.

Todo proceso que busque eliminar lo monstruoso lo hace a través de la monstruosidad: atacando a esa monstruosidad para derrotarla; lo que puede derivar en dos consecuencias igualmente riesgosas: a) un exceso de monstruosidad para atacar a lo monstruoso, puede que se torne más monstruoso que lo monstruoso que se quiere evitar; b) un ataque de lo monstruoso sin que esté a la medida de lo monstruoso que se combate, podría dar por resultado que lo monstruoso que se quiere combatir termine prevaleciendo. Es por medio de este proceso autodestructivo, en ese riesgo siempre presente, que se realiza la apertura a lo porvenir de la democracia y al mismo tiempo a la infinita vulnerabilidad de convivir con lo catastrófico, monstruoso y terrorífico.<sup>6</sup> Derrida (2004) prosigue:

[...] todos estos esfuerzos por atenuar o neutralizar el efecto del traumatismo (para negarlo, reprimirlo, olvidarlo, para hacer su duelo, etc.), son, a su vez, tentativas desesperadas. Y movimientos autoinmunes que producen, inventan y alimentan la monstruosidad que pretenden abatir.

Lo que jamás se dejará olvidar es entonces el efecto perverso de la autoinmunitad misma. Hoy sabemos que la represión, en el sentido

6 “[...] la fuente más irreductible del terror absoluto, la que, por definición, se encuentra más desarmada frente a la peor amenaza, sería la que procede “desde adentro”, de esa zona en donde el peor “afuera” vive “en mí”. En ese caso, mi vulnerabilidad, por definición y por estructura, por situación, no tiene límites. Y de ahí el terror. El terror siempre es, o se convierte en, “interior”, al menos en parte” (DERRIDA, 2004, p. 261).

psicoanalítico y en el sentido político-político, político-militar, político-económico, produce, reproduce, regenera precisamente aquello que trata de desactivar (pp. 148-149).

Esa economía de fuerzas en la lucha para no terminar engendrando lo que se está combatiendo. La autoinmunidad podría acarrear una monstruosidad mayor a la que intenta eliminar.

Lo monstruoso desde la mirada de Derrida es el intento por dejar de lado lo que no es controlable, lo que escapa al poder de algunos y es por ello, que todo lo que no sea factible de sometimiento es temido y nominado como peligroso, como un monstruo, para que nadie se acerque a él, para que huyan de él. Lo monstruoso en ese sentido, sería una estrategia netamente política que anhela mantener todo bajo control y, por lo tanto, lo que no se adecua a ese control cae en la monstruosidad. Lo monstruoso sería un modo de mantener una política que busca permanecer sin cambios, sin advenimiento de nada que atente contra su comodidad, una política que no se piense, que solamente se reproduzca ciegamente, una política que clausura lo por venir, que se mantiene en un horizonte donde todo es previsible, donde no podrá introducirse mejoras, ni tampoco críticas a la misma. Lo por venir es lo monstruoso, es hacia lo que la deconstrucción conduce.

Este ocultamiento y rechazo de todo lo que vaya en contra de lo que se sostiene, genera gastos de fuerzas, tensión y se lo realiza no sin el recurso a la violencia, por eso la aparición de la escritura sería violenta para ellos, pero su estrategia sería aplicar más violencia para ocultar a la monstruosa y violenta escritura que sólo trae catástrofe.

Se podría relacionar lo político con el tratamiento que realiza Derrida de lo catastró-

fico y la cercanía con la metáfora. Marca el descentramiento de la posición sobre la forma de comprender la metáfora, centrándose en una metáfora que se centra en el móvil, en el transporte y no en lo transportado, en lo que conduce al tema y no el tema en sí. Derrida (1989) lo expresa de la siguiente manera:

[...] si se pretendiese que retirada-de se entendiera como una metáfora, se trataría de una metáfora curiosa, trastornadora, se diría casi *catastrófica*, *catastrópica*: tendría como objetivo enunciar algo nuevo, todavía inaudito, acerca del vehículo y no acerca del aparente tema del tropo [...] Tal catástrofe invierte, pues, el trayecto metafórico en el momento en que la metaforicidad, que ha llegado a hacerse desbordante, no se deja ya contener en su concepto llamado “metafísico” (p. 60).

Derrida recurre al neologismo “catastrópica” (DERRIDA, 2001, p. 146) para referirse a la metáfora, que se centra en la vía y no en el tema. Así, tomando la frase de Heidegger, la “casa del ser” sostiene que no es la “casa” lo que acerca al entendimiento de lo desconocido que sería el “ser”, sino que es a la inversa que el adecuado pensamiento sobre el ser, permitiría pensar la casa. Pero tampoco sería una inversión simple, donde el ser diga más de la casa, que la casa del ser, sino que es un lugar de indeterminación, donde los términos supuestamente bien conocidos se tornan complejos y lleva a pensar en el desconocimiento de los mismos (DERRIDA, 1989, pp. 61-62). Es la “catástrofe metafórica” que desborda la metaforicidad habitual, para situarse entre lo metafórico y literal, en la quasi-metáfora. La retirada de la metáfora haría pensar en ella, en sus límites, en la literalidad y metaforicidad.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Derrida se detiene en el mismo punto, cuando analiza lo *postal* centrándose en lo *destinal* (DERRIDA, 2001, pp. 68-71).

En el “trastocamiento y en las relaciones invertidas” (DERRIDA, 2001, p. 30) es donde surge lo catastrófico, eso que rompe con el orden, que “introduce” el caos. Es lo que deja ver el caos que subyace a todo orden, a toda regla o norma, etc.:

[...] este caos e inestabilidad, que es fundamental, fundador e irreductible, es al mismo tiempo naturalmente lo peor que debemos enfrentar con las leyes, reglas, convenciones, política y hegemonías provisionales, pero al mismo tiempo es una suerte, una posibilidad de cambiar, de desestabilizar (DERRIDA, 1998, p. 163).

Es la apertura de lo catastrófico, el paso más allá, pensando en qué es una catástrofe, en que no se puede comprender, dominar, distinguir claramente. Lo figurado y lo propio ya no encuentran límites fijos y claramente demarcados, no son lo mismo, no se confunden, pero ya no se tiene la certeza ciega de su distinción.

Si se traslada al campo político, lo catastrófico que produciría la metáfora es el pensamiento sobre lo no pensado, lo no tenido en cuenta, la apertura a romper con esas estabilizaciones que alejan del caos. Las desestabilizaciones para nuevas estabilizaciones, y así continuamente. Se podría relacionar, salvando las distancias, con lo que sostiene Mouffe (2007):

[...] todo orden es político y está basado en alguna forma de exclusión [...] Todo orden hegemónico es susceptible de ser desafiado por prácticas contrahegemónicas, es decir, prácticas que van a intentar desarticular el orden existente para instaurar otra forma de hegemonía (p. 25).

En esta continua lucha por el establecimiento del “orden”, o de una determinada forma de comprenderlo, se producen esos movimientos por intentar hacer prevalecer el punto de vista de cada cual. Lo catastrófi-

co serían los que están por fuera, lo que se excluye; luego, al ser incluidos o prevaler su punto de vista, son los que quedarán al margen de esa nueva decisión los que deberán buscar ser incluidos, para excluir a otros y así sucesivamente.

Esa apertura de la catástrofe metafórica sería cambiar el centro de atención, más aún, no quedarse con lo que se debe prestar atención, no cerrarse a lo que se dice que es literal y metafórico. Exceder esos límites, para los que están por fuera puedan ser “incluidos”, para no dejar afuera a cuestiones que solamente serían tratadas de manera metafórica. Centrarse en la vía y el vehículo como lo hace Derrida con la deconstrucción de la metáfora, es realizar un vaciamiento con relación a todo contenido que pudiera dar pautas para una exclusión, para perpetuarse en el poder y no atender a demandas de otros sectores. Permite un (des)centramiento y expansión que torna a la deconstrucción inherentemente política. Este posicionamiento permite plantear una democracia por venir que esté atenta a los excluidos. Por ello, la democracia por venir se sustenta en lo catastrófico y monstruoso.

Lo catastrófico y lo monstruoso se han buscado obliterar, silenciar y alejar de toda posibilidad de plasmación, siempre lo desconocido se planteó como lo que traería el mal y la destrucción, el cambio. Todo cambio es visto como una posibilidad catastrófica y representada a través de la monstruosidad. De allí, que la deconstrucción que realiza Derrida de dichos conceptos, lleva a una resignificación de los mismos, ya que lo que quieren eludir se halla en su interior, tornándose imposible su eliminación, sin la propia eliminación. Por ello, lo catastrófico y lo monstruoso se relacionarían con la democracia por venir, ya que toda búsqueda de imposición de una forma de gobierno y de un pensamiento polí-

tico, tratarían por todos los medios de excluir cualquier forma de pensamiento que vaya en contra de lo que se quiere imponer. La aperturabilidad que posibilita la democracia por venir, pero al mismo tiempo, la marcación de los límites y la imposibilidad de ser plasmada absolutamente, están en relación con lo catastrófico, como rompimiento de lo establecido, y con lo monstruoso, como lucha autoinmunitaria contra sí misma, en uno de los sentidos, que tiene el poder de criticarlo todo, incluso a ella misma.

## La monstruosa democracia

El tratamiento de lo catastrófico y monstruoso, que se acaba de proponer, permite una ampliación de los márgenes de la democracia y posibilita pensar los límites-ilimitados en los que la cuestión se desarrolla y se reconfigura a cada paso. La Democracia por venir estaría atenta a los espectros del pasado, siendo fiel a esa herencia; pero al mismo tiempo, abriría a lo por venir, a lo catastrófico y monstruoso:

La democracia es el único sistema, el único paradigma constitucional en el que, en principio, se tiene o se arroga uno el derecho a criticarlo todo públicamente, incluida la idea de democracia, su concepto, su historia y su nombre. Es por lo tanto el único universalizable, y de ahí derivan su oportunidad y su fragilidad. (Derrida, 2005, p. 111)

Aquí, se podría ver la apertura de la democracia y el riesgo que conlleva, incluso para ella misma. Pero Derrida busca salvar esa caída en una ausencia de democracia por medio de la justicia (2005, p. 116-117; 1994), es decir, que la justicia imposible de reducirse a lo estatal o al derecho siempre va ligada al por venir de la democracia, para que esa aperturabilidad de la democracia que rompe las consideraciones estereotipadas sobre lo monstruoso y catastrófico,

como veíamos, tienda a otra democracia pero sin dejar de cuestionar constantemente los límites y eso es el trabajo permanente de “[...] una crítica política militante y sin fin. En tanto que arma arrojada contra los enemigos de la democracia [...]” (DERRIDA, 2005, p. 110).

Lo catastrófico al ser vinculado a lo maléfico, dañino, accidental y artificial, fue dejado al margen; pero todo lo que es considerado de esa manera, es porque es temido por no ser

conocido y controlado. Por ello, la escritura será considerada monstruosa y portadora de catástrofe, pero esto sólo será un movimiento político que busca instaurar la jerarquización.

Pero Derrida demuestra que eso mismo que es recelado habita en el interior de lo que se considera puro y alejado de lo monstruoso y catastrófico. La democracia por venir al estar

abierta al acontecimiento, a lo por venir, no ve como monstruoso a lo desconocido, a lo que no se puede controlar y a lo que cae por fuera de toda calculabilidad.

Aún más, la democracia por venir sería lo monstruoso, al no poder ser anticipada, al ser una venida sin horizonte de espera y una mesianicidad sin mesianismo.

Lo monstruoso y la democracia por venir, rompen de forma absoluta con lo instaurado, pero eso permite pensar la normalidad, la ley y el derecho, que se están quebrando, conduce a una crítica profunda de lo normado. Ambas van en contra de todo poder instituido, por eso son atemorizantes, más aún, terroríficas, para los que buscan persistir y perpetuarse en su lugar de poder.

La democracia por venir debe auto-inmunizarse para que se dé una *economía de monstruosidad*, ya que una forma “excesiva” de ir contra lo monstruoso que atenta con-

tra ella, podría tornarla monstruosa para ella misma; pero, se debe estar a la altura de lo monstruoso que se lucha para que aquello no salga victorioso.

El movimiento al que incita la deconstrucción es al descentramiento de posiciones erigidas, para dirigir la atención a zonas dejadas a oscuras y obliteradas, lo que dará lugar a una situación de caos, catástrofe y monstruosa, porque traerá consigo lo por venir que será imprescindible para modificar y lograr novedosas perspectivas. Estos puntos extraídos a partir del análisis de lo catastrófico y monstruoso, y la importancia que poseen para el logofonocentrismo que se deconstruye, posibilitan posicionar a la democracia por venir como aquello que siempre se considerará un monstruo por tender a la apertura hacia lo desconocido, por ser hospitalaria con el(lo) otro, por mostrarse siempre movediza, siempre por venir. Pero no es pura apertura a lo que “vendrá”, sino que se debe dar una memoria por los que ya no están, que asedian constantemente, un duelo interminable por los desaparecidos, por los olvidados, por los que no tuvieron posibilidad de duelo.

Luego del recorrido propuesto, se puede señalar que lo catastrófico y monstruoso son tópicos que no dejan de estar presentes en el recorrido que realiza Derrida y que sólo en sus últimas obras se puede ver de forma explícita la vinculación con la democracia, pero desde la postura que se adoptó en el presente escrito se vislumbra la presencia ya en esas primeras publicaciones, lo que posibilita tomar en toda su potencialidad la obra derridiana, no escindiéndola en periodos, sino que a partir de la pesquisa en esas primeras obras se puede enriquecer y valorar la fuerza de la propuesta democrática derridiana para pensar nuestras propias realidades.

## Referencias

- BENJAMIN, W. **Para una crítica de la violencia y otros ensayos**. Madrid: Taurus, 2001.
- BENNINGTON, G. Derridabase. En G. Bennington y J. Derrida, **Jacques Derrida**. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- BISSET, E. **Violencia, justicia y política: una lectura de Jacques Derrida**. Villa María: Edivim, 2012.
- CANGUILHEM, G. La monstruosidad y lo monstruoso. **Diógenes**. Año IX, octubre-diciembre, N° 40, 33-47. 1962.
- DERRIDA, J. **Seminario La bestia y el soberano: volumen II: 2002-2003**. Buenos Aires: Manantial, 2011.
- **Seminario La bestia y el soberano: volumen I: 2001-2002**. Buenos Aires: Manantial, 2010.
- **Fuerza de ley: El “fundamento místico de la autoridad**. Madrid: Tecnos, 2008.
- Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento. En J. Derrida, S. Gad y A. Nuss, **Decir el acontecimiento, ¿es posible?** (pp. 79-107). Madrid: Arena Libros, 2006.
- **Canallas: Dos ensayos sobre la razón**. Madrid: Trotta, 2005.
- Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales. Diálogo con Jacques de Derrida. En Borradori, G. **La filosofía en una época de terror: diálogo con Jürgen Habermas y Jacques Derrida** (pp. 131-196) Buenos Aires: Taurus, 2004.
- **De la gramatología**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- **Papel Máquina**. Madrid: Trotta, 2003a.
- **El siglo y el perdón. Fe y saber**. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2003b.
- **La tarjeta postal**. México D. F.: Siglo XXI, 2001.
- **Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl**. Buenos Aires: Manantial, 2000.
- Notas sobre desconstrucción y pragmatismo. En Ch. Mouffe, (comp.) **Desconstrucción y Pragmatismo** (pp. 151-170). Buenos Aires: Paidós, 1998.
- Circonfesión. En G. Bennington y J. Derrida, **Jacques Derrida** (pp. 25-317). Madrid: Cátedra, 1994.

----- **Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”.** Madrid: Tecnos, 1994.

----- **Points de suspension.** Paris: Galilée, 1992.

----- **La deconstrucción en las fronteras de la filosofía.** Barcelona: Paidós, 1989.

----- **La escritura y la diferencia.** Barcelona: Anthropos, 1987.

----- **Marges de la philosophie.** Paris: Les éditions de Minuit, 1972. / Madrid: Cátedra, 1994.

FREUD, S. Tótem y tabú. En **Obras completas:** Volumen XIII (pp. 1-164). Buenos Aires: Amorrortu, 1986.

----- Lo ominoso. En **Obras Completas:** Volumen XVII (pp. 215-251) Buenos Aires: Amorrortu, 1986a.

LACOUÉ-LABARTHE, P. **Le sujet de la Philosophie**

**(Typographies 1).** Paris: Aubier-Flammarion, 1979.

----- **La imitación de los modernos (Tipografías 2).** Buenos Aires: La Cebra, 2010.

----- **La ficción de lo político.** Madrid: Arena Libros, 2002.

MOUFFE, Ch. **En torno a lo político.** Buenos Aires: F.C.E., 2007.

PLATÓN. Apología de Sócrates. En **Obras completas** (pp. 49-86) Madrid: Medina y Navarro Editores, 1871.

----- República. En **Diálogos IV** (pp. 57-497). Madrid: Gredos, 1986.

*Recebido em: 15/10/2020*

*Aprovado em: 15/11/2020*



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

# O difícil e o im-possível: o perdão segundo Ricoeur e Derrida

Felipe Amancio (PUC-Rio)\*

<https://orcid.org/0000-0002-1550-7715>

## Resumo:

Neste texto apresento o último debate travado entre Paul Ricoeur e Jacques Derrida, no qual versam sobre a questão do perdão. Esta prática de origens religiosas, das religiões abrahamicas, é discutida por esses filósofos a partir das tentativas de institucionalizá-la no âmbito laico, ressaltando os impasses e paradoxos que isso acarreta. Na primeira seção do artigo, apresento as considerações de Ricoeur, segundo o qual o perdão não é nem fácil, nem impossível, mas difícil, e se direciona às profundezas da culpabilidade; já na segunda seção, justaponto as considerações de Derrida para quem só há perdão do imperdoável, e o perdão é da ordem do im-possível. Tal debate não se limita à mera querela filosófica, mas diz respeito a questões políticas, diplomáticas e institucionais ao ressaltar o problema ético da exigência de perdão. Não proponho conciliar o posicionamento dos autores, mas apresentá-los ao enfatizar suas abordagens e distâncias.

**Palavras-chave:** Ricoeur, Derrida, Perdão, Difícil, Impossível.

## Abstract:

### The difficult and the im-possible: the forgiveness according to Ricoeur and Derrida

In this text I present the last debate strived between Paul Ricoeur and Jacques Derrida, in which they deal with the question of forgiveness. This practice of religious origins, from abrahamic religions, is discussed by these philosophers as well as the attempts to institutionalize it in secular sphere, highlighting the impasses and paradoxes that it entails. In the first section of this article, I present Ricoeur's considerations, according to which the forgiveness is not nor easy, nor impossible, but difficult, and addresses itself to the depths of culpability; so, in the second section, I juxtapose Derrida's considerations to whom there is only forgiveness of the unforgiving, and the forgiveness is of im-possible's realm. Such debate is not only a mere philosophic quarrel, but involves political, diplomatic, and institutional questions once it highlights the ethical problem of the demand of forgiveness. I do not

---

\* Doutorando em filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-Rio, bolsista CNPq.  
E-mail: [felipeab@live.com](mailto:felipeab@live.com)

propose to reconcile their standing points, but to present them by emphasizing their approaches and disagreements.

**Keywords:** Ricoeur, Derrida, Forgiveness, Difficult, Impossible.

*Sim, deve haver o perdão para mim...*

Cartola – Sim

## Preâmbulo:

Mais um e final debate entre Paul Ricoeur e Jacques Derrida – o último – travado ao final de suas vidas, cujas trajetórias se entrelaçam em diversos momentos. E este é um desses raros momentos em que o diálogo se torna explícito por meio do endereçamento, da nomeação e chamado pelo outro, apenas a segunda vez desde a tal “querela da metáfora” nos anos 1970. Estes autores tão próximos e tão distantes, herdeiros da fenomenologia de Edmund Husserl, leitores de Martin Heidegger, entusiastas da psicanálise freudiana, críticos do estruturalismo e da linguística, amantes dos textos, das línguas e das literaturas, e que ao fim se direcionaram para questões éticas e sobre a justiça, que tiveram Paris como lugar de formação e os Estados Unidos como local de trabalho, são os mesmo que também se separam, dentre tantas outras coisas, por um mar de diferenças, geográficas – o Mediterrâneo – e temporais; os 17 anos entre o nascimento do primeiro em Valence, França - Europa, e do segundo em El-Biar, Argélia - África; o protestantismo e o judaísmo, a plenitude-polissemia e a disseminação do sentido, a hermenêutica e a desconstrução, outrora professor e assistente, curiosamente, se reencontram uma última vez sob o tema, signo, do perdão.

“Nós nos abordamos”, declara Derrida as palavras que Ricoeur havia lhe confessado num encontro privado, no qual juntos

buscavam pensar tudo o que tinha e o que não tinha se passado entre eles, ao longo de duas longas vidas. Se abordar, manter-se ao longo de, belo modo não menos metafórico de se aproximar pelo desvio e, no entanto, se esquivar na proximidade mais amigável, e que para o franco-argelino diz a “coisa” dessa “lógica” que crê poder ser desdobrada através de tantos textos, tomando direito ao silêncio, a interrupção, e que implicitamente articula a permanência de um “singular” diálogo que o enriquece há tanto tempo (DERRIDA, 2004, p.20). Na ocasião deste mesmo relato e testemunho de reconhecimento, admiração e amizade, Derrida também aproveita para expor suas derradeiras divergências em torno da questão do perdão.

Relembra que as palavras “difícil” e “impossível” estiveram no centro de um recente debate com Ricoeur em torno do mal e do perdão, debate distendido entre encontros públicos e privados. Se de modo aporético afirmava, num sentido não-negativo, o perdão sendo o próprio im-possível – não que com isso buscasse dizer que não há perdão, mas que este para parecer possível deve fazer o impossível, perdoar o imperdoável – Ricoeur lhe respondia dizendo que o perdão não é impossível, mas difícil (DERRIDA, 2004, p.19). Sobre esta primeira e talvez aparente divergência, Derrida se pergunta qual a diferença entre o im-possível (não-

negativo) e o difícil, o muito difícil, o mais que difícil, a dificuldade, o inexecutável; entre o que é radicalmente difícil e o que parece impossível, e suspeita que tal questão diga respeito à ipseidade do “eu posso”, ao “ipse”, à possibilidade de um “eu” querer, poder, decidir, conceder perdão.

Quanto a isto, oferece um esclarecimento dizendo que o impossível de que fala significa talvez que não se pode, nem nunca se deve supor estar em seu poder dizer seriamente “eu perdoo” (ou eu quero, eu decido), sendo somente o outro, si mesmo como um outro, que em si quer, decide ou perdoo, sem com isso buscar exonerar ninguém de nenhuma responsabilidade, muito pelo contrário. Esta ideia do outro em si – mas também em mim, e em cada um de nós – parece muito interessante para entender este im-possível de que fala Derrida, que diversas vezes separa seu prefixo para ressaltar o que precede as possibilidades, o que não se encontra em meio a elas e que, no entanto, torna possível o impossível.

Pois bem, como proceder? Por qual esteira dessas navegações seguir o duplo traçado dessas “abordagens”? Seria o caso de começar por quem primeiro abordou a questão ou fazer uma passagem, gradação ao extremo, ao mais difícil, neste caso ao impossível? Sobre esta questão tão antiga nenhum dos dois são pioneiros, e o despontar de alguns anos parece não conferir vantagem, posto que cada um segue sua própria rota, e entende a seu modo o que de unísono se presume a mesma coisa: o perdão. Se o perdão é tematizado contemporaneamente pelos dois autores, esboçado a partir de suas preocupações sobre a memória, a história e o esquecimento no caso de Ricoeur, e investigado nos seminários de Derrida na *École des hautes études en sciences sociales*, buscarei explorar esse entrecruzamento pelo

modo em que este debate se constituiu textualmente, ou seja, pelo epílogo de Ricoeur, no qual constrói sua argumentação acompanhando Derrida até se distanciar dele.

## Parte I: Ricoeur e o perdão difícil

As considerações de Jacques Derrida sobre o perdão são de grande importância para Paul Ricoeur, balizam sua argumentação, e são retomadas em pontos centrais de seu texto sobre esta questão que para ele só se afigurou, emergiu, posteriormente.<sup>1</sup> Não que Ricoeur tenha se inspirado diretamente em Derrida, pois escreve um pequeno ensaio sobre o perdão anterior aos seminários deste último, contudo as discussões que os dois mantiveram certamente fomentaram seu pensamento e lhe esclareceram o horizonte pelo qual se orientavam suas últimas questões.<sup>2</sup>

### Falta, culpabilidade, punição: o perdão nas instituições.

Ricoeur trata detidamente sobre o perdão em seu penúltimo livro: “A memória, a história, o esquecimento”, entendendo-o como horizonte comum das três questões que dão título à obra, horizonte escatológico das representações do passado, sempre em retirada, de difícil apreensão, e que torna o perdão nem fácil, nem impossível, mas difí-

---

1 Ricoeur considera que só tardiamente identificou o liame presumido entre o espírito do perdão e o horizonte de realização das questões abordadas em seu livro, e que talvez isto se deva um efeito de releitura, ou mesmo uma condução subconsciente. RICOEUR. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. p.643.

2 Ricoeur escreveu um pequeno artigo sobre o perdão no qual o pensa como liame entre trabalho de luto e trabalho de memória e sob o horizonte da memória, da história e do esquecimento – prenúncio de um de seus últimos trabalhos. Cf. RICOEUR. *Le pardon peut-il guérir?*

cil, sob o selo do inacabamento. Difícil não só dar e receber, mas também concebê-lo, pois, como diz o autor: “a falta é a ocasião do perdão”, pensado por um eixo vertical traçado pela desproporção polarizada do que caracteriza como “equação”: embaixo a confissão da falta e no alto o hino ao perdão (RICOEUR, 2000, p.593).

Para Ricoeur, a falta é a pressuposição existencial do perdão, e esta caracterização existencial diz respeito ao traço indecível da condição histórica experienciada singular e coletivamente sob a marca de uma história cultural cuja universalidade permanece pretendida (RICOEUR, 2000, p.595). Segundo este autor, a experiência da falta ou da culpabilidade é solitária, e nos leva a pensar, refletir, sobre a imputabilidade de nossos atos, posto que só pode haver perdão onde se pode presumir, acusar ou declarar alguém culpado. Se, por um lado, é na região da imputabilidade que se deve localizar a falta que afeta a articulação entre o agente e seu ato, a radicalidade desta experiência nos impele à responsabilização, atribuição a si pela confissão, entendida como ato de linguagem pelo qual o agente confirma a acusação da falta cometida e toma sobre si a culpa. Para Ricoeur, esta confissão transpõe o abismo entre a inocência presumida e a falta empírica, ligando o agente ao seu ato. A princípio, a falta constitui a transgressão de uma regra, de um dever, envolvendo as consequências de um mal feito a outrem; é um ato condenado por uma apreciação negativa. Nesse primeiro nível ela é tão limitada quanto a regra que infringe, mesmo se as consequências podem causar sofrimentos infinitos, já em sua profundidade, o reconhecimento de si é indivisamente ação e paixão, ação do mal agir e paixão de ser afetado por sua própria ação. O reconhecimento da ligação entre ação e agente surpreende

a consciência que não mais pode dissociar o que foi lembrado do que foi feito (RICOEUR, 2000, p.598).

Pensando a falta pelo registro da culpabilidade, Ricoeur também a associa ao mal entendido como excesso, desgraça para os que o sofrem, tema que, assim como o amor e a morte, alimenta abundantemente o imaginário mítico. A respeito disto, considera instrutivo o mito adâmico da perda da inocência como acontecimento primordial, impensável em termos históricos, e, no entanto, algo que poderia não ter acontecido. Trata-se, portanto, de um mal à espreita, mas sem desarticular a distância que separa o agente de sua ação. Narrações como esta apresentam o mal como algo contingente, sem comprometer de modo essencial quem o executa, o que em outras palavras possibilita a condenação da ação e a preservação do agente, resguardado pela presunção de inocência, e em consideração à integridade que poderia não ter sido corrompida (RICOEUR, 2000, p.602). No entanto, qualquer que seja o acontecimento fundador da tradição do mal, a ação humana está constantemente entregue à experiência da falta. Mesmo se a culpabilidade não é originária, ela é radical. Para Ricoeur, esta aderência da culpabilidade à condição humana parece torná-la não somente imperdoável de fato, mas imperdoável de direito.

A culpabilidade se encontra enredada na existência, e se é com muita cautela que especula sobre o acesso a uma experiência metafísica da constituição do mal anterior a sua concreção empírica que a falta leva a pensar, por outro lado, Ricoeur afirma abertamente não pretender criar um discurso ético sobre o perdão imunizado de infiltrações teológicas e assume o que lhe parece uma ligação insolúvel entre a falta e o si, a culpabilidade e a ipseidade (RICOEUR, 2000, p.599).

Há perdão, atesta Ricoeur a partir da altura que ressoa esta enunciação. Contudo, não visa associar rapidamente esta altura a um sujeito absoluto, pois, como diz: “A origem, sem dúvida, não é nada menos que uma pessoa, no sentido em que ela é fonte de personalização. Mas o princípio, lembra Stanislas Breton, não é nada disso que dele procede” (tradução minha) (RICOEUR, 2000, p.604). Guardemos por ora essa ideia de uma origem e princípio que dão surgimento a algo diferente deles mesmos, por sua proximidade, ela será interessante para mais à frente pensar a constituição do perdão segundo Derrida. No que se segue, diz que o “há” – o *il y a*, a *illéité* de fala Emmanuel Lévinas desse tipo de proclamação – vem do alto, assim como vem das profundezas insondáveis a confissão da falta. Ricoeur insiste na forma arquetípica deste eixo vertical que também estrutura seu argumento, ressaltando que o perdão se diz de maneira silenciosa, em voz baixa, como hino de celebração sem que seja preciso dizer quem perdoa quem.

Considera o perdão pertencendo à família do amor, e quanto aos dons espirituais (fé, esperança, caridade), o mais próximo deste último que permanece sem se alegrar com a injustiça, sem levar o mal em conta, e que tudo desculpa, tudo espera e suporta. Logo:

[...] se a caridade tudo desculpa, este tudo compreende o imperdoável. Senão, ela mesma seria aniquilada. A este respeito, Jacques Derrida, que reencontro aqui, tem razão: o perdão se endereça ao imperdoável ou não existe. É incondicional, sem exceção e sem restrição. Não pressupõe um pedido de perdão: “Não se pode ou não se deveria perdoar, apenas há perdão, se houve, onde há o imperdoável.” (tradução minha) (RICOEUR, 2000, p.605-606).

Fora a precisão, não menos dispensável, de lembrar que caridade não é perdão e vice e versa, e que desculpar não é perdoar

– ainda mais o imperdoável – esta caracterização que é sem dúvidas uma aproximação consciente admite a tese de Derrida da infinidade do perdão, e que este se dirige ao que resta imperdoável. Ademais, Ricoeur também se mantém próximo de seu antigo assistente quando reconhece a exigência infinita, o imperativo incondicional da superabundância que nas culturas de origens abrahâmica (judaísmo, cristianismo, islamismo) leva a considerar o perdão. Lembra que esta exigência concebida a princípio em tradições religiosas tem sido constantemente mascarada, macaqueada, banalizada na cena pública em decorrência de certa cristianização do mundo. Para Ricoeur, isto não é um problema isolado, mas diz respeito às questões do fundamental e do histórico em toda mensagem ética de pretensão universal, como também é o caso dos direitos humanos (RICOEUR, 2000, p.606).

Ciente da crescente profusão de “cenas de arrependimento”, que fazem do perdão um rito automático, esvaziado, hipócrita, bem calculado para atingir objetivos espúrios, e que a noção de “crime contra a humanidade” tem sido a grande responsável por articular esta questão, Ricoeur se pergunta se pode haver o perdão para nós, ao menos no sentido do hino, perdão no partitivo, ou como propõe Derrida (1999, não paginado):

[...] a cada vez que o perdão está a serviço de uma finalidade, fosse ela nobre e espiritual (resgate ou redenção, reconciliação, salvação) a cada vez que tende a reestabelecer uma normalidade (social, nacional, política, psicológica) por um trabalho de luto, por qualquer terapia ou ecologia da memória, então o “perdão” não é puro – nem seu conceito. O perdão não é, não deveria ser nem normal, nem normativo, nem normalizador. Deveria permanecer excepcional e extraordinário, à prova do impossível: como se interrompesse o curso ordinário da temporalidade histórica. (tradução minha).

Elevados os parâmetros da discussão, que assim podem parecer um sarrafo alto por demais, Ricoeur pretende justamente afrontar esta prova do impossível, que se desenvolverá através das diversas etapas de uma odisséia, pelas quais investigará os diferentes âmbitos nos quais o perdão é pensado. O primeiro desses âmbitos é o campo institucional da justiça, nele a falta é pensada como infração, crime, e o perdão é tomado por correlato da punição. Perdoar se torna uma questão onde se deve punir, onde há infrações, punir para reestabelecer a lei, e assim negar simbolicamente o ato transgressor. Neste quadro, Ricoeur considera o perdão impossível, pois caso concedido promoveria a impunidade, injustiças (RICOEUR, 2000, p.608).

Refletindo sobre os grandes crimes contra humanidade que ocorreram ao longo do século XX, registrados, divulgados amplamente, e julgados em tribunais internacionais, Ricoeur chama atenção que a imprescritibilidade que lhes é imputada, uma disposição legal, toca no problema do perdão. Comenta que a questão do imprescritível se coloca porque a prescrição existe por direito, sem exceção, para todos os delitos civis, vindo interromper suas tramitações judiciais, quando ultrapassado certo período determinado. Ricoeur comenta que sob todas as formas, a prescrição é uma instituição impressionante que autoriza, a grandes penas, o efeito presumido do tempo sobre as obrigações que, supostamente, deveriam persistir. Contudo, se trata de um efeito de irreversibilidade, uma recusa de corrigir os atos passados, já que o tempo por si só não opera a prescrição sem um consentimento tácito de motivações utilitárias (RICOEUR, 2000, p.610).

Por outro lado, a imprescritibilidade significa que o princípio da prescrição não pode ser acionado, sendo possível então

perseguir interruptamente os autores dos crimes, persistência que se justifica pela gravidade extrema das infrações, a perversidade, e a reprovação que não se dissolve com o passar dos anos. Mas, para Ricoeur, a imprescritibilidade não deve ser confundida com o imperdoável, pois, no quadro jurídico, quanto aos crimes contra a humanidade, a questão do perdão não encontra lugar; a justiça deve ser feita, visto que perdoar sancionaria legalmente a impunidade às custas da lei e das vítimas. Do mesmo modo, não se deve confundir o perdão com a expiação dos crimes pelo cumprimento da pena, nem com a absolvição.

Logo, se a questão parece não encontrar espaço, Ricoeur se pergunta, então, se o espírito do perdão jamais pode se dar no âmbito institucional. Ao discorrer sobre o tema, este autor chama atenção que, à exceção dos crimes hediondos, e, também, contra a humanidade, em geral, se confere aos criminosos comuns algum tipo de consideração, quer seja a presunção de inocência, ou mesmo atenuação das penalidades. No campo político, esta consideração toma a forma da moderação no exercício do poder, no uso da violência, mesmo a clemência sobre os vencidos, já nas relações diplomática entre povos em conflito, Ricoeur parece ser mais pessimista. Considera que os povos não podem perdoar por não terem consciência moral, pois, quando confrontados com a culpabilidade “exterior”, retomam velhos ódios e acusações, e a política não consegue se sobrepor às relações amigo-inimigo, como apontou Carl Schmitt. Seria, então, o caso de seguir a proposta de Klaus M. Kodalle, da busca por normalidade nas relações entre vizinhos inimigos, a normalidade como incógnito do perdão, um modo de estender a consideração e a moderação à escala cívica e cosmopolita (RICOEUR, 2000, p.618).

## **Perdão; dom: o problema da troca entre pedido e doação**

Apresentado o âmbito institucional, no qual o perdão – se dele algo houver – encontra-se fracionado em seus incógnitos, Ricoeur visa, então, explorar o a ideia de troca que lhe é atribuída, de pedido e concessão. Tal discussão é desencadeada pela indignação de Vladimir Jankélévitch que, quanto aos alemães, se perguntou: “alguma vez nos pediram perdão?” (1996, p.20). Segundo a lógica desta provocação, supõe-se que, se perdão fosse de fato pedido, perdoar seria ao menos considerado. Para Ricoeur, esta ressalva é contrária à incondicionalidade do perdão, sua marca maior, pois, como também ressalta Derrida, se há perdão, este deve ser concedido independente de ser pedido. Buscando se opor à crença de uma relação horizontal, Ricoeur pontua que este entendimento não reconhece a distância vertical entre a altura da incondicionalidade e a profundidade da condicionalidade, os dilemas e disparidades entre dois atos de fala, do culpado que enuncia a falta cometida e o da vítima supostamente capaz de pronunciar a fala libertadora do perdão (RICOEUR, 2000, p.619).

Se a crença na horizontalidade da troca é reforçada pela etimologia de algumas línguas europeias, como *dom-perdão*, *don-perdón*, *don-pardon*, *dono-perdono*, *gift-giving*, *Geben-Vergeben*, este autor pretende chamar atenção para a reciprocidade que o dom acarreta, apesar de, em um primeiro momento, parecer um gesto unilateral. Portanto, acompanha os estudos sobre o dom de Marcel Mauss, e as dinâmicas sociais observadas. Ricoeur comenta que, para Mauss, o dom não se opõe à troca, mas ao escambo, e seu correlato não é receber, mas restituir, constituindo, assim, a tripla

obrigação: dar, receber e dar em retorno – obrigação essa em favor da circulação de uma misteriosa energia. No entanto, para Ricoeur, o problema de entender o perdão pela dinâmica do dom é de não mais poder distingui-lo das formas de retribuição, e assim esquecer o mandamento de amar seus inimigos sem retorno (RICOEUR, 2000, p.624).

Para Ricoeur, este mandamento radical, quase impossível, e que rompe com toda forma de reciprocidade, é o único à altura do espírito do perdão, mas está ciente que por toda parte se suspeita de sua sinceridade e despojamento, e se busca identificar nele algum interesse escondido. Quanto a isto, considera que se há espera de alguma contrapartida dos que o seguem, é que o amor transforme os inimigos em amigos. Com efeito, o aspecto de doação subsiste, não pelo esquema de dar e restituir, e sim pelo de dar e, tão só, receber. Todavia, para Ricoeur, se há alguma forma de reciprocidade entre pedido e doação, é preciso estar atento à dissimetria vertical dessa relação, que, em princípio, não se constitui por nenhuma altivez condescendente mascarada de benevolência – já que o que se propõe é dar horando o beneficiário – mas pelo abismo entre incondicionalidade e condicionalidade que o perdão precisa transpor a fim de atingir as profundezas da culpabilidade (RICOEUR, 2000, p.626).

Em suma, o que interessa ao hermeneuta no esquema do dom é chamar atenção para a dimensão de alteridade, posto este gesto se constitui em relação, na relação de correspondência entre dois atos de fala: “eu te peço perdão”; “eu te perdo” – e por que não, também, dois lugares de fala? – que permanecem em polaridades distintas, distantes. Resta saber, então, como o perdão transpõe essas distâncias incomensuráveis.

## Perdoar e prometer: desligar e ligar

Como último âmbito da análise, Ricoeur se volta para o campo político a fim de discutir a correlação proposta por Hannah Arendt entre perdoar e prometer, que se encontra regida pela simbólica do ligar e desligar. Arendt discute o perdão e a promessa no campo da ação, do agir humano, e considera o primeiro como remédio aos imprevisíveis e irreversíveis danos cometidos no passado, já o segundo enquanto tentativa de regular o futuro por meio de acordos no presente (ARENDR, 2016, p.293). A propósito de sua consideração do perdão como vindo do alto, Ricoeur chama atenção que, em Arendt, a irreversibilidade da ação não é contrabalançada por outra faculdade superior, mas por uma virtualidade da própria ação. Ressalta que é na linguagem da faculdade que se concebe o perdão e a promessa, modalidades da ação e, como tais, dependem da pluralidade, ou seja, perdoar e prometer não podem ser feitos sozinhos – a si mesmos – pois se articulam em conjunto, são ações conjuntas (RICOEUR, 2000, p.632).

Visando discutir a simetria dos termos, o hermeneuta comenta que para Arendt a aura religiosa do perdão e sua ligação com o amor o tornam menos adaptável ao campo político que a promessa. O perdão resiste à institucionalização, e a anistia, mais que sua caricatura, é chancela do esquecimento (RICOEUR, 2000, p.634). Desse modo, para Arendt, o que do perdão pode ser encontrado na esfera pública é o respeito, a consideração, a amizade sem proximidade da *philia politiké* (ARENDR, 2016, p.301). Observa-se, portanto, que este par não é assim tão simétrico quanto a imprevisibilidade que os marca fazia pensar. Exposta a dissimetria, Ricoeur argumenta que outra reflexão sobre

o par ligar-desligar deve ser realizada, não tão centrada nos atos e suas consequências, mas cuja preocupação recai sobre o agente e seus atos.

## A resposta difícil

As etapas desta odisseia do espírito do perdão não constituem uma divagação erudita, pois, a cada momento, algo foi colhido, aproveitado, e reformulado segundo os critérios e propósitos de Ricoeur que se mantém fiel à proposta epistemológica de diálogo interdisciplinar de sua hermenêutica. Assim, o campo institucional, ainda que nele não encontre espaço, foi importante para ressaltar a estrutura da ocasião do perdão: a ipseidade da falta que alguém deve assumir pela confissão; na discussão sobre o dom, buscou-se ressaltar o esquema relacional do dar e receber, sem que essa troca ocorra num plano horizontal; já quanto ao campo político, confirmou-se sua incompatibilidade, como também mostrou-se mais pertinente buscar o desligamento entre o agente e seus atos. Para Ricoeur, todas as análises anteriores se constituem no intervalo entre a falta imperdoável e o perdão impossível, intervalo este que os incógnitos do perdão, seus sucedâneos, sobre o plano das culpabilidades, religiosa, moral, criminosa e política, mal conseguem preencher. Desse modo, considera que o que está em jogo é a possibilidade de separar o agente de seu ato, que assim pode começar de novo. Mas, seria mesmo isso possível? Acompanhemos o que diz o hermeneuta:

Este é o desligamento que comanda todos os outros. Mas ele é mesmo possível? Retomo aqui uma última vez o argumento de Derrida: separar o culpado de seu ato, pra dizer de outro modo, perdoar o culpado ao condenar sua ação, seria perdoar um sujeito outro que aquele que cometeu o ato. O ar-

gumento é sério e a resposta difícil. Ela está por ser buscada, a meu ver, próxima a uma separação mais radical que a suposta pelo argumento entre um primeiro sujeito, o que cometeu o erro, e um segundo sujeito, o que é punido, uma separação no coração da potência de agir – da *agency* –, a saber, entre a efetuação e a capacidade que ela aqui atualiza. Esta dissociação íntima significa que a capacidade de engajamento do sujeito moral não é esgotada por suas inscrições diversas no curso do mundo. Esta dissociação exprime um ato de fé, um crédito direcionado aos recursos da regeneração do si (tradução minha) (RICOEUR, 2000, p.638).

Segundo este entendimento, não se trata de perdoar em vista da redenção por meio do resgate, da transformação do velho homem, mas em consideração ao culpado que poderia ter agido diferente. Para Ricoeur, este ato último de confiança se baseia num paradoxo das religiões abraâmicas, articulado entre perdão e arrependimento. Contudo, não se trata aqui de uma simples troca regida nos limites de suas condicionalidades, pois, como considera, a resposta existencial ao perdão (pedido) já se encontra de algum modo implicada no próprio dom (perdão), reconhecido pelo gesto inaugural do arrependimento. Com a palavra, Ricoeur:

Em verdade, se há o perdão, “ele permanece” como é dito do amor no hino que celebra sua grandeza; se ele é a própria altura, então não permite nem antes, nem depois, ao passo que a resposta ao arrependimento chega no tempo, quer seja repentina, como em algumas conversões espetaculares, ou progressiva, à prova de uma vida inteira. O paradoxo é precisamente aquele da relação circular entre o que “permanece” para sempre e o que chega a cada vez. (tradução minha) (RICOEUR, 2000, p.639).

Dizendo isto, este autor se contrapõe aos pensamentos dogmáticos que pretendem

enclausurar o perdão em lógicas alternativas que estipulam condicionalidades, o que deve vir primeiro: a graça ou a iniciativa humana, e que não se atentam ao paradoxo do desligamento e suas inscrições históricas. Este desligamento é possível, ao lembrar que por mais radical que seja o mal, ele não é originário; radical é a “propensão” ao mal, e originária a “disposição” ao bem, como postulou Immanuel Kant em seu “Ensaio sobre o mal radical”. Assim, é nesta “propensão” ao bem que se deposita a confiança da regeneração desta disposição primitiva, que o mal em sua ocorrência contingente não consegue corromper (RICOEUR, 2000, p.640). Apesar disso, no fim das contas, Ricoeur argumenta que o vocabulário do incondicional e do condicional não cabe ao paradoxo do perdão e arrependimento, pois, sob o signo do perdão, presume-se que o culpado seria capaz de agir doutro modo, em razão de ser considerado mais valioso que seus atos. É por esta consideração que a capacidade de agir é reestabelecida, o que torna possível a promessa e o direcionar-se ao por vir.

## Parte II: Derrida e o perdão impossível

Apresentada a resposta de Paul Ricoeur, sobre uma possibilidade mesmo que difícil do perdão, cabe agora justapor as propostas e considerações de Jacques Derrida que não foram abordadas. Não pretendo com isso questionar a resposta que foi dada no que ela pretendeu responder, mas a princípio mostrar que esta prova do impossível não vence de um só golpe os problemas levantados por Derrida, como alguns interpretes de Ricoeur parecem crer.<sup>3</sup> Para tanto, começa-

3 Tanto Gaëlle Fiasse quanto Walter Ferreira Salles, em seus belos e muito elucidativos artigos sobre o perdão em Paul Ricoeur, apresentam muito rapidamente a resposta do hermeneuta

rei ressaltando os pontos de contato dessa “abordagem”, antes de sua bifurcação.

## O perdão sem condições

Enquanto Ricoeur escrevia seu último grande livro, cujo epílogo é dedicado ao perdão, Derrida desenvolvia na *École des hautes études* uma série de seminários sobre o mesmo tema, também discutido nas conferências que concedeu naquele período, no final dos anos 1990. Fora os textos dispersos dessas conferências, só agora, vinte anos depois, passamos a ter acesso às reflexões desses seminários que começam a ser publicados. Assim, exceto o debate direto, face a face, a entrevista de Derrida ao jornal *Le monde* pode ter sido o único registro textual disponível a Ricoeur na época, o único citado na argumentação que desenvolveu. Nesta entrevista, a pergunta inicial: “[...] até que ponto se pode perdoar? E o perdão pode ser coletivo, ou seja, político e histórico?” (tradução minha) (DERRIDA, 1999, não paginado), marca o âmbito da discussão, o perdão no mundo secular.

Ciente das tradições religiosas do perdão – que as reúne sob a designação de abramica – a primeira perplexidade que chama a atenção de Derrida concerne ao paradoxo de sua secularização, afinal, como uma noção e prática, a princípio religiosa, pode ser transferida para o campo das instituições políticas por meio da expansão dessas mesmas tradições? Que sentido pode haver no pedido de perdão pelas violências passadas entre culturas não-ocidentais, não-abrami-

cas, como foi o caso do pedido do primeiro ministro japonês aos coreanos e chineses? Observa-se, como anunciado anteriormente, que o perdão foi incorporado ao vocabulário político e diplomático, fenômeno associado ao surgimento dos tribunais internacionais, declaração dos direitos humanos e pela cunhagem do conceito de “crime contra a humanidade” que propiciam a proliferação das cenas de arrependimento e de pedidos de perdão, muitas das vezes como mero ritual esvaziado, protocolar, *pro forma*.

Desses fatores que compõem o fenômeno, Derrida chama atenção para o conceito de “crime contra a humanidade” como principal motivador dessas cenas de autoacusação, pedido e concessão de perdão, crime de transgressão contra a sacralidade do humano, da ideia de “próximo”, de “semelhante”, promulgado por uma cristianização do mundo não mais encabeçada pela Igreja. Em vista disso, se o perdão tornou-se moeda de troca para promover a reconciliação nas relações diplomáticas, é preciso não confundir-lo com noções vizinhas como a desculpa, a anistia, a prescrição, e as demais terapêuticas de reconciliação, pois, como lembrou Ricoeur mais acima, o perdão não deve ser normal nem normalizador, deve permanecer excepcional, à prova do impossível, prova esta que se mede pela noção imperdoável, como diz Derrida (1999, não paginado):

Se a gente está pronto a perdoar apenas o que parece perdoável, o que a Igreja chama de ‘pecado venial’, então a ideia mesma de perdão se evanesceria. Se há qualquer coisa a perdoar, isto seria o que em língua religiosa se chama pecado mortal, o pior, o crime ou erro imperdoável. Donde a aporia que se pode descrever em sua formalidade seca e implacável, sem pena: o perdão perdoa somente o imperdoável. Não se pode ou não se deveria perdoar, apenas há perdão, se houver, onde há o imperdoável. Mesmo que

---

à objeção de Derrida, como se houvesse apenas uma, um único entrave a impedir que o perdão se torne possível, sem conceder a atenção necessária às considerações deste autor que o epílogo de Ricoeur visava responder. Cf. FIASSE. *Paul Ricoeur et le pardon comme au-delà de l'action*. p. 367-368,371,376; SALLES. *Paul Ricoeur e a lógica do perdão*. p.425, 429.

dizer que o perdão deve se anunciar como impossível mesmo. Apenas pode ser possível ao fazer o impossível. (tradução minha).

Se o perdão deve manter-se à prova do impossível e se apenas há perdão do imperdoável, é importante não confundir as noções: impossível não é o imperdoável, mas o perdão que seja capaz de perdoá-lo. Posto isso, vale retomar mais uma noção vizinha, a de imprescritível, da imprescritibilidade dos crimes contra a humanidade, e que também dá título ao livro de Jankélévitch.<sup>4</sup> Para este autor, não é questão de perdoar a *Shoah*, que mais do que o holocausto judeu, punição dos alemães à existência deste povo, seria uma afronta à humanidade do homem em geral (1996, p.10). A excepcionalidade deste crime, a monstruosidade de sua grandeza, não encontram castigo à altura, que seja possível, que faça sentido, e assim o considera irreparável, inexpiável, imprescritível, e – como vimos – o faz amargar o perdão não pedido. Quanto a isso, Derrida se opõe a confundir o perdão com estas noções vizinhas, muitas provenientes do campo jurídico, e também a esta condicionalidade do pedido de perdão, ponto até o qual Ricoeur mantém-se de acordo.

Mas, além de ressaltar a incondicionalidade do espírito do perdão, acima de qualquer arrependimento, troca, mesmo do horizonte da transformação redentora, da reconciliação, e promessa de mudança, Derrida se pergunta o que se perdoa: alguém ou uma falta, um crime, ou alguém que não se confunde com o ato transgressor, e assim expõe o problema:

Para que haja perdão, não seria preciso, ao contrário, perdoar a falta e o culpado enquanto tais, lá onde um e outro permane-

cem, tão irreversivelmente que o mal, como o mal mesmo, e seriam ainda capazes de se repetir, imperdoavelmente, sem transformação, sem melhoramento, sem arrependimento, nem promessa? Não se deve supor que um perdão digno desse nome, se alguma vez houver, deve perdoar o imperdoável, e sem condições? E que esta incondicionalidade também está inscrita, como seu contrário, a saber a condição do arrependimento, em “nossa” herança? Mesmo se esta pureza radical pode parecer excessiva, hiperbólica, louca? Pois se digo, como eu o penso, que o perdão é louco, e que ele deve permanecer uma loucura do impossível, não é certamente para excluí-lo ou desqualificá-lo. Ele é talvez a única coisa que acontece, que surpreende, como uma revolução, o curso ordinário da história, da política e do direito. Pois, isso quer dizer que ele permanece heterogêneo à ordem do político ou do jurídico tal como se entende ordinariamente. (tradução minha) (DERRIDA, 1999, não paginado).

A meu ver, é neste ponto que a bifurcação, ou, ao menos, um afastamento começa. Nesta citação, Derrida indaga se um perdão digno desse nome – perdão do imperdoável – incondicional, excessivo, não deve perdoar o culpado enquanto culpado, indissociavelmente do mal cometido, capaz de reincidência, sem arrependimento nem promessa de melhora, pois, do contrário “[...] não é mais inteiramente o culpado, mas já um outro e melhor que o culpado. Nesta medida, e a essa condição, não é mais o culpado enquanto tal que a gente perdoa” (tradução minha) (DERRIDA, 1999, não paginado). Acompanhamos acima a resposta de Ricoeur, segundo a qual o perdão tudo perdoa em consideração ao agente da má ação, que não se reduz essencialmente, indissociavelmente à condição de culpado, mas tal doação – ainda que acima de todas condicionalidades – não dispensa o arrependimento, a confissão como reconhecimento e responsabilização

4 O livro em questão é: *L'Imprescriptible: Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*. Éditions le Pavillon, 1971.

da falta cometida que propicia o pedido de perdão. Derrida não discorda, mas quer explorar o aspecto incondicional obliterado pelas condicionalidades dessas mesmas tradições, e acompanhar este descompasso, pois, concebe o perdão como acontecimento, o que não se contém numa ordem de previsibilidades, de expectativas, mas como uma revolução que irrompe o curso ordinário da história, da política, do direito em seus limites institucionais, em suas possibilidades e probabilidades, e por isso aparece enquanto impossível.

Por outro lado, explorar a incondicionalidade não quer dizer rejeitar ou ignorar as condições e estratégias dos gestos generosos da diplomacia, sempre interessada em defender interesses parciais. Outra indício de que Derrida não se opõe às condicionalidades, ao arrependimento, é bem resumido neste trecho:

Ora o perdão (concedido por Deus ou inspirado pela prescrição divina) deve ser um dom gracioso, sem troca, e sem condições; ora, ele requer como condição mínima, o arrependimento e a transformação do pecador. Qual consequência tirar desta tensão? Ao menos esta, que não simplifica as coisas: se nossa ideia de perdão cai em ruína assim que a privamos de seu polo de referência absoluto, a saber, de sua pureza incondicional, ela permanece, no entanto, inseparável disso que lhe é heterogêneo, a saber, a ordem das condições, o arrependimento, a transformação, variadas coisas que a permitem se inscrever na história, no direito, na política, na existência mesma. Estes dois polos, o incondicional e o condicional, são absolutamente heterogêneos e devem permanecer irreduzíveis um ao outro. São, portanto, indissociáveis: se se quer, e for o preciso, que o perdão se torne efetivo, concreto, histórico, se se quer que ele chegue, que ele aconteça mudando as coisas, é preciso que sua pureza se engaje numa série de condições de toda sorte (psicológicas, políticas, etc.) É entre

esses dois polos, inconciliáveis, mas indissociáveis, que as decisões e as responsabilidades estão por ser tomadas (tradução minha) (DERRIDA, 1999, não paginado).

Este autor comenta que independente das ocasiões que reduzem o perdão às noções vizinhas como anistia, amnésia, apaziguamento, prescrição, trabalho de luto, reconciliação, todas elas se referem a certa ideia de perdão puro e incondicional, sem o qual esses sucedâneos não fariam menor sentido. Derrida não quer abrir mão do paradoxo, mas pensar esta tensão, a dupla articulação, a passagem, a inscrição e corrupção do incondicional no condicional.

Tal posicionamento é reafirmado quando Michel Wieviorka, entrevistador do *Le monde des débats*, lhe pergunta se ele se encontra em permanente partilha entre uma ética hiperbólica do perdão puro e as ocorrências concretas, pragmáticas de desculpação e reconciliação. Derrida responde que sim, e complementa dizendo que permanece sem poder desarticular o inconciliável e indissolúvel desta dupla injunção. Por um lado, é preciso reconhecer o impasse, o não saber, o imprevisível e incalculável para que as decisões não sejam meramente execuções de programas, protocolos, como diz: “Não que seja preciso não saber. Ao contrário, é preciso saber o mais e melhor possível, mas entre o saber mais ciente, o mais refinado, o mais necessário, e a decisão responsável, um abismo permanece e deve permanecer” (tradução minha) (DERRIDA, 1999, não paginado).; por outro, se entendemos a política como esse “processo pragmático de reconciliação”, devemos lembrar que não somos inteiramente definidos pelo político, pela cidadania, pelo pertencimento a um Estado-nação, pois o perdão excede esses domínios e não coincide com seus procedimentos de punição e absolvição.

Por fim, outro modo de marcar seu o afastamento dessas instituições, dessas instâncias de poder, é quando Derrida comenta que cada vez que o perdão é efetivamente exercido, ele parece supor algum tipo de poder soberano, quer seja de uma disposição magnânima, mas também de um Estado legítimo, poderoso o suficiente para organizar um processo judicial no propósito de promover o apaziguamento, quando de igual modo estava à disposição a possibilidade de condenar e punir. Desse modo, além de não tomar o perdão como oposto da punição, Derrida considera a necessidade de sua incondicionalidade afastada da soberania, este é seu sonho, a loucura de pensar o perdão sem poder, da ordem do impossível.

## **O impossível não contrário ao possível; sim deve haver o perdão para mim**

Nesta seção procurarei arriscar minhas considerações finais pela retomada da epígrafe, ao propor certa articulação entre as duas posições apresentadas, articulação que, ainda que arbitrária, abertamente arbitrária, se faz possível por haver neste verso inicial alguma confluência e atravessamento dessas heranças do perdão.

A canção de Cartola se inicia ao dizer: “sim, deve haver o perdão para mim [...]”, um sim que afirma a existência do perdão, sua “disponibilidade”, a possibilidade de o pensar e o pedir ao dizê-lo circunscrita em certas línguas e culturas chamadas de abrahamicas. Este estranho sim dito abruptamente ao indeterminado não só precede uma exigência – a saber, a exigência de haver perdão, quer esta venha ser a lógica da superabundância assinalada por Ricoeur ou a ética hiperbólica como lembra Derrida – mas a reafirma por um clamor que reivin-

dica um dom, acordo e concessão. Sim inicial que não começa, mas retoma, responde, repete e assente uma discussão em epílogo, longa discussão da tradição do perdão.

Como ambos autores estão de acordo, não é em qualquer cultura, nem mesmo em todos os âmbitos, que o perdão pode ser pensado, portanto, considerá-lo é reafirmar o espaço que uma questão tem para se colocar. Derrida pensa esta estrutura pelo problema do sim anterior, antecedente, mas não num sentido cronológico, o sim à questão, o que a possibilita, a torna compreensível e transmissível aos outros, pois, como diz: “há, portanto, no coração da questão um certo “sim”, um “sim” a, um “sim” ao outro que não é talvez sem relação a um sim ao acontecimento, isto é, um “sim” ao que vem, ao deixar-vir. O acontecimento é, também, isto que vem, isto que chega” (tradução minha) (DERRIDA, 2001, p.84). O acontecimento como a vinda do outro, do inesperado. Quanto a isso, vimos que Derrida propõe pensar o perdão como acontecimento, algo de ocorrência excepcional, e, para este autor, falar de acontecimentos, do que chega de modo imprevisível onde não se pensava possível, é justamente repensar a articulação possível-impossível.

Desse modo, o perdão geralmente pensado sob a rasura do condicional – só existe à condição de fazer o impossível, ou seja, perdoar o imperdoável, pois só o imperdoável clama por perdão, só com o imperdoável o perdão não se destrói, não se dissolve no perdoadado, mas mantém-se enquanto demanda de perdoar. Pode-se perguntar se não seria sempre assim, mesmo quando alguém diz: “eu te perdo”, e se entenda o perdão como ritual de reconciliação, uma terapêutica para as faltas passadas, o que garante que este trabalho se dê por encerrado, magicamente, ao dizer e ouvir estas palavras? Derrida (1999,

não paginado) desconfia desses perdões “finalizados”, e se tratando de algo da ordem do acontecimento, não deve remontar de nenhum poder, de nenhuma possibilidade dada, pois isso não é fazer o inesperado. No entanto, repensar a articulação possível-impossível, não é se opor ao rol das possibilidades, mas entender que, “mesmo quando alguma coisa chega como possível, quando um acontecimento chega como possível, o fato que isto deveria ser impossível, que a invenção possível deveria ser impossível, esta impossibilidade continua a assombrar a possibilidade” (tradução minha) (DERRIDA, 2001, p.98). Como diz:

É preciso falar aqui do acontecimento im-possível. Um im-possível que não é somente impossível, que não é somente o contrário do possível, que é também a condição ou a chance do possível. Um im-possível que é a experiência mesma do possível. Para isto é preciso transformar o pensamento, ou a experiência, ou o dizer da experiência do possível ou do impossível. (tradução minha) (DERRIDA, 2001, p.101).

Pensar o im-possível, o impossível no possível, esta relação de opostos é estar atento não só ao que se encontra dado e o que pode ser feito em seus limites, mas também chamar atenção dos lampejos da ocasião, do que está por acontecer acima de qualquer estrutura, condições favoráveis, de possibilidade, como também perceber que o possível não decorre somente disso. Esta complexidade, esta dificuldade, está muito longe, afastada, ou é ela contrária ao pensamento do autor que entende o perdão como difícil, quase impossível? Difícil é mais fácil que o impossível, meio termo entre o possível e o impossível? Esse quase, esse pouco-mais-de, mas ainda-não, de algum modo não articula esses extremos, não é atravessado por eles, mesmo o difícil em contrapo-

sição ao impossível? Tal ponto faz lembrar quando Ricoeur atesta o perdão que ressoa das alturas, sem ter por isso a enunciação de um sujeito absoluto, sem identificar a origem, o princípio, com o que dele vem surgir, aludindo talvez a uma fonte insondável, sempre envolta em mistérios. Sinalizei este ponto no início do texto pela proximidade com o entendimento de Derrida e por ser de suma importância para entender o problema do im-possível.

Ao comentar o âmbito judicial, Derrida chama atenção para o fato de que a única inscrição do perdão na legislação jurídica é o direito real da graça, de origens teológicas e políticas, mas que sobrevive nas democracias modernas laicas e semi-laicas. De uma soberania toda poderosa, este direito se põe acima das leis, capaz de interromper a ordem jurídico-política como exceção que nela se encontra. Contudo, Derrida ressalta que esta exceção soberana se funda a partir do que ela exclui, pois, “como sempre, o fundamento está excluído ou excepcionado da estrutura mesma que funda” (tradução minha) (DERRIDA, 2012, p.35). Vê-se, então, que este vestígio teológico-político no direito que se pretende laico institui sua ordem como seu fundamento indisponível, inacessível e que, no entanto, expõe a contradição de sua autoridade, ao lembrar que o poder que arroga provém de alhures. Para este autor, a lógica do perdão se estabelece sobre essa exceção, a respeito da qual é preciso ter precauções. Como lembra, na “Metafísica dos costumes”, Kant considera o direito da graça o mais escorregadio, o que confere maior grandeza ao soberano, mas também o que mais arrisca de ser injusto, e por isso propõe que só deve ser acionado contra crimes direcionados ao próprio soberano, para que este não venha cometer injustiça às custas da lei, ao aliviar a punição de alguém que causou mal a algum outro.

Desta precaução, Derrida tira o ensinamento de que só a vítima pode conceder perdão ao culpado, nos limites de um face a face, numa solidão a dois. Nessa linha, falar em vítimas pressupõe que malefícios, faltas, foram cometidos contra alguém que, desde então, pode considerar o perdão. Quanto a isto, se para Ricoeur a falta é a ocasião do perdão, uma culpabilidade que deve ser revelada, assumida, responsabilizada pelo ato de fala da confissão, Derrida, ainda que mais resistente a esta condição, considera que essa falta como perjúrio, o descumprimento de um compromisso, juramento, promessa, lei que juramos, mesmo que implicitamente respeitar. No entanto, pondera que esta transgressão não é da ordem do voluntário, mas se encontra inscrita na estrutura da promessa, do juramento, e por isso ressalta que devemos pedir perdão para ser justos, mas também por ser justos e pelos inevitáveis perjúrios e malefícios que decorrem da injunção da justiça (DERRIDA, 2012, p.70-72). Isto porque, embora busquemos seguir tal exigência, cobrar, proporcionar, fazer justiça onde se mostra preciso, ações e decisões responsáveis que visam a efetivação dessas demandas, não podem simplesmente se restringir, se apoiar nos saberes, métodos, leis e protocolos disponíveis, de modo que sempre é possível ocasionar injustiças ao querer fazer justiça, e assim, de certa maneira, trair, perjurar esta injunção.<sup>5</sup>

Por fim, por mais uma volta à questão do im-possível e retomada da epígrafe, procuro comentar a que o perdão se destina. O verso inicial diz: “sim, deve haver o perdão para mim.”, sim secundário que atesta e ressoa o

5 Uma passagem interessante para acompanhar na obra de Derrida a questão da injunção à justiça, e a desconstrução como pensamento do dom e da indesconstrutível justiça, é no primeiro capítulo de “Espectros de Marx”. DERRIDA. *Spec- tres de Marx*. p.56.

primeiro “sim” inaudível, a possibilidade que permite que o perdão seja considerado, que se coloque enquanto questão. Vimos que para Derrida o perdão é da ordem do im-possível, só aparece como possível ao fazer o im-possível, perdoar o imperdoável, como diz:

Mas além disso nos obrigar a tentar pensar de outro modo o possível e o im-possível, a história mesma disso que se chama possível e o “poder” em nossa cultura e na cultura como filosofia ou como saber, se se deve perguntar, rompendo a simetria ou analogia entre o dom e o perdão, se a urgência do im-possível perdão não é de início isso que a experiência resistente, e não consciente, do im-possível dá a se fazer perdoar, como se o perdão, longe de ser uma modificação ou uma complicação secundária ou sobrevinda do dom, fosse na verdade a verdade primeira e final. O perdão como a impossível verdade do impossível dom. Antes do dom, o perdão. Antes este im-possível, e como o impossível deste im-possível-aqui, o outro. O outro impossível. (tradução nossa) (DERRIDA, 2012, p.68).

O raciocínio é complexo, mas dele se pode depreender o entendimento do perdão não como uma espécie de dom, mas como sua verdade anterior, uma vez que o perdão im-possível, do imperdoável, é o único que está, sempre esteve, por ser dado, é anterior a qualquer dom. Ricoeur também pensa esta anterioridade do perdão em relação ao dom, ao entender o perdão como dom mesmo reconhecido pelo gesto do arrependimento; como diz: o perdão já está, “ele permanece” como a própria altura que não permite nem antes nem depois, ao passo que a resposta ao arrependimento chega no tempo.<sup>6</sup> Neste mesmo trecho reproduzido acima, não fica claro quem perdoa quem, mas não devemos ver isso como ação voluntária do poder de um sujeito, de sua ipseidade como suspeitava Derrida, pois se fosse assim, Ricoeur

6 RICOEUR. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. p. 639.

não veria problemas na ideia de “perdoar a si-mesmo” e não insistiria na dualidade culpado-vítima, nem no desnível perdão-culpa. Se não encontramos nesses textos de Derrida a que exatamente o perdão se propõe, por não querer conferi-lo um sentido prévio, norteador, ao menos podemos observar do que sua proposta se afasta, ou seja, das economias do perdão e suas condicionalidades (pedido e doação; culpa, arrependimento, confissão, punição) dos seus incógnitos como desculpa, anistia, absolvição, e reconciliação – aliás, o perdão em Derrida não tem por objetivo suturar feridas do passado, reconciliar, amenizar, apaziguar situações para restaurar a normalidade e proporcionar recomeços, como bem assinala Paulo César Duque Estrada<sup>7</sup>; por outro lado, o modo de Ricoeur pensar a intimidade que o perdão pressupõe, é considerá-lo uma resposta existencial que se destina somente à ipseidade do culpado, o único a poder dizer que recebeu perdão, ainda que este perdão

7 Eu seu artigo sobre o perdão, Duque-Estrada discorre sobre como tal prática é pensada pela desconstrução enquanto uma experiência do impossível, além das condicionalidades e esquemas de desculpação. Um perdão que não visa reconciliar, nem propor reuniões, reunificações como bem supremo que viria dissolver conflitos na unidade comunitária. Não que Derrida seja contra uniões, reconciliações, o social, mas, como comenta Duque-Estrada, este filósofo propõe chamar atenção para a impossibilidade e perigos das totalizações, respeitar a alteridade do outro, sua infinita singularidade, como condição das mais diversas relações que, no limite, são impossíveis, já que não se atinge o outro *enquanto tal*, não se chega a conhecê-lo por completo. Esta impossibilidade atravessa e estrutura todo “ser-com” (*Mitsein*), todo “viver-junto” (*vivre-ensemble*), toda comunidade, e é pensada pela desconstrução que, ao atentar que as dissociações, os espaçamentos, são condições para a relação com os outros e consigo mesmo, entende que “o que” (*différance*) reúne é também da ordem do que separa. DUQUE-ESTRADA. *Sobretudo... o perdão*. p.14-22.

nunca se complete e que o imperdoável subsista sob o selo do inacabamento.

## Referências:

ARENDRT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 13<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro, Editora Forense universitária, 2016.

DERRIDA, Jacques. **Spectres de Marx: L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale**. Paris: Galilée, 1993.

\_\_\_\_\_. Le siècle et le pardon. **Le monde débats**. Paris, dezembro, 1999. Disponível em: <<http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/siecle.html>> Acesso em: 02 nov. 2020.

\_\_\_\_\_. Une certaine possibilité impossible de dire l'événement. In: SOUSSANA, Gad; NOUSS, Alexis; DERRIDA, Jacques. **Dire l'événement, est-ce possible?: Séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida**. Paris: L'Harmattan, 2001.

\_\_\_\_\_. La parole: donner, nommer, appeler. In: D'ALLONNES, Myriam Revault; AZOUVI, François (Dir.). **Paul Ricoeur**. Éditions de l'Herne, Paris, 2004. 19-25.

\_\_\_\_\_. **Pardoner: l'impardonnable et l'imprescriptible**. Paris, Galilée, 2012.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. *Sobretudo... o perdão: (im) possibilidade, alteridade, afirmação*. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (Org.). **Spectros de Derrida**. Rio de Janeiro, NAU Editora: Ed. PUC-Rio, 2008.

FIASSE, Gaëlle. Paul Ricoeur et le pardon comme au-delà de l'action. **Laval théologique et philosophique**. s/l, s/v, n.63 (2), p.363-376, jun. 2007.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. **L'imprescriptible: Pardoner? Dans l'honneur et la dignité**. Paris, Éditions du Seuil, 1996.

RICOEUR, Paul. Le pardon peut-il guérir? **Esprit**. s/l, s/v, n. 210, p.77-82, março-abril. 1995.

\_\_\_\_\_. **La mémoire, l'histoire, l'oubli**. Éditions du seuil, Paris, 2000.

SALLES, Walter Ferreira. Paul Ricoeur e a lógica do perdão. **Horizonte**. Belo Horizonte. V.17, n.52, p.414-435, jan./abr. 2019.

Recebido em: 29/09/2020  
Aprovado em: 17/11/2020



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

# El relato autobiográfico, entre ficción y testimonio

Carlos Mario Fisgativa (UNIQUEINDÍO - UBA)\*

<https://orcid.org/0000-0001-5213-8675>

## Resumen:

Proponemos explorar el nexo entre testimonio, autobiografía y literatura así como la indistinción que se da entre el relato testimonial o la ficción poética. En esta línea de indagación nos resulta útil remitir a *Demeure*, Maurice Blanchot, escrito en el que Jacques Derrida comenta el texto *El instante de mi muerte*, para mostrar que no es posible la distinción completa entre el registro del relato, el de la autobiografía y el del testimonio. Puesto que el escrito de Blanchot hace ver que la atestación tiene una relación complicada con la ficción, ya que sus límites se contaminan y que se da la indecidibilidad entre lo autobiográfico y lo heterotanográfico, entre el lenguaje performativo y el constatativo, ya que recurren a procedimientos comunes como son la narración, la promesa de ser verosímiles, de poder repetirse; a su vez, son discursos en “primera persona” que hablan de una experiencia o de sí mismos. En consecuencia, el sujeto que se narra, la voz que enuncia es un efecto que se produce por la narración o atestación misma.

**Palabras clave:** Relato, Testimonio, Ficción, Autobiografía.

## Abstract:

### Autobiographic Tale: between fiction and testimony

We will explore the link between testimony, autobiography and literature, as well as the indistinction between testimonial relate and poetical fiction. In this line of inquiry, it is useful to do reference to *Demeure*, Maurice Blanchot, writing in which Jacques Derrida comments the book *The instant of my death*, to show the impossibility of a fully distinction of the relate register from autobiography and testimony. Given that the Blanchot's text let us see that testifying holds a difficult relationship to fiction, because their limits contaminate each other, implying the undecidability of autobiography and heterotanography, of performative and constitutive language. In fact, they use common procedures as narration, the promise of verisimilitude, being repetitive, also, they are discourses of the “First person” speaking of experiences or of themselves. In consequence, the subject been narrated, the voice

---

\* Professor do Programa de Filosofia da Universidade do Quindío (Colômbia). Mestre em filosofia pela Pontifícia Universidade Javeriana de Bogotá (Colômbia). Doutorando em Filosofia da Universidade de Buenos Aires (Argentina). E-mail: [carlosrotten@gmail.com](mailto:carlosrotten@gmail.com)

been told is an effect produced by the narration and testimony.

**Keywords:** Tales, Testimony, Fiction, Autobiography

### Resumo:

## O relato autobiográfico, entre a ficção e o testemunho

Propomos explorar o nexo entre testemunho, autobiografia e literatura, bem como a indistinção que existe entre o relato testemunhal ou a ficção poética. Nesta linha de investigação, é útil referir-se a *Demeure*: Maurice Blanchot, escrito em que Jacques Derrida comenta o texto *O instante de minha morte*, para mostrar que não é possível uma distinção completa entre o registro da história, o da autobiografia e o do testemunho. Consideramos que a escrita de Blanchot mostra que a atestação tem uma relação complicada com a ficção, pois seus limites estão contaminados e que há uma indecidibilidade entre o autobiográfico e o heterotográfico, entre a linguagem performativa e a constativa, já que recorrem a procedimentos comuns como a narração, a promessa de credibilidade, a capacidade de repetição. São discursos em “primeira pessoa” que falam de uma experiência ou de si próprios. Consequentemente, o sujeito que é narrado, a voz que enuncia, é um efeito que é produzido pela própria narração.

**Palavras-chave:** História, Testemunho, Ficção, Autobiografia.

## Entre ficción, testimonio y autobiografía

Algunas de las preguntas que pueden guiar este apartado son: ¿habría un sujeto de la desconstrucción? ¿Cómo relacionar a Derrida con lo autobiográfico si es un pensador que deconstruye la subjetividad? (Pelgrefi, 2013, p. 230-231). Aún más, si la escritura opera como relación con la alteridad, como huellas que no reafirman presencias, como reiteración (repetición que altera), si cuestiona la identidad del sujeto que cree dominar la escritura, el sentido, ¿cómo es posible la autobiografía? Esta son preguntas pertinentes ante la escritura derridiana en la que lo autobiográfico, lo testimonial y la confesión desbordan sus fronteras y permanecen en una doble indecidibilidad, como bien lo señala Mónica Cragolini (2007: 32). La escritura autobiográfica tendría que ocurrir en relación con la huella y tratar con

un sujeto que está marcado por la alteridad, tendría que dar cuenta de la remisión entre elementos heterogéneos, pero relacionados recíprocamente en un movimiento que conjuga lo autoremisional y la alteridad sin reunirlos en una síntesis o identidad.

Al respecto, nos resulta útil remitir a *Demeure* escrito en el que Derrida (1998) indaga por los límites entre el testimonio y la ficción, para mostrar que no es posible la distinción completa entre el registro del relato, de la autobiografía y el del testimonio (25). Puesto que la escritura desconstruye la figura del sujeto que se supone es objeto y “autor” de la autobiografía, así como la relación de apropiación y dominio del sujeto sobre la lengua (Derrida, 1990, p. 27). De modo que, en vez de algo propio, la lengua impone al sujeto hablante la alte-

ridad. Estas temáticas también se abordan en *Mémoires. Pour Paul de Man* en relación al testimonio, la muerte, el duelo, la memoria en tanto relacionados con la indecidibilidad entre lo autobiográfico y lo heterotanatográfico, así como la oscilación indecidible entre el lenguaje performativo y el constatativo (Derrida, 1988, p. 130-131). Una consecuencia que obtenemos de esto es que el sujeto que narra, la voz que relata es un efecto producido por la narración o atestación misma.

Ahora bien, en *Demeure, Maurice Blanchot* Derrida remite al texto *El instante de mi muerte* para indagar acerca de los límites comunes entre el testimonio y la ficción. Antes de adentrarse en el texto blanchotiano, Derrida se pregunta por la herencia romana y latina de la institución literaria, por el modo en que aquello que llamamos literatura permea la cultura occidental, que es a la vez una cultura de la subjetividad que se declara, se confiesa, que sabe y que se enuncia como poseedora de un saber o, al menos, como garante y testigo que puede dar cuenta de lo ocurrido (Derrida, 1998). El escrito de Blanchot hace ver que la atestación tiene una relación complicada con la ficción, ya que sus límites se contaminan, contradiciendo a la tradición jurídica europea para la cual el testimonio y la literatura, en tanto ficción o simulacro, deben permanecer separados (Derrida, 1998: 30).

Al igual que en "La loi du genre", en *Demeure, Maurice Blanchot* se plantea el carácter ficcional implícito en el testimonio, lo cual pone en contacto con la literatura, afectando su valor jurídico, pues legalmente no se aceptaría un testimonio que reconozca estar mezclado con la ficción, con el simulacro y que no se limite a describir o informar. Insistiendo sobre ese límite indecidible en el que la literatura se parasita con aquello

que quiere excluir de su interior, leemos lo siguiente:

y por tanto, si lo testimonial es de derecho irreductible a lo ficcional, no hay testimonio que no implique estructuralmente en sí mismo la posibilidad de la ficción, del simulacro, de la disimulación, la mentira y el perjurio, es decir, a la literatura, a la inocente o perversa literatura que juega inocentemente a pervertir todas estas distinciones [...] Es sobre este límite indecidible que intentaremos permanecer (Derrida, 1998, p. 31).

En este contexto, surgen preguntas acerca de aquello que es el testimonio, de cuáles son sus condiciones formales. Al dar testimonio, alguien se compromete a decir la verdad, a dar cuenta de aquello excepcional que ha ocurrido y que ha presenciado. Otras condiciones son: el compromiso con lo dicho, la posibilidad de repetir lo presenciado o sabido, por ello no se limita a su parte narrativa o descriptiva, sino que "es de entrada un acto presente" (Derrida, 1998, p. 44). El testimonio es creíble no porque remite a la realidad constatable, sino a aquello que es fiable por el testimonio del otro. Por ello, es necesaria la fe o la creencia en el buen sentido e intención del narrador, así como la confianza en el movimiento progresivo del tiempo. Puesto que se pretende que el testimoniar debe ser ajeno a la mediación técnica para poder mantenerse unitario, ya que la unidad indivisible de la presencia y discurso del testigo se considera esencial; de lo contrario, si tal unidad se divide no sería confiable, pues el relato habla de lo irremplazable o no sustituible, a pesar de que es necesariamente iterable.

En consecuencia, aunque se pretenda que el testimonio a viva voz trae a la presencia sin mediación alguna, la iteración es aceptada como necesaria allí donde es excluida. He aquí una gran complicación, pues

el testimonio debe poder ser confirmado, atestiguado una y otra vez; por lo tanto, dividiéndose y multiplicándose en el tiempo; la posibilidad del testimonio es también la de su efracción y acarrea la fragmentación de lo veraz o verosímil, la virtualidad espectral del simulacro, de manera que “la posibilidad de la ficción literaria asedia como su propia posibilidad, el testimonio que se dice veraz, serio, real” (Derrida, 1998, p. 94).

Por otra parte, tenemos que el testimonio no es solo discurso biográfico sino también tanatográfico, discurso del otro y de la muerte. Lo cual nos lleva por algunos aspectos más de esta cuestión. En *Le Monolingüisme de l'autre* se pone en escena la alteridad que la lengua impone al sujeto hablante; a pesar de que la lengua materna u originaria se considere determinante de la identidad y de lo que le es ajeno, de lo que es para sí y lo que es externo (Derrida, 1990: 27); hablar o escribir sobre la relación con la denominada “lengua propia” es poner en cuestión la relación de apropiación y dominio del sujeto sobre la lengua. En vez de ofrecer un origen garante de la identidad, la lengua es una morada en el exilio y en la alteridad; cuestiona la autonomía y espontaneidad del sujeto que cree decir yo e identificarse a sí mismo a través de su uso de la lengua. De allí que el monolingüismo del otro sea “el hogar de esta auto-heteronomía” (Derrida, 1990, p. 58), y que preceda incluso al sujeto del habla y de la escritura (Derrida, 1990, p. 13-14).

Estos aspectos también son prominentes en el texto “Circonfession,” el cual despliega una escritura que mezcla el diario íntimo de Derrida, el duelo por la muerte de su padre, de su hermano o el duelo que se anuncia ante la enfermedad y próxima muerte de su madre. Como es habitual, se recurre al estilo del “falso diálogo” entre interlocutores

indeterminados, escenificando la auto-identificación siempre diferida; se trata de una memoria de sí que tiene en la alteridad la condición antinómica de su posibilidad, que mezcla citas en latín de San Agustín con la conversación ficticia entre Derrida y su madre agonizante, con las notas del diario, las confesiones de un judío, árabe, magrebí, francés, que llora fácilmente (Derrida, 1991, p. 61).

Entonces, la escritura autobiográfica no se reduce al registro que hace un sujeto sobre su propia vida, pues está contaminada con la alteridad y lo mortal que la huella de escritura implica; deconstruyendo así la figura del sujeto que se supone es objeto y “autor” de la autobiografía; ya que no es posible apropiarse a través de la escritura ni fundar un sujeto de la pretendida apropiación; además, la vida sobre la que se intenta escribir está diferida, desplazada, enmarañada necesariamente con su mortalidad. La autobiografía y la literatura están ligadas a la confesión, sobre todo cuando sus límites no pueden ser determinados claramente, puesto que estas formas de la escritura ocurren según un imperativo del develamiento de sí, de un confesar la verdad debida sobre un sí mismo que no puede ser más que otro (Derrida, 1991, p. 72). Además, la escritura autobiográfica ocurre como duelo por un “yo” que ya está muerto, pues es la única manera de confesarlo, escribirlo, relatarlo; en el lenguaje y la escritura, duelo interminable, de una muerte siempre presente, siempre ya ocurrida y, por lo tanto, imposible a futuro.

Son estas las condiciones, para un relato que rememora sobre la relación ex-apropiante con la lengua (árabe, francés, latín) y la confusa identidad cultural y legal que hereda. En este relato Derrida intenta recordarse a “sí mismo” como un “yo” mismo, se hace evidente que la memoria es otro ele-

mento a tener en cuenta en la ex-apropiación de la lengua, puesto que no hay testimonio, confesión ni autobiografía sin un trabajo de la memoria, sin el ejercicio que reitera y altera las huellas de lo acontecido, lo memorizado y archivado. Toda forma de memoria supone el olvido, ya que en tanto huella o marca, solo es posible porque está expuesta a ser repetida, borrada y superpuesta con otras escrituras, como ocurre con el palimpsesto, con las imágenes, con cualquier modo de la inscripción, ya que tienen en común la borradura y la repetición como rasgos que las hacen posibles. En suma, "Circonfession" es un relato de las vidas y de las muertes, de las marcas, de los cortes, de la sangre, de las oraciones y las lágrimas (Derrida, 1991, p. 42;113) en el que se pone en escena el carácter performativo de la escritura autobiográfica y simultáneamente hetero-tanato-gráfica.

Estas temáticas también podemos rastrearlas en *Mémoires. Pour Paul de Man*, pues allí se trata sobre el testimonio, la muerte, el duelo, la memoria en tanto relacionados con lo indecible y el anacronismo en lo autobiográfico y lo heterotanatográfico. Lo que remite a una presunta oposición entre una memoria de la interioridad que idealiza y, por otra parte, una exterioridad material; se trataría entonces de dos tipos de memoria, una que interioriza e idealiza, que releva, que incluye en sí la negatividad y alteridad de lo recordado. Y, por otra parte, una memoria que no interioriza, que no difiere al otro, que no hace el duelo pues supone la finitud de la memoria y el vestigio del otro que siempre precede, que permanece indigestible e irreductible a la síntesis totalizadora o a la narración exhaustiva. Puesto que "el otro resiste la clausura de nuestra memoria interiorizante" (Derrida, 1988, p. 44-45).

Ficción y testimonio tienen condiciones de posibilidad en común, como son la competencia y uso del lenguaje. Sus enunciados son constataivos y performativos a la vez, en tanto promesas de verdad y puesta en escena en la cual el que rinde testimonio se ofrece y expone en unas situaciones particulares para hablar en primera persona, presentándose como garante. Pero la literatura no supone el compromiso de decir la verdad ante la ley; por ello no se puede decir que alguien miente, sino que, en el testimonio, en el relato, la verdad se da u ofrece como promesa. A pesar de la aparente cercanía, el registro ficcional no puede ser aceptado como una prueba legal. Blanchot y Derrida nos llevan a problematizar las categorías en las que nos confiamos cuando se intenta excluir la ficción y el arte de lo testimonial, ya que el testimonio no es solo un ejercicio para constatar hechos, sino que es un acto performativo, de creación poética. Puesto que estos límites no son tan claros; son, de algún modo, reversibles entre sí, indecibles, como se indica a continuación,

alusión entonces evidente a una distinción entre ficción y autobiografía que no solo permanece indecible, sino que, lo que es más grave, en la indecibilidad de la cual, precisa de Man, es imposible mantenerse de modo estable o permanente. Nos encontramos entonces en una imposibilidad doble y fatal: imposibilidad de decidir así como imposibilidad de permanecer en la indecibilidad (Derrida, 1998, p. 10-11).

Según lo recientemente planteado acerca de la indecibilidad entre el relato y lo autobiográfico, lo constataivo y lo performativo, las divisiones tiemblan, el testimonio no es solo constataivo, tiene también una fuerza performativa que no se puede ignorar, dado que su condición de posibilidad es poética. Pues, como sostiene Derrida, "hay un genio

que retorna y que nos recuerda que el acto testimonial es poético o no lo es, dado que debe inventar su lenguaje y sus formas en un performativo inconmesurable” (Derrida, 1998, p. 109), por ello el testigo debe ajustarse a los criterios de lo testimonial pero simultáneamente “inventar, de modo cuasi-poético, las normas de su declaración” (Derrida, 1998, p. 46).

## Relatos del otro y la muerte

La alteridad y la muerte ponen en entredicho la pretensión de establecer los límites del género autobiográfico, es decir, de los relatos acerca de un sí mismo y su vida, puesto que lo indecible está en juego en el entre del sí mismo y lo otro, así como entre la vida y la muerte. Es en este escenario problemático que se comenta *L'instant de ma mort* de Maurice Blanchot, escrito que según el tiempo dramático del relato está fechado en 1944, a finales de la segunda guerra mundial, y que trata acerca de un joven que estuvo a punto de ser fusilado. Derrida duda de que se trate simplemente de un relato ficticio y propone seguir las huellas testamentarias, jugando con los indicios que van desde lo ficcional hacia lo testimonial y lo biográfico, gracias a algunas menciones de una carta de 1994 en la que Blanchot dice que 50 años atrás, un 20 de julio, estuvo a punto de morir; lo que desplaza la narración hacia la atestación de algo ocurrido y conocido, la ocupación nazi, los movimientos de resistencia. Entonces, se trata de otro registro de escritura que lleva a lo indecible los límites que quieren trazarse. De allí que Derrida señale respecto a *L'instant de ma mort*, que no sabe “si pertenece o no, de manera pura y propia, estricta y rigurosa, al espacio de la literatura, si es una ficción o un testimonio, y sobretodo, hasta qué punto cues-

tiona o hace temblar todas estas divisiones” (Derrida, 1998, p. 25).

En *L'instant de ma mort* se cuenta que una tarde de verano europeo, todos los moradores de una vivienda denominada el “castillo” fueron llevados fuera por un grupo de soldados aparentemente nazis; luego de permitir que las mujeres y los niños regresaran al interior del lugar, algunos jóvenes fueron dispuestos para el fusilamiento, pero el ruido de las balaceras y bombas en el entorno distrajeron al teniente en el momento en que ya los fusiles apuntaban listos para disparar. En medio de la confusión y el descuido, un soldado da al joven la oportunidad de irse, después de decir que no son alemanes y revelar su procedencia: eran mercenarios rusos de la Armada Vlassov (Blanchot 1999, p. 19-20). Las tropas se retiran sin incendiar el castillo, como había ocurrido con otras de las viviendas al rededor, mientras que el joven se reguarda en el bosque, donde permanece hasta recuperar el sentido de lo real (Blanchot, 1999, p. 21).

Según comenta Derrida, fue esta una experiencia o un instante de ligereza ante una muerte imposible, imposibilitada, siempre venidera; muerte anterior e incierta, que remite a un pasado sin presente y no individual, a un instante no idealizado, sino puesto en demora; desde siempre diferida, tanto a futuro como en el pasado. Efectivamente, “es de este extraño acontecimiento que un texto como este da testimonio, de un modo, vamos a verlo, abisal, elíptico, paradójico y, además, indecible” (Derrida, 1998, p. 65). Esto supone la anacronía de un tiempo fuera de goznes y se marca en esta frase que remite a *La escritura del desastre*: “yo muero antes de haber nacido”, con la que se cuestiona la inminencia de lo que ya ha tenido lugar. O como lo formula Blanchot en estas líneas: “qué importa. Tan sólo permanece

el sentimiento de ligereza que es la muerte misma o, para decirlo con más precisión, el instante de mi muerte desde entonces siempre pendiente” (Blanchot 2004, p. 26).

Se marca de este modo el anacronismo intrínseco el testimonio, pues son diferentes temporalidades las que se encuentran imbricadas, dividiendo el instante y poniendo al tiempo fuera de goznes, a causa de la simultaneidad de la multiplicación y la suspensión. Además de la cuestión temporal, Derrida hace algunas observaciones respecto a la voz que narra y al presunto “sujeto” del relato. Aunque el narrador presenta al joven como una tercera persona, su acto de memoria está escrito inicialmente en primera persona, por ello podemos leer al inicio de dicho texto: “me acuerdo de un joven —un hombre todavía joven— privado de morir por la muerte misma —y quizás el error de la injusticia—” (Blanchot, 2004, p. 17). Aquel hombre joven pudo ser el mismo Blanchot, quien ahora no podía reconocerse como el sujeto-autor del relato y de tal experiencia, pues la escritura supone la división del tiempo y del sujeto, su estar *out of joint*. A lo cual tenemos que agregar que, según Derrida, Blanchot plantea una imposibilidad del presente que trastoca el tiempo, lo anacroniza haciendo que el pasado se enmarañe con las huellas del futuro o venidas del porvenir (Derrida, 1998, p. 107); de modo el testimonio como memoria es una promesa de futuro, algo que no existe ni responde al presente (Derrida, 1988, p. 68). Esto supone la división del instante según ritmos discontinuos, según la retórica del tiempo y del espacio, irreductibles a algún modo de la presencia.

¿Pero cómo dar, entonces, testimonio de la propia muerte si remite a un pasado que nunca ha ocurrido? En esta cultura de la “confesión de sí”, de la subjetividad que se

enuncia al atestiguar, que promete decir la verdad e inventa a la vez un relato, solo se puede testimoniar en primera persona, pero para ello se debe sobrevivir a lo acontecido y relatado, de modo que, incluso las huellas testamentarias sobreviven a la muerte del firmante y son siempre “memorias de ultratumba” (Derrida, 1988, p. 111).

Esto también es planteado en relación con Paul De Man y la indagación por la autobiografía, ya que las memorias de sí no son necesaria y exclusivamente confesionales, sino también performativas; ya que “lejos de garantizar ninguna identificación con el *self* o de congregarse alrededor del *self*, esta estructura especular implica una dislocación topológica que impide toda totalización anamnésica del *self*” (Derrida, 1988, p. 35), imposibilidad de producir la promesa y el sí mismo. En esto consiste la perversa ambigüedad e impureza del performativo, en las que se ponen en suspenso las fronteras entre la literatura y sus otros; precisamente,

es ahí que el falso testimonio y la ficción literaria pueden incluso testimoniar verdaderamente, al menos a título de síntoma, por lo tanto, la posibilidad de la ficción habrá estructurado, a modo de fractura, aquellos que llamamos la experiencia real [...] Pero queda que, debemos decirlo tan firmemente, esta indecidibilidad, como las co-implicaciones abisales que ella genera, no invalida en nada la exigencia de veracidad, de sinceridad o de objetividad, tampoco autoriza la confusión entre la buena fe y el falso testimonio (Derrida, 1998, p. 123-124).

Por otra parte, tenemos que toda escritura, es de algún modo un epitafio, al igual que toda inscripción idealizante o autobiográfica es olvido de sí y memoria del otro, debido a que “el discurso y la escritura funeraria no siguen a la muerte; trabajan sobre la vida en lo que llamamos autobiografía. Y tienen lugar entre la ficción y la verdad, *Dichtung*

*und Wahrheit*" (Derrida, 1988, p. 34). Por consiguiente, desde la lectura derridiana, todo relato es necesariamente hetero-tanato-gráfico o como dice en cierto momento, hosto-tanato-gráfico: el relato del otro, de un huésped o rehén, del estar cautivo, de la muerte (Derrida, 1998, p. 52).

Por último, señalamos que lo indecible y lo neutro tienen en común poner en suspenso las dualidades jerárquicas, lo que impide elegir sin implicar o excluir simultáneamente las alternativas que se contaminan (doble negación y doble afirmación); es entonces cuestión del tercero no excluido, un pensamiento no regido por el principio de no contradicción, que no es asunto del cálculo del sujeto sino de lo incalculable y del otro. Por lo cual,

*no hay* más allá de lo indecible, pero este más allá permanece no obstante para ser pensado desde "este punto de 'referencia' un poco más confiable"; y uno sólo puede involucrarse así en una promesa, dando la propia palabra sobre este tema, aun si uno la niega al afirmarla irónicamente. Queda por pensar la indecibilidad, una que ya no está vinculada al orden del *cálculo* entre dos polos de oposición; sino al orden incalculable de un totalmente otro: el advenimiento o la convocación de lo otro. Tiene que ser imprevisible, aleatorio más allá de todo cálculo. No hay dentro -de-lo-indecible, pero una memoria otra nos convoca, nos remite a pensar un "acto" o "*parole*", o un "acto de habla" que resiste la oposición performativo/constatativo, provocando al mismo tiempo la aporía y movimiento hacia adelante, la marcha, la relación de uno con el otro, es decir, la historia del texto (Derrida, 1988, p. 139-140).

La indecibilidad remite al componente negativo con el que se asocia regularmente lo neutro, en tanto doble negación, movimiento del ni/ni, pero también, busca allí no solo la doble muerte, la negación como muerte, sino también una afirmación gozo-

sa y excesiva de la vida, de otra vida, pues no solo se ha liberado de la vida sino de la muerte misma. Entonces, la indecidibilidad, que "es la condición de la deconstrucción" (Derrida, 1988, p. 137-138), es entendida como una oscilación que avanza y que problematiza la diferenciación entre el lenguaje performativo y constatativo, entre los géneros, entre la literatura y filosofía, entre el yo y la ficción, como ya había sido anticipado por Nietzsche (Cragolini, 2007: 32). Se trata de la fractura desestructurante y el principio de contaminación que está implicado en la ley de los géneros; asimismo, de la ley espectral que desborda la oposición y la negatividad, el pensamiento del *X* sin *X*, de la muerte sin muerte, del testimonio sin testimonio o el relato sin relato, de la no relación, que atendiendo a los conceptos de Blanchot podemos denominar lo neutro, puesto que "esta liviandad del "sin", el pensamiento de la 'X' sin 'X' viene a firmar, consignar y contrafirmar, al asemejarsele, la experiencia de lo neutro como *neuter, ni-ni* (Derrida, 1998, p. 120).

Al iniciar este artículo, interrogamos acerca de la relación entre deconstrucción de la subjetividad y el relato autobiográfico, resaltando que pueden parecer asuntos incompatibles. Sin embargo, hemos mostrado que la escritura derridiana y blanchotiana no se limitan a una crítica del sujeto fundacional con la pretensión de prescindir o eliminar cualquier figura de la subjetividad; por el contrario, encontramos que en la escritura del relato y en las narraciones autobiográficas, tanatográficas y heterobiográficas se producen performativamente versiones no sustanciales de la subjetividad, en tanto que no son el polo fundador de la narración misma, sino que son efectos de la escritura y del relato. Efectivamente, los escritos derridianos y blanchotianos men-

cionados ponen en juego la exigencia testamentaria de la escritura y la imposibilidad de la veracidad autobiográfica, pues la escritura sería más bien la auto y hetero-tanato-graía. Asimismo, trastocan la temporalidad de la narración, ponen el tiempo fuera de goznes ya que el performativo inconmensurable del testimonio se dé también como acto poético. Es en estas tensiones y en el suspenso errante de un pensamiento de lo neutro y lo indecible que la escritura de Derrida y de Blanchot intentan demorarse.

## Bibliografía

- BLANCHOT, Maurice. **El instante de mi muerte, La locura de la luz.** trad. A. L de Samaniego. Madrid: Técno, 1999
- BLANCHOT, Maurice. **El paso (no) más allá,** trad. C. de Peretti. Barcelona: Paidós, 1994.
- BLANCHOT, Maurice. **La parte del fuego.** Trad. I. Herrera. Arena Libros: Madrid. 2007
- BLANCHOT, Maurice. **“Nietzsche y la escritura fragmentaria”.** Revista Instantes y azares. Escrituras Nietzscheanas, Buenos Aires, v. 12, n.11, p. 27-51.
- BLANCHOT, Maurice. **Tiempo después. Precedido por La eterna reiteración.** Madrid: Arena Libros, 2003.
- DERRIDA, Jacques. **“Circonfesión”.** En: Bennington, Geoffrey; Derrida, Jacques Jacques Derrida. Paris: Seuil, 1991.
- DERRIDA, Jacques. **De la grammatologie.** Paris: Minuit. 1967
- DERRIDA, Jacques. **Demeure. Maurice Blanchot.** Paris: Galilée, 1998
- DERRIDA, Jacques. **Demeure. Athènes.** Paris: Galilée, 2009
- DERRIDA, Jacques. **La dissémination.** Paris: Seuil, 1972
- DERRIDA, Jacques. **Le Monolinguisme de l'autre,** Paris: Galilée, 1996
- DERRIDA, Jacques. **Limited inc. Illinois: Northwestern University Press,** 1987
- DERRIDA, Jacques. **Marges – De la philosophie.** France: Minuit, 1972
- DERRIDA, Jacques. **Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines.** Paris: Éditions de la Réunion des Musées Nationaux, 1990.
- DERRIDA, Jacques. **Mémoires. Pour Paul de Man.** Paris: Galilée, 1988
- DERRIDA, Jacques. **Parages.** Paris: Galilée, 1986
- DERRIDA, Jacques. **This strange institution called literature.** En: Attridge, Derek (Ed.), Acts of literature. New York, Routledge. pp. 33-75, 2002.
- FISGATIVA, Carlos. **“La escritura como diseminación y composición a partir de Derrida y Mallarmé”.** Cadernos Literários. v. 25, n 1. P. 13-18, 2017.
- PELGREFFI, Igor. **“Animale autobiografico. Derrida e la scrittura dell'autos”.** Lo Sguardo. N. 11. v. 1. p. 228-298, 2013.
- SHUN-LIANG, Chao. **“Derrida's Deconstruction and the Rhetoric of Proper Genres in Leonardo and Lessing”.** Comparative Literature and Culture, v. 8, n 3, p. 1-8, 2006. Disponible en <http://dx.doi.org/10.7771/1481-4374.1313>

*Recebido em: 16/10/2020  
Aprovado em: 30/11/2020*



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

# Palavras-imagens, escrita biográfica e os fantasmas de Derrida

Andreia A. Marin (UFTM)\*

<https://orcid.org/0000-0001-8599-0506>

## Resumo:

O impulso da presente escrita foi um olhar de Derrida, que parecia ver sem ser visto, em *D'ailleurs Derrida*. As palavras-imagens de alguém que já morreu, portanto, de seus espectros, motivam as inquietações que norteiam o texto. São discutidos os conceitos de fonocentrismo, mal de arquivo e espectralidade, a partir das obras *Gramatologia*, *Mal de Arquivo* e *Espectros de Marx*, com o objetivo de pensar até que ponto a escrita, em especial a escrita biográfica, é permissiva aos espectros ou possibilita seu apagamento. Ao final, enfatiza-se a questão sobre a intenção do autor que escreve, de garantir a permanência de sua própria existência ou de apontar incansavelmente para o que permanece refratário à síntese analítica e histórica e à tendência ao arquivamento.

**Palavras-chave:** Espectros. Mal de Arquivo. Fonocentrismo. Escrita.

## Abstract:

### Image-words, biographical writing and the ghosts of Derrida

The impulse of this writing was a look of Derrida, who seemed to see without being seen, in *D'ailleurs Derrida*. The words-images of someone who has died, of their spectra, motivate the concerns that guide the text. The concepts of phonocentrism, archival and spectrality are discussed, based on the works *Of Grammatology*, *Archive Fever* and *Specters of Marx*. The objective is to think to what extent writing, especially biographical writing, is permissive to the spectra or makes it possible to erase them. In the end, the question about the intention of the author who writes is emphasized: whether he intends to guarantee the permanence of his own existence or to point tirelessly to what remains refractory to the analytical and historical synthesis and the tendency to archive.

**Keywords:** Specters. Archive Fever. Phonocentrism. Writing.

---

\* Docente no Instituto de Educação, Letras, Artes e Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Triângulo Mineiro - UFTM. E-mail: [aamarinea@gmail.com](mailto:aamarinea@gmail.com).

## Introdução

Antes de qualquer impulso de escrita, me pergunto, diante de um aceno de Jacques Derrida, se se trata de conduzir a força de sua presença não presente a um esboço, uma materialização linguageira e se, ao fazê-lo, não estaria cometendo o risco de uma redução, uma busca de sentidos marcada por alguma intenção arquivística, uma conjuração de fantasmas.

Já estaria bastante influenciada pelas leituras de Derrida para, diante de seu rosto na tela, ousar nomear e reduzir fantasmagorias, mas também esquivar-me delas, de maneira que assumo os riscos e me lanço a escrever sobre fantasmas. Não o fantasma de Marx, mas o de quem pressentiu que, na fantasmagoria, não há vazio. É o mesmo Derrida que me interpela na tela e que parece me olhar de algum canto para além dela, vendo-me sem ser totalmente visto.

Na tela, ao fim de uma jornada de 1h07'57", na pausa dada em 1h06'57" de *D'ailleurs Derrida* (FATHY, 1999)<sup>1</sup>, me dou conta de estar diante de um fantasma. O rosto que aparece na tela é de alguém que já morreu, mas esse olhar que aparece focado está tão presente no silêncio em que imerge que parece impossível tomá-lo como pura ausência. De tudo que foi dito no tempo do filme, parece sempre haver um algo mais a encontrar. Mas, não nos arrisquemos. Isso não é uma adesão dogmática ao conjunto de conceitos lançados no mundo por esse pensador, nem tampouco uma paixão pela vida que permitiu a eclosão da obra. É mais uma pergunta pelo fantasma que Derrida mesmo é e que, assim sendo, que faz jus ao respeito à herança espectral que ele mesmo defendeu.

1 Disponível em <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/05/04/documentario-dailleurs-derrida/>. Acesso em 29/10/2020.

No filme, que se pretende biográfico, Derrida desde o início diz ser impossível algo como uma autobiografia, uma vez que ela pressuporia o conhecimento de uma identidade, que tornaria possível dizer “eu”. Mas esse “eu” não pode ser dado em uma presença, da qual nasceria o fantasma identitário de que fala Derrida. A busca dessa possibilidade está materializada na escrita, um garimpo de existências, ainda que fantasmagóricas: “se escrevemos autobiografias é porque somos movidos pelo desejo e pelo fantasma desse encontro com o eu que finalmente se restituiria” (DERRIDA, 1999, s/p). Acrescenta que se alguém encontrasse esse “eu” não escreveria mais, não demarcaria nem traçaria nada mais, não viveria mais.

Diante desse olhar que escreve com imagens, na composição cinematográfica, tenho algumas inquietações a apresentar ao Derrida redivivo: por que tanto escrever se, de saída, já não há mais que uma perseguição a uma origem e uma traço identitário, pressupostos como inexistentes ou inalcançáveis? Por que falar de si, dar-se à escrita biográfica, quando já se prevê que ela não carregará senão espectralidades? Por que constituir-se em uma permanência espectral, para sempre poder retornar e frequentar as existências de humanos à cata de sentidos, se a busca de sentidos não permite qualquer resolução? Em outros termos, haveria intenção no ato de deixar seu rosto, ao final de uma escrita-imagem biográfica, para demarcar o fantasma em que se constituiria? Por fim, haveria algo como o apagamento dos fantasmas?

Para avançar na discussão dessas inquietações, precisamos rever algumas sugestões conceituais apresentadas por Derrida: o fonocentrismo; o mal de arquivo e a espectralidade. Depois de uma sintética revisão

desse conceitos, avançaremos para a discussão da escrita como busca identitária ou como criação de fantasmagorias, seguida da questão relativa ao interesse de Derrida por essa escrita. Por fim, voltaremos a nos colocar diante do fantasma de Derrida e responder à questão sobre a (im)possibilidade de apagamento dos espectros.

## Rastros, suplementos e a escrita

Iniciemos pela análise que Derrida faz da teoria etnológica de Lévi-Strauss, na qual vê ressonâncias do problema da distinção entre fala e linguagem escrita. O foco dessa análise é uma perspectiva que tomaria a fala não escrita de povos ditos primitivos como uma fala comunicativa, mas que não se prestou à escrita, portadora de um sentido restrito e aprisionado nela mesma. Essa perspectiva só é possível amparada na ideia de inspiração saussuriana: a distinção entre uma linguagem pura, a fala, e uma linguagem derivada, que representa a voz presente a si. Embora Saussure tenha afirmado um sistema linguístico em que a fala e a escrita são instâncias que se imbricam, algumas interpretações do VI capítulo da Introdução do seu *Curso de linguística geral, Representação da língua pela escrita*, colocam em destaque um tratamento controverso baseado em sua distinção:

A língua e a escrita são dois sistemas distintos de signos; a única razão de ser do segundo é representar o primeiro [...]. O objeto linguístico não se define pela combinação da palavra escrita e da palavra falada; esta última por si só constitui tal objeto (SAUSSURE, 2006, p.34).

Logo na sequência dessa consideração, Saussure lembra que o aprendizado da escrita é posterior ao da fala, de forma que se atribui uma importância à escrita que ela não tem. É essa assertiva o ponto de partida

da análise de Derrida: a escrita seria, para Saussure, um “fora’, uma representação exterior do “pensamento-som” (DERRIDA, 2017, p.38). Esse tema central de Derrida, no texto *Gramatologia*, é referido com o termo “fonocentrismo”<sup>2</sup>, a redução histórico-metafísica da escrita à categoria de instrumento subordinado a uma linguagem plena e originalmente falada. No entanto, Derrida considera questionável essa redução da escrita à representação no interior de um pensamento que comportou o arbitrário do signo. Coelho (2013, p.165) destaca esse reconhecimento de Derrida concedido ao brilhantismo saussuriano, na medida em que impediu pensar o signo como “signo de”, apontando para a ausência de elo causal entre significante e significado, e exigindo pensá-lo no interior de uma estrutura. É nesse sentido que especulará sobre a possibilidade de uma antevisão de Saussure sobre a inseparabilidade entre fala e escrita no sistema linguístico, sendo os argumentos expostos nos capítulos introdutórios do *Curso...* apenas o meio para sistematizá-la.

A esse respeito, Santos (2018, p.480) destaca a sugestão de Derrida de que “seu texto escreve o que não diz, sugere o que não afirma” e “antevê a possibilidade de uma ciência dos signos em geral, não subordinada à hierarquia da *phoné/logos*”. Isso talvez se confirme pelas assertivas que são apresentadas no avançado da obra saussuriana,

2 O termo fonocentrismo é citado no primeiro capítulo de *Gramatologia*. Derrida o apresenta como “proximidade absoluta da voz e do ser, da voz e do sentido do ser, da voz e da idealidade do sentido”. A fala estaria relacionada com uma noção de signo que implica a distinção do significado e do significante, que “permanece, portanto, na descendência deste logocentrismo que é também um fonocentrismo: “Já se presente, portanto, que o fonocentrismo se confunde com a determinação historial do sentido do ser em geral como presença” (DERRIDA, 2017, pp.14-15).

no capítulo IV, entre as quais, a que enfatiza que o significante linguístico, em sua essência, “não é de modo algum fônico, ele é incorpóreo, constituído não por sua substância material, mas somente pelas diferenças que separam sua imagem acústica de todas as outras” (SAUSSURE, 2006, p.138). Comentando esse ponto, Mota (1997, p.307) considera que “a tese do arbitrário do signo, segundo Derrida, é obstáculo mesmo para a distinção radical entre signo oral e signo gráfico”, de maneira que Saussure nunca teria pensado a escrita como representação da língua falada, mas “precisou dessas noções ‘inadequadas’ para detectar a ‘exterioridade’ da empiria gráfica, e também sonora, relativamente aos significantes”.

Não obstante, a linguagem falada, segundo Derrida (2017, p.13), estaria sendo considerada, por muitos teóricos, mais próxima de uma significação natural do que a escrita, que apenas fixaria convenções, estando associada a um caráter derivado, técnico e representativo. A escrita, diz ele, “não teria nenhum sentido constituinte”, sendo a derivação “a própria origem da noção de significante”, ao qual ela é associada (DERRIDA, 2017, p.14). Tudo se passa como se algo escondido na fala, um significante puro, uma “substância fônica”, forjasse as diferenças entre mundano e não mundano, fora e dentro, idealidade e não idealidade, transcendental e empírico (DERRIDA, 2017, p.9).

Como se vê, a própria explicitação de um originário na fala já recai sobre o uso de oposições binárias que caracterizam o pensamento ocidental, nas quais se evidencia o conflito entre natureza e cultura que Derrida denunciará como subsumido no discurso etnográfico, ainda quando as ciências humanas pensaram tê-lo superado. Contra essa prevalência das oposições binárias, que facilmente conduz a uma dimen-

são conceitual excludente das diferenças, Derrida sugere a ideia de rastro, ou *grama*, como uma irredutibilidade a qualquer experiência, algo que “deveríamos proibir a nós mesmos de definir no interior do sistema de oposições da metafísica” e que não poderíamos associar a uma “origem do sentido em geral” (DERRIDA, 2017, p.11). O termo, em francês *trace*, sugere as marcas deixadas por uma ação ou pela passagem de um ser ou objeto (DERRIDA, 2017, p.22). Entendamos: quando o discurso já se movimentou na lógica das oposições binárias, é porque já se assumiu o pressuposto de um sentido originário que pudesse se desdobrar em isto ou aquilo, afirmação ou negação, derivação de significados. A busca desse originário é que justifica a fé no acesso ao ser plenamente presente, fundamento do que Derrida denomina como metafísica da presença.

Em *Gramatologia*, Derrida (2017) defende que haveria, no modo do logocentrismo, uma crença na possibilidade de apreensão do ser do ente como essa presença. Quando Derrida fala da presença na perspectiva do arquivo, em *Mal de arquivo* (2001), está se referindo a essa busca de um sentido originário que poderia se dar como presença. Quer, por essa via, evitar qualquer tentativa de “restaurar ou explicitar uma ontologia”, ou atingir “intuições ontológicas profundas acedendo a uma verdade originária” (DERRIDA, 2017, p.24).

A busca de um sentido originário, no interior da linguagem, resultaria sempre uma remissão interminável a significantes, o que demonstra a impossibilidade de acesso e a impertinência de discursos que se pautam na justificativa da presença totalizadora do sentido. A fala, segundo Derrida, sempre foi tomada como mais próxima dos sentidos originários que a escrita, o que identificará, sem muitos esforços, na filosofia de

Rousseau e na etnologia de Lévi-Strauss. A escrita, no âmbito dessas filosofias, seria considerada suplemento da fala. É nesse sentido que detalha a tomada da voz como auto afecção, presença de si a si do sujeito cognoscente. A voz seria, segundo Derrida, uma produção do *logos* como auto afecção, pela qual o sujeito sai de si em si, sendo o emissor do significante que o afeta. Ela provoca uma suspensão do apelo a um significante exterior a si, espacial, na medida em que é a consciência da voz no ouvir-se falar. Ela sinaliza, portanto, para o originário sem mediações.

Derrida vê em Lévi-Strauss um cientista inquieto que ora apoia-se na diferença entre *physis* e seus outros (artes, técnica, lei, instituição, sociedade), ora conduz ao seu ponto de apagamento. A oposição entre natureza e cultura aparece nitidamente na discussão empreendida por Lévi-Strauss a respeito do incesto, a partir do registro de sua interdição no povo Nhambiquara, fato que interpreta como prova de uma condição cultural sobreposta à pura natureza. Segundo Derrida (2017, p.128), o escândalo do incesto só aparece no momento em que, “renunciando a uma ‘análise real’ que nunca nos proporcionará diferença entre natureza e cultura, passava-se a uma ‘análise ideal’ permitindo definir o duplo critério da norma e da universalidade”. Tudo se passa como se toda análise já se iniciasse de uma estrutura previamente pensada, aberta pelas investidas de um método apoiado na distinção natureza-cultura.

A necessidade de transpor esse *a priori* foi reconhecida pelo próprio Lévi-Strauss em *Pensamento selvagem* (1962). Apesar disso, Derrida continua apontando em Lévi-Strauss o desdobramento do conflito natureza e cultura em uma ideia de progresso da linguagem em direção a um sentido pró-

prio. Um incidente, entre os Nhambiquara, em que o etnólogo nega o caráter de escrita aos esboços feitos pelo chefe da tribo, considerando-os pura imitação, soma-se a esse traço etnocêntrico, comentado por Moraes (2013, p.149, grifos do autor): “Derrida mostra que Lévi-Strauss, ao traduzir a expressão *iekariukedjutu* por ‘fazer riscos’”, estaria mais uma vez se deixando tomar pelo etnocentrismo linguístico, “abandonando deste modo toda a possibilidade de significação da expressão indígena e desconsiderando o próprio ato de *escrever*”.

É também nesse contexto que Derrida discute a importância que o etnólogo deu ao nome próprio, como presença a si, nos estudos sobre os Nhambiquara, povo facilmente interpretável como uma infância da humanidade, no jogo das oposições próprio do discurso metafísico. Os Nhambiquara interditam o nome próprio, fenômeno linguístico atrelado ao mito metafísico da origem, produzindo uma transgressão à presença a si e à propriedade. Os nomes nada mais são que indicativos de possíveis classificações, de estados transitórios da subjetividade, não podendo ser a marca da identidade e não se aplicando à presença plena, como queria o logocentrismo e, em parte, o etnocentrismo nele apoiado. É nesse sentido que Derrida aponta:

É porque o nome próprio nunca foi possível a não ser pelo seu funcionamento numa classificação e, portanto, em um sistema de diferenças, numa escritura que retém os rastros da diferença, que o interdito foi possível, pôde jogar, e eventualmente ser transgredido, como veremos. Transgredido, isto é, restituído à obliteração e à não propriedade de origem (DERRIDA, 2017, p.135).

O problema apontado por Derrida no tratamento etnológico dos Nhambiquara se baseia na incongruência da recusa de uma

linguagem representativa a uma sociedade capaz de obliterar o próprio (o nome próprio). A dificuldade estaria em Lévi-Strauss, que dentro da clausura metafísica, precisou convencionar com os indígenas nomes de empréstimo, pelos quais seriam designados. Da sua perspectiva, haveria uma forma de suprimir o interdito imposto por essa sociedade sem nomes, para alcançar um oculto regime de classificação, “a inscrição num sistema de diferenças linguístico-sociais” (DERRIDA, 2017, p.138). Essa intenção revelaria, segundo Derrida (2017, p.139), uma violência, na medida em que tenta desnudar a não identidade nativa, revelando por efratura o nome que se pretende próprio. De fato, o mesmo Lévi-Strauss relata, em *Tristes trópicos*, um conflito estabelecido a partir da estratégia persuasiva de sua ação etnográfica para revelar nomes não pronunciáveis. Derrida (2017, p.146) faz referência a esse episódio como “guerra dos nomes próprios”, motivada pelo estranho etnógrafo e seu sonho de uma presença plena fechando a história e suprimindo diferenças entre sociedades e culturas.

Se nos demoramos nessa questão dos Nhambiquara é porque o questionamento de Derrida a partir da perspectiva de Lévi-Strauss nos permite apontar um possível reducionismo não evitado pelo etnógrafo: um etnocentrismo que se pensa como anti-etnocentrismo, na medida em que parte de um binarismo entre “povos sem escritura”, detentores de uma linguagem pura, autêntica, e aqueles cuja língua não está liberta da escrita, que se desdobra na distinção dentre sociedades históricas e sem história (DERRIDA, 2017, p.150).

Há, portanto, um pressuposto oculto no pensamento de Lévi-Strauss que, ao que parece, ele mesmo quis ocultar, considerando estar em uma abordagem anti-etnocêntrica.

Seus indicativos: existência de algo natural e antinatural entre diferentes povos (o incesto e sua interdição); manifestação de algo mais próximo de um originário e mais derivado (a fala como linguagem pura e a escrita como significação); o testemunho de apreensão da ideia de propriedade (interdição de nome próprio e competência em classificação). Na anterioridade desses binarismos, pode-se prever o pressuposto de um originário, que seria o alvo mesmo da intencionalidade etnológica: um sinalizador de aspectos humanos que derivariam em diferentes culturas.

## A busca da origem

A busca de um originário resulta em uma intenção frustrada, na medida em que tudo que se pode encontrar é uma dinâmica de diferenciações que tem a própria diferença como ponto de partida. O pensamento ontológico opera sempre a partir da tentativa de apagamento da diferença (*différance*)<sup>3</sup>, anterior a qualquer definição, não podendo suportar a produção interminável do diferir. Há um interesse envolvido nesse apagamento e na busca pelo originário que é mais que epistemológico.

Derrida inicia o primeiro capítulo de sua obra *Mal de arquivo* nos lembrando que a palavra “arquivo” deriva do termo *Arkhé*, que designa, ao mesmo tempo, começo e comando: princípio da natureza ou da história, onde as coisas começam, e princípio da lei, pela qual os homens e os deuses comandam, onde se exerce a autoridade e se implanta a

3 Para Derrida, a ideia de diferença (*différance*) é anterior à distinção ser-ente e à presença como materialidade objetificável. Pinto Neto (2015, p.116), comentando esse conceito derridiano, associa a diferença (*différance*) a uma pura virtualidade enquanto possibilidade pré-originária, um movimento diferencial ilimitado contido, provisoriamente, em uma materialidade

ordem social (DERRIDA, 2001, p. 11). Dessa forma, o interesse pelo arquivo já prevê um exercício de poder.

Poderíamos considerar que o arquivo subtrai algo da vida, constituindo um fragmento de história que, uma vez arquivado, está sujeito ao esquecimento, à destruição. Nas conduções psíquicas descritas pela psicanálise, está previsto esse apagamento da memória. No arquivamento material, há também uma potência destrutiva, colocada em ação tanto pelo arquivista, por se utilizar do poder de fragmentar o mundo dos fatos e arquivar o fragmento numa espécie de testemunho incontestável dos fatos, assim como por quem reinterpreta o material arquivado. Em todo processo de arquivamento, mantém-se a possibilidade de supressão de virtualidades que se quer negatizar, esquecer, colocar em segredo. É para esses fantasmas que Derrida aponta, querendo ampliar o que o arquivamento, necessariamente, reduziu no exercício de um mal de arquivo.

Para o mal de arquivo, Derrida mesmo apresenta uma definição: “a pulsão de morte não é um princípio. Ela ameaça de fato todo principado, todo primado arcôntico, todo desejo de arquivo. É a isto que mais tarde chamaremos de mal de arquivo” (DERRIDA, 2001, p.23). Movimenta esse mal de arquivo a aposta no princípio arcôntico que reúne a busca da origem e a consignação. Tal aposta é entendida como a coordenação em um sistema no qual todos os elementos são reunidos em uma configuração ideal (DERRIDA, 2001, p.14). A possibilidade de esquecimento ou do apagamento voluntário que perpassa a lógica do arquivamento configura seu caráter de pulsão de morte.

Para melhor explicitar a problemática do arquivamento, Derrida transita na história e na psicanálise. Pretende questionar a

versão clássica do trabalho intelectual presente nos discursos da historiografia. Nessa versão, “o arquivo seria um conjunto de documentos estabelecidos como positividades, na sua materialidade, e que seria ainda, na sua pretensa objetividade, o reflexo do que ocorreu de fato na experiência histórica”, representando um monumento da tradição (BIRMAN, 2008, p.109). Está no alvo das discussões derridianas justamente essa ingenuidade de não prever as influências do arquivamento, os exercícios de poder nele engendrados, os conteúdos do arquivo colocados como passados e fixos. Há uma virtualidade no arquivo não previsto nesse conceito, condição coerente com a possibilidade de tomá-lo como sujeito à destruição.

A distinção entre verdade material e verdade histórica, retomada do pensamento freudiano por Derrida, na análise do arquivo, aponta para a possibilidade de desmantelamento dessa fixidez do arquivo. A verdade histórica poderia ser aventada a cada investida interpretativa sobre o material arquivado, o que, ao mesmo tempo em que inaugura uma potência de desconstrução, repete as mesmas tramas da ação arquivística. No comentário de Birman (2008, p.116), o arquivista e o intérprete constituiriam, por suas operações de organização e leitura, a consignação do arquivo. As bases da psicanálise ampliariam, na direção dessa interpretação, os limites do arquivo:

O arquivo não se constituiria apenas de traços patentes e ostensivos, mas também pelas múltiplas leituras possibilitadas pela condição de posterioridade do intérprete e pela ação das operações do recalque e da repressão, que transformariam o que é patente em latente e virtual (BIRMAN, 2008, p.118).

Seria preciso admitir uma virtualidade, uma espectralidade, que minimizaria a ilusão de pura objetividade do arquivo.

Freud havia suspeitado dessa espectralidade, mas não avançou para a suspensão da busca de uma originalidade que desse significação e ordem aos arquivos na dimensão psíquica. Derrida considera que o pensamento freudiano tem o mérito de não negligenciar a espectralidade, os fantasmas e assombrações, mas, ao tentar dar conta deles de modo positivo, tentou conjurá-los. Se leva em conta os fantasmas, é para dar conta deles, explicar e reduzir a crença neles (DERRIDA, 2001, p.122).

Esse rastro denunciador da busca de uma verdade no delírio levou Freud a reafirmar a conjuração do fato ao arquivo. Foi com essa disposição que julgou acessar, a partir de uma experiência pessoal, a origem de sua própria alucinação. Freud reconheceu experimentar uma alucinação furtiva, percebendo-se diante de um fantasma: a imagem de uma paciente morta que ele pensa ver, para logo em seguida perceber que ela apenas ressurgiu no corpo de sua irmã viva, que o procura em seu consultório.

Nessa mesma inclinação à busca de uma origem que justifique a espectralidade, na obra *O delírio e os sonhos na "Gradiva" de W. Jensen*, Freud analisa o romance de Jensen, *Gradiva: uma fantasia pompeiana*, onde há um jogo entre a imagem e a realidade, na atmosfera alucinatória do arqueólogo Hanold. Após notar a imagem de Gradiva esculpida em alto relevo, réplica da obra do século II, em sonho, Hanold visualizara a morte de Gradiva e seu soterramento nas cinzas de Pompeia. Inaugura, motivado por essa imagem, uma busca arqueológica nas ruínas, onde se espanta com a visão de uma mulher que associa ao fantasma de Gradiva, descobrindo posteriormente se tratar de uma mulher real, Zoe, amiga de infância, por quem nutria sentimentos reprimidos. Na análise de Freud, ganha foco o fetiche de

Hanold associado à imagem, pela vinculação com a lembrança dessa figura feminina da infância, movimentada por recalques. Há, no entanto, uma verdade que permanece recalçada no delírio: "a verdade é espectral, fantasmática, eis aí sua parte de verdade irredutível à explicação". Para Derrida (2001, p.117), isso permite considerar que Freud sofreu do *mal de arquivo*.

Estar com mal de arquivo, não pode significar outra coisa que não sofrer de um mal, de uma perturbação ou disso que o nome "mal" poderia nomear. [...] É dirigir-se a ele com um desejo compulsivo, repetitivo e nostálgico, um desejo irreprimível de retorno à origem, [...] uma saudade de casa, uma nostalgia de retorno ao lugar mais arcaico do começo absoluto (DERRIDA, 2001, p.118).

Toda ciência comporta uma prática arquivística e Derrida nos lembra o desenvolvimento de uma tecnologia apropriada às suas materialidades: "tecnociência, a ciência só pode consistir, em seu próprio movimento, em uma transformação de técnicas de arquivamento, de impressão, de inscrição, de reprodução, de formalização, de codificação e de tradução de marcas" (DERRIDA, 2001, p.26). Lembremos que, nas ciências que guardam relações com práticas etnográficas, um arquivamento de materiais advindos de discursos (a fala, a voz) como fonte de dados para a interpretação dos fenômenos sociais, respeitando o que Derrida aponta como uma analogia entre o fonológico e o sociológico, também configura um fonologismo legitimador a uma ciência que se dá como modelo de todas as ciências ditas humanas (DERRIDA, 2017, p.127).

Consideremos que, também na escrita biográfica, esse arquivamento é, por vezes, o norteador de uma reconstituição histórica da existência. Aí também, a espectralidade é furtiva ao mal de arquivo, impedindo qual-

quer síntese reducionista e contrariando a busca das origens.

## Os espectros

Não se trataria, no entanto, de abandonar os fantasmas na sua inacessibilidade. Trata-se, para Derrida, de uma questão de justiça. Seria preciso “falar do fantasma, até mesmo ao fantasma e com ele, uma vez que nenhuma ética, nenhuma política, revolucionária ou não, parece possível, pensável e justa, sem reconhecer em seu princípio o respeito por esses outros” (DERRIDA, 1994, p.11). Comentando sobre a responsabilidade advinda da espectralidade proposta no pensamento derridiano em *Espectros de Marx*, Dias (2017, p. 42) destaca: “Derrida advoga o reconhecimento dos que não estão mais no presente, senão sob a forma de espectros para uma ética possível”, assim como “uma revisão das dívidas históricas e de ações de reparação dessas dívidas”.

Um duplo, “nem espírito nem corpo ou espírito e corpo”, é o que caracteriza o espectro, segundo Derrida (1994, p. 6). O espectro é um “presente não-presente, um estar-aí de um ausente ou de um desaparecido”, sendo, portanto, alguma coisa que, precisamente, não se conhece, que não se sabe “se responde por um nome e corresponde a uma essência”, alguma coisa que não pode ser nomeada (DERRIDA, 1994, p.21). Outra característica do espectro é ver sem ser visto, não estando suscetível à nossa mirada. De acordo com Paz (2017, p.2764), na espectralologia derridiana, do seu lugar impreciso, o espectro não apenas vê sem ser visto, mas se constitui numa fonte de demandas invisíveis, mas prementes, quando não inescrutáveis.

A espectralidade prevê uma “disjunção da temporalidade, cujos recortes temporais e espaciais se fundem entre as heranças e

dívidas históricas e o presente vivo”, suscitando uma “crítica radical aos limites dicotômicos e totalizantes, desestabilizando reducionismos, essencialismos e conceitos rígidos” (DIAS, 2017, p.43). O espectro é justamente aquilo que não se deixa dizer por meio de uma metafísica da presença.

O termo “espectros”, em Derrida, está ligado à ideia de *hantologie*, ou espectralologia, que se opõe à ontologia binária do ser, uma das grandes faces do pensamento derridiano. Em *Espectros de Marx*, a proposta é ir além da ontologia, pensando aquilo que nunca se faz inteiramente presente, mas na forma de rastro. A imagem dessubstancializada é, então, a do espectro. A indecidibilidade derridiana (nem isto, nem aquilo), visa eliminar de vez os binômios metafísicos, e por isso a fantasmologia, que opera nas inconsistências do real, se opõe à ontologia (DIAS, 2017, p.46).

De acordo com Pinto Neto (2015, p.18), *Espectros de Marx* é a obra em que Derrida utiliza de forma mais frequente a expressão *hantologie* (espectralologia), visando superar a ontologia que afirma o primado do ser e o dualismo ôntico/ontológico. Na busca de uma dimensão dessubstancializada, de uma inconsistência ontológica, a imagem recorrente passa a ser a do espectro, apontando para uma “virtualidade como condição de toda atualização”, em uma lógica que supera o substancialismo do materialismo marxista, abrindo espaço para um materialismo imaterial (PINTO NETO, 2015, p.119-120), um “modelo de materialismo energético com forças sem presença” (PINTO NETO, 2015, p.124).

A espectralidade que, portanto, escapa a qualquer síntese intelectual, à ideia da pura presença e ao mal de arquivo, encontra, na escrita, amplos espaços. O texto anuncia, o tempo todo, a possibilidade da morte, do autoextermínio, sem negar ser abrigo dos

rastros e das fantasmagorias que sempre sobrevivem. É nesse sentido que o tema dos fantasmas nos permite revisitar o pensamento sobre a escrita com a suspeita de que o jogo de remessas significantes, que todo texto encena, é movimentado pelo encontro com espectros.

O trajeto feito até aqui, originado pela preocupação em esboçar alguns elementos centrais da filosofia de Derrida que nos permitissem chegar à noção de espectralidade, nos abre, agora, a possibilidade de pensarmos sobre os impulsos da escrita, com imagens ou palavras, na literatura e no cinema, como gestação e dispersão de fantasmas, entre eles, o do próprio Derrida.

## Palavras, imagens e espectralidades

Palavras e imagens são equiparáveis, em Derrida, a partir de seus traços de espectralidade. As palavras podem, mesmo, desenhar imagens.

Pimentel considera que “o texto derridiano é de uma profusão de reflexos, de pinturas distendidas em palavras-imagens, desenhos que se assemelham a seus próprios desenhos de escrita, fotografias que recontam o negativo de sua escrita de imagem” (PIMENTEL, 2015, p.184).

A aproximação que a palavra e a imagem guardam com a dimensão da espectralidade justifica a proximidade com que Derrida as trata, associando o trabalho de montagem cinematográfica ao da escrita. Há algo que torna as coisas visíveis, a partir delas, palavra e imagens, mas que não é da ordem do visível, compartilhamento que desestabiliza a classificação das artes entre discursivas e visuais. Bernardo assim sintetiza essa ideia:

Não há arte não espacial, advoga Derrida, ou que não plasme um efeito de espaçamento:

as artes não discursivas portam sempre discursividade, do mesmo modo que as artes discursivas portam sempre não-verbalidade: toda a arte, incluindo a arquitectónica, a escultórica e a pictórica, por natureza mais rebeldes à palavra e mais muradas no silêncio, está repleta de discursos virtuais (BERNARDO, 2017, p.62).

Derrida admite a invisibilidade em toda imagem. As artes nos sugerem o invisível. Há um suporte de invisibilidade em todo visível, defende Derrida em *Pensar em não ver*. Reforça: se não é visível o que torna a coisa visível, “então uma certa noite vem cavar um abismo na própria apresentação do visível” (DERRIDA, 2012, p.399). É com esse traço de invisibilidade que o artista cria. Seu fazer pressupõe o que Derrida chama de um engeguencimento. Há um momento em que o artista que desenha está cego, quando é surpreendido pelo próprio traço, uma “cegueira que aflora os demais sentidos”, “que deixa por instantes os conceitos ou pré-conceitos que formulam o mundo visível para se entregar ao abismo de uma certa noite” (PIMENTEL, 2015, p.183).

É assim que o desenhista dá a ver o que não vê. Ainda quando o desenho é representativo, o traço escapa ao campo de visão (DERRIDA, 2010, p.52). *Memórias de cego: o auto-retrato e outras ruínas* é título de uma exposição feita no Louvre, em 1990-1991, sob curadoria de Jacques Derrida, em que inclui desenhos relacionados ao tema da cegueira. Freire destaca do texto derridiano que a acompanha: “haveria em todo ponto de vista (*point de vue*) uma espécie de vista nenhuma (*point de vue*), um invisível constituinte de toda visão” (DERRIDA *apud* FREIRE, 2012, p.187, grifos da autora).

Uma escrita sem o apoio da visão seria como um desenho de cego: quando se escreve sem ver, diz Derrida (2010, p.11),

“uma mão de cego aventura-se solitária ou dissociada, num espaço mal delimitado” tateando e inventando um traço que “não se regula pelo que é presentemente visível” (DERRIDA, 2010, p.51). Mallet (2002, p.36-37), na obra *La musique em respect*, cita o texto *Memórias de cego...*, destacando a consideração que Derrida faz lembrando Van Gogh: o artista vai de uma cegueira a outra, cego para qualquer modelo, de forma que “desenhar é a ação de se abrir uma passagem para atravessar uma parede invisível” e fazer o autorretrato é fazer o retrato de um homem cego, tendo seu rosto “afundado na noite”. Comentando esse ponto cego, Freire (2012, p.192) considera que “a impossibilidade da visão se apresenta como a própria possibilidade da escrita, do traço, do registro”.

Bernardo, discutindo a relação de Derrida com o cinema, destaca que o pensamento do cinema é um pensamento da espectralidade, que sugere essa proximidade entre “a cena da escrita e a técnica da rotação, da montagem e da imagem cinematográficas” (BERNARDO, 2017, p.53).

No cinema, Derrida verá a possibilidade da permanência da virtualidade dos espectros para além da finitude do espectador, sendo que ela se positiva no tempo para além da sua morte: “tal imagem poderá ser reproduzida na nossa ausência, como já o sabemos, estamos já assediados por este porvir que porta a nossa morte. A nossa desaparecimento já está ali” (DERRIDA *apud* BERNARDO, 2017, p.89).

Freire (2014, p.64) também nos lembra que “a fenomenologia espectral do cinema, tal como abordada pela desconstrução, mostraria um certo ‘não-ver’ na base de toda visão, isto é, uma certa cegueira em todo ponto de vista”. Isso confronta, de fato, o questionável pensamento ocidental foca-

do na apreensão visual como possibilidade de acesso à verdade dada na presença plena de sentido.

Os espectros, no entanto, não estão apenas nas imagens associadas aos fantásticos, nos filmes com vampiros e espíritos. Derrida aponta para uma espectralidade que não se reduz a isso, expansível do começo ao fim da imagem cinematográfica. Comentando essa experiência, Ribeiro (2014, s/p) considera que, para Derrida, todo filme é um filme de fantasmas, sendo a imagem cinematográfica portadora de uma “estrutura espectral” que possibilita ao espectador a experiência de algo “estranhamente familiar”.

Ao discutir o tema da espectralidade derridiana no cinema, Fernanda Bernardo destaca a assertiva de Derrida em *Spectrographies*: ser assediado por um fantasma “é ter a memória do que nunca se viveu no presente, ter a memória do que, no fundo, nunca teve a forma da presença. O cinema é uma ‘*fantomachie*’. Deixai os fantasmas regressar” (DERRIDA *apud* BERNARDO, 2017, p.55)

Importante lembrarmos, ainda, com esses comentadores de Derrida, as produções cinematográficas *Ghost Dance* (McMULLEN *et al*, 1983)<sup>4</sup> e *Dailleur’s, Derrida* (FATHY, 1999)<sup>5</sup>. Destacamos, o primeiro, em que Derrida atua juntamente com Pascale Ogier, onde há uma cena<sup>6</sup> que ele mesmo destaca em que pergunta a ela se acreditava em fantasmas, a que ela responde: “sim, agora eu acredito”. Bernardo comenta que essa cena será revivida por Derrida quando de uma exposição que é convidado a fazer algum tempo depois da gravação do filme, quan-

4 Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=SwkjAuN\\_-k](https://www.youtube.com/watch?v=SwkjAuN_-k). Acesso em 12/09/2020.

5 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JMQDUrQ6ctM>. Acesso em 19/09/2020.

6 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0nmu3uwqzBI>. Acesso em 19/09/2020.

do a parceira já está morta. Nessa ocasião, ele reflete sobre a sobrevivência da virtualidade do filme à morte, dela e futuramente dele, e sobre como o fantasma da própria Ogier se evidenciou quando reviveu a cena: “pude então experimentar o sentimento perturbante do retorno do seu espectro, o espectro do seu espectro reaparecendo para me dizer, reaparecendo-me a mim aqui agora: ‘Agora... agora... agora, sim, acredita em mim, eu acredito em fantasmas’” (DERRIDA *apud* BERNARDO, 2017, p.87).

É nesse sentido que Freire sintetiza a fantasmagoria que a imagem cinematográfica inevitavelmente lança no mundo: “o filme, pode sobreviver a suas mortes e mesmo se os dois ainda estivessem vivos, estariam já a partir dali, transformados em fantasmas (FREIRE, 2014, p.63). O que fica, na imagem, é algo como um simulacro de vida, um resto que permanece, um fantasma. Se palavras e imagens comungam espectralidades, o que fica da escrita seria também esse resto, essa fantasmagoria.

Retomo, a este ponto, o olhar de Derrida na tela de *Dailleur's, Derrida*. Tudo parece se passar como se previsse, naquele instante, a sobrevida do filme à própria morte e à morte dos espectadores. Saberíamos que de uma existência escriturística restariam fantasmas que frequentariam espaços, acadêmicos ou não, alastrando-se em múltiplas reescritas? Se não uma clara intencionalidade, poderíamos supor um reconhecimento do inevitável alcance desses espectros do autor que é, que escreve incansavelmente, inclusive em tom autobiográfico, e de suas buscas por algo como um “eu” que permanecerá sendo? Ou a escrita não carrega qualquer intencionalidade. Ou o apego de Derrida à escrita tem a ver com uma imagem-palavra, ainda que fantasmagórica, que ele não quer ver borra-da pelos riscos da fala. Não seria, por fim, a

matéria espectral através da qual pretendia retornar depois de sua morte?

No momento em que me movo por essas inquietações, me recordo da tela *A noite estrelada* (1889) de Vincent Van Gogh. Na apresentação da tela no Museu de Arte Moderna, lemos que há, nela, um campo de energia turbulenta, de onde se destaca um cipreste conectando a terra e o céu, uma árvore tradicionalmente associada a cemitérios e luto. No site do mesmo museu, há uma série de vídeos de teor quase investigativo que especulam as invisibilidades das telas e da vida de Van Gogh que, um ano depois da criação de *A noite estrelada*, suicidou-se. Há, ao que parece, traços de espectralidade que, como no caso da experiência derridiana em *Ghost Dance*, se duplicam nos fantasmas sugeridos pela noite, ainda que iluminada pelas estrelas, e no do próprio artista que já não mais testemunha essa permanência que sua obra inaugurou no mundo.

No vídeo<sup>7</sup>, enquanto o narrador descreve e especula sobre a vida e a obra de Van Gogh, sua voz é embebida em uma atmosfera musical, ela mesma, tomada pela noite e por suas fantasmagorias. Logo no início, após informar os elementos que compõem a imagem da tela aqui referida, o narrador menciona o fato da tela ter sido pintada em um hospício, no ano que antecede a morte do seu autor, quando a imagem do quadro é substituída, na película, pela imagem do artista, meio que espectral, com foco no seu olhar inquisidor e, ao que parece, melancólico. Para além dessa aproximação tateante do olhar para a tela, já pressentimos toda sua marca espectral.

Essas palavras-imagens que tecem fragmentos biográficos de Derrida e Van Gogh

7 Disponível em: <https://artsandculture.google.com/asset/la-nuit-transfigur%C3%A9e/bgEu-wDxel93-Pg?childAssetId=zQFQE2liz3GQ0w&hl=pt-BR>

se recusam a entregar tudo de uma vez por todas. São silenciadas pelos olhares que já insinuam: não sobreviverei, daqui logo mais, senão como um espectro.

## A escrita e demarcação de rastros

Em 1994, Derrida concedeu uma entrevista a Betty Milan, de Paris para a *Folha*, em que, por vários momentos, interrompeu a fala, alegando não conseguir explicar a contento as questões que lhe eram destinadas. Momento marcado, obviamente, por algum constrangimento e muita dissonância. Não obstante, em uma das suas respostas, falou de Marx, do espectro de Marx. Esclareceu que a obra *Espectros de Marx* não sugeria uma apologia ao retorno das análises marxistas aos nossos tempos, mas o que ficou dela como rastro, atemporal. Fantasmas não morrem nunca. O que não foi dito sobre o pensamento marxista, o que restou de uma apropriação redutora é o que permanece como um ruído ao fundo dos discursos teóricos e políticos.

É nesse sentido que afirma não se tratar de um retorno a Marx, mas de Marx: “questionar com o espírito de Marx não quer dizer reaplicar dogmaticamente a doutrina de Marx, voltar a uma ortodoxia marxista”. O retorno a Marx seria como que uma redução de seus pensamentos àquilo que já fora configurado como doutrina marxista, o que, de alguma forma, significaria, segundo Derrida, “uma maneira de neutralizar Marx, de fazer dele um personagem da Academia Filosófica”, de forma que sua leitura do espectro marxista pretendia protestar contra “uma certa desapropriação filosófica de Marx” (DERRIDA *apud* MILAN, 1994, s/p).

Nessa sua mesma lógica, será preciso que Derrida retorne sem ser reduzido a um personagem da Academia Filosófica, evitando, assim, qualquer redução dos efeitos

de suas provocações, em uma tentativa de conduzi-las a um corpo de conceitos que só pudesse ser lido em consonância com algum efeito pragmático. Se não é esse personagem que se confunde com uma prática da referencialidade, é talvez a imprecisão da espectralidade que deve permear um texto onde há uma espécie de correspondência de anseios e pressentimentos, tecido em qualquer escrita não arquivística. O espectro, em Derrida, é isso que escapa à redução da síntese teórica e do arquivamento. Voltar aos espectros pressupõe reconhecer esse escape e manter uma “vigilância em relação a certas maneiras que os homens têm na sociedade de esquecer, dissimular” (DERRIDA *apud* MILAN, 1994, s/p).

Segue-se uma entrevista em tom errático e parece imperar uma pressão incontornável sentida pelo entrevistado. As questões estão escritas nos papéis nas mãos do filósofo, que as lê, por mais de uma vez, e declara não ser possível ou viável respondê-las. Uma frase parece resumir seus anseios de que aquilo tivesse um fim repentino: “eu escrevo tão melhor do que falo...”.

Não parece estranho uma frase que, ao mesmo tempo em que aponta para o desejo de evitar a fala prolixa, reforça o interesse pela restituição da legitimidade da linguagem escrita, minimizada pela prevalência da fala. Em *Gramatologia*, como vimos, Derrida cita o fonocentrismo, apontando para a necessidade de contornar um caráter instrumental associado à escrita, distanciada do originário e da totalização de sentidos na fala.

Fala e escrita, visão e audição, dia e noite são oposições binárias que aparecem amplamente problematizadas nas obras derridianas. Estão conectadas, sendo os primeiros termos – fala, visão e dia – associados à proximidade do sentido, portanto, à síntese

intelectual, à presença. Escrita, audição e noite são, por sua vez, colocadas longe da totalidade de sentidos, em uma dimensão de inacessibilidade que desafia as intenções logocêntricas.

Mas, não seria também a escrita, em especial a biográfica, uma forma de contenção da espectralidade? Escrever não seria, sempre, demarcar um traço identitário que poderia não escapar à busca de elucidações e à síntese intelectual? A escrita não seria, além de rastro, uma materialidade onde se pudesse reduzir os espectros, apagar os fantasmas? Trata-se de pensar se não teríamos na escrita de Derrida, tão minuciosamente detalhada, o suficiente para tentarmos conduzi-lo a uma presença ou se, de fato, suas palavras-imagens dadas à visibilidade guardam uma invisibilidade que não pode ser esgotada. A escrita poderia, na primeira via, trair os espectros?

### **Trair a espectralidade?**

Me pergunto, enquanto penso no fantasma de Derrida, na possibilidade de apagamento de fantasmas. Em outros termos, nisso em que preveu o que escapa à destruição, à pulção da morte no arquivamento, haver uma força de apagamento, auto extermínio? Ao que parece, todas as imagens-palavras que, em *Dailleur's...*, encaminham para o olhar de Derrida, de onde partimos, desenham negações como resposta.

Insistamos: importa perguntar se seria possível traçar uma rota de busca identitária, que toda a biografia prevê e que a justificativa, como nos lembrou Derrida em *Dailleur's...*, procedendo o apagamento de todos os rastros. Em outros termos, a escrita poderia trair a espectralidade?

Retomemos, partindo das questões iniciais, a escrita de um espectro que parece se estender por toda a parte... Estamos diante

do olhar de Derrida, já nos momentos finais do texto cinematográfico, cujo teor é biográfico, um olhar que nos frequenta com a força de um espectro. Me pergunto se, nesse momento, em que parece ver para além da câmera, prevendo alguma finitude, reconhece ter-se lançado na aventura biográfica para, simplesmente, gestar seu próprio fantasma, deixar o rastro pela tessitura da imagem e das palavras, ou para empreender a busca por um fantasma identitário.

Não há como evitar inquietações: por que tanto escrever se, de saída, já não há mais que uma perseguição a uma origem e um traço identitário pressuposto como inexistentes ou inalcançáveis? Gostaria de saber se Derrida pôde escapar, com sua escrita, a essa interminável busca de um fantasma identitário que considerava, de saída, inacessível. Nesse sentido, quando Derrida questionou a busca de origem no arquivamento, negou a possibilidade de colocar qualquer ser na luz da presença, ousou dizer, no início de um documentário sobre a própria vida e obra, que todo texto de tom autobiográfico insinua essa busca pelo fantasma identitário, não intencionava dar sua existência a uma profusão de fantasmagorias que sobrevivessem à própria morte? Em sendo assim, o desejo do fantasma e de reconhecer, inclusive na própria existência, uma artesanaria de espectralidades, não seria também uma intenção de contorno de uma existência sem sentido e de uma incontornável finitude? Em síntese, a pressuposição do fantasma não carregaria o indício de um desejo de ir além, de sobreviver à própria morte? Talvez sim, mas talvez tornar-se uma profusão de espectros jamais tenha sido uma intenção de Marx, e tampouco de Derrida.

Já no início de *Dailleur's...*, a possibilidade de toda escrita é apresentada: a busca

interminável por um eu. Defende Derrida que quem diz poder encontrar algo como esse “eu”, já não escreve mais, ou melhor, já não vive mais. Logo, na sequência, Derrida está diante de um grande aquário e comenta a impaciência dos peixes, enquanto a câmera se desdobra entre o olhar de uma dessas criaturas e o do seu observador. Diz se sentir também aprisionado, diante de uma mirada e, ambos, o humano que é e o não humano, fazem a experiência do tempo, de formas absolutamente distintas. Assim começa a aparição da spectralidade de Derrida: partindo do compartilhamento com os animais não humanos, passando pelas marcas do pós-colonialismo e pela violência da tentativa de revelação do secreto, própria dos totalitarismos que forçam a identificação, avançando para a alegoria da circuncisão, que denuncia inscrições, como as que ficam no corpo, chega ao esconderijo do sublime arquitetado na escrita. Toda escrita, reforça Derrida, é uma forma de resistência e suas forças resguardam a possibilidade da transgressão.

Nesse momento, em que já enfrenta a necessidade do escape das revelações e identificações, se encaminha para a impossibilidade de escrever um livro sobre as marcas da circuncisão, que deveria tocar as raízes do inconsciente, jamais dadas à plena luz. Insistir no intento poderia significar sofrer de um mal de arquivo. Dessa perspectiva, seria impossível também apagar os fantasmas, ainda que fossem ocultados, ignorados e esquecidos. Obliterar não é, necessariamente, destruir. A escrita tomada por obscuridades, ainda quando é a escrita de si, sempre carregará um indeterminado, não revelado, não identificado, de forma que escrever à busca de uma identidade é um movimento que retroalimenta expectativas, oferecendo, a cada nova intenção, um campo de espec-

tralidades. Por fim, haveria possibilidade de apagamento dos fantasmas? Para Derrida, os fantasmas persistem e, ainda que se tente livrar deles, estão sempre a retornar.

Síntese das questões dirigidas a Derrida: por que falar de si, dar-se à escrita biográfica, quando já se prevê que ela não carregará senão spectralidades? O jogo da escrita, entre a busca de identidade e a insinuação de espectros, parece mais um efeito radicalizador da intenção de povoar a escrita com invisibilidades que propriamente de conjurar os fantasmas. Em outros termos, a escrita se constituiria em uma forma de acenar com a própria existência a busca inglória e interminável de determinações do ser que esbarra sempre no invisível, não dito, não totalizável, mas que, nem por isso, pode abster-se de deixar marcas, olhares nas telas que vão inquirir o espectador: “você acredita em fantasmas?”.

No encadeamento das imagens-palavras em *Dailleur's...*, Derrida confessa ter escrito muito e ele mesmo se faz a pergunta: por que se escreve tanto? Segue considerando que é inevitável se revelar na escrita e que deve, por isso, pedir perdão, já que não consegue se defender de uma espécie de pudor de dizer.

Por que escreves? Parece que você acha que o que escreve é interessante, [...] o que, de uma certa maneira, é absolutamente obsceno. O ato de escrever é injustificável desse ponto de vista. Então, pede perdão, como alguém que se desnuda e diz “aqui estou, olhem” e, naturalmente, pede de imediato perdão: “perdoem-me por me fazer de interessante” (DERRIDA, 1999, s/p).

Há também outro motivo para pedir desculpas, segundo ele, algo que o inquieta sempre, que tem a ver com a marca, a impressão deixada, e com a linguagem: “quando deixo uma impressão, apago a singulari-

dade dos destinatários”. A escrita poderia ferir a identidade do destinatário, sendo, assim, uma traição, um perjúrio. Ainda assim, seria preciso reconhecer que, sem qualquer marca, impressão, experiência de traição ou violência, nenhuma existência poderia se movimentar ou se escrever.

Por que, então, constituir-se em uma permanência, para sempre poder retornar e frequentar as existências de humanos à cata de sentidos, se a busca de sentidos não permite qualquer resolução? Por que, em outros termos, Derrida deixou seu rosto, ao final de uma escrita biográfica, para demarcar o fantasma em que se constituiria? Talvez porque reconhecesse a importância dos fantasmas que frequentaram sua própria existência, sem o que nenhum pulso de vida seria possível: do fantasma da perseguição política, mas também de Ogier escutando-o por horas e dando vida às invisibilidades que havia pensado – “sim, eu acredito em fantasmas” –, de Marx, de Levinas, do animal – que logo é – e que tanto marcou seu pensamento sobre a descentralização do humano. Ou talvez porque precisasse mesmo se dar como provocação para além da própria morte, havendo nisso alguma intenção, aut centrada ou não.

Garantir espaço à spectralidade é alimentar as possibilidades de constituição histórica. Interessante destacar, nesse ponto, duas imagens que aparecem no filme: as sepulturas de seus gatos e as ruínas que foram cenário da morte violenta de uma mulher, materialidades frequentadas por fantasmas. Diante das referidas ruínas, discorre sobre a trama de vozes, em que uma voz habita a outra (plurivocidade) e a violenta tentativa de apagamento de uma voz ou de redução das vozes a uma só voz (monologia). A redução dessa trama revelaria a estratégica tentativa de conjuração dos fantasmas: “a

multiplicidade de vozes é também o espaço aberto aos fantasmas, aos ‘retornates’, ao retorno do que está reprimido, o que está excluído” (DERRIDA, 1999, s/p). Apagar vozes é, portanto, uma tirânica tentativa de ocultar, conter, silenciar os espectros de todas as vítimas de repressão. Essa ideia conduz a spectralidade a uma questão política e Derrida a explicita convocando os humanos a uma espécie de autoanálise e à responsabilidade. Nesse sentido, escrever seria uma forma de ouvir ou dar à escuta a multiplicidade de vozes, transgredindo a ocultação da spectralidade.

Resta, então, perguntar se há fantasmas sem traços humanos. Para alguém que quis enxergar os vivos para além da fronteira entre humano e não humano, da oposição entre bestialidade e soberania, seria prudente perguntar se reconhecer ao humano uma fantasmagoria não preveria, evitando qualquer especismo, pressupor os espectros dos vivos não humanos? Não o fazer não significaria, mais uma vez, assumir os sinais de um antropocentrismo fragilizado pelas próprias reflexões derridianas? Ou diríamos que, como há fantasmas de Marx, há também os de todos os vivos que, em alguma condição espaço-temporal, estiveram sujeitos a alguma forma de contenção, justificada nessa mesma lógica antropocêntrica? Há, por exemplo, espectros das florescitas que, a essa altura, gritam errantes, como suas fuligens por aí, e que voltarão a nos frequentar sempre que presentirmos nossa íntima conexão com tudo que é vivo?

Em síntese, trata-se de nos perguntarmos se Derrida nos deu espectros como expansão de uma humanidade, somando mais uma ilusão a tantas já materializadas em narrativas autorreferentes, ou uma escrita onde os fantasmas, sem nomes, sem feições definidas, sem propriedades necessaria-

mente humanas, podem ser pressentidos, diminuindo assim qualquer grandiloquência na forma como constituímos imagens de nós mesmos.

A imagem que Derrida tece de si mesmo parece já se confundir com seus próprios espectros ao final de *Dailleur's...*, quando enfrenta a constatação da própria morte por vir. Revela-se como um fantasma que deseja reviver: “meu desejo mais forte seria recomçar, reviver tudo, o mau e o bom, [...] o sofrimento e a possibilidade de sublimação”. Não desejaria inventar coisas novas, mas recomçar as mesmas coisas, desejo que se reforçaria na hora da morte: “o que é trágico na existência, e não só na morte, é que a significação do que vivemos, e que quando a vida é longa implica muitas coisas, determina-se mais no último momento, no momento da morte” (DERRIDA, 1999, s/p). Ao que parece, desejaria poder continuar vivendo com os próprios espectros: afirmação da vida que prevê a morte e a continuidade do que a partir dela permanece, não como uma identidade incapaz de desgarrar-se de um si mesmo, mas de uma espectralidade que se dissemina. É assim que Derrida termina sua escrita, depois de ter-se aventurado a mostrar-se, pedir perdão e, inevitavelmente, continuar: confessa que não teve notícia na história da humanidade de alguém que tenha sido mais feliz que ele e que, “bêbado de um prazer ininterrupto”, permaneceu “como o contraexemplo de si mesmo, constantemente triste, privado, destituído, decepcionado, impaciente, desesperado...”. Evitando o caminho da exclusão de qualquer dessas certezas, arrisca a afirmação: “Eu assino!” (DERRIDA, 1999, s/p). Uma escrita que se assina, com cada rabisco, cada marca de seus fantasmas.

Reencontro Derrida e me sinto inclinada a pensar que ele acena, com um olhar ou

com palavras-imagens cheios de silêncio, apontando não para si mesmo, mas para um campo de indeterminações onde quer lançar à deriva seus espectadores-leitores. Pergunta: “você acreditam em fantasmas? Eles veem sem serem vistos... Não me olhem... É para lá que devem voltar-se porque toda invisibilidade guarda uma possível visibilidade...”. E, perdido em suas próprias pressupostas dificuldades com a fala, escreve em um ato imagético: “Nós morremos... Eles nunca morrem”.

## Referências

- BERNARDO, F. Derrida e o cinema. **Revista Filosófica de Coimbra**, n. 51, pp. 51-90, 2017.
- BIRMAN, J. Arquivo e mal de arquivo: uma leitura de Derrida sobre Freud. **Natureza Humana**, v.10, n.1, p. 105-128, jan-jun, 2008.
- COELHO, C. C. Gramatologia e Semiologia: o pensamento de Jacques Derrida diante da linguística de Ferdinand de Saussure. **Sapere Aude**, v.4, n.7, p.151-169, 1º sem. 2013.
- DERRIDA, J. **Espectros de Marx**: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- \_\_\_\_\_. Documentário. In: FATHY, S. **D'ailleurs Derrida (Documentaire)**. DVD (151 min). Paris: Gloria Films/Arte, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Mal de arquivo**: uma impressão freudiana. Trad. Claudia M. Rego, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Memórias de Cego**: O auto-retrato e outras ruínas. Tradução: Fernanda Bernardo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Pensar em não ver** – escritos sobre as artes do visível (1979-2004). Org. Ginette Michaud; Joana Masó; Javier Bassas. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: UFSC, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Gramatologia**. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- DIAS, F. L. Espectros de Derrida na ficção bra-

sileira contemporânea: 1964 e seus fantasmas consistentes nas obras *A resistência*, de Julián Fuks, e *Lavoura arcaica*, de Raduan Nassar. **Caedernos literários**, n.2, v.1, p. 41-51, 2017.

FATHY, S. **D'ailleurs Derrida (Documentaire)**. DVD (151 min). Paris: Gloria Films/Arte, 1999. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JMQDUrQ6ctM>. Acesso em 19/09/2020.

FREIRE, M. C. Por amor ao traço: uma leitura de "Memórias de cego". **Revista Ítaca**, v.19, pp.186-194, 2012.

\_\_\_\_\_. "O retorno dos fantasmas: arriscar um pensamento desconstrutivo do cinema". In **Atas do III Encontro Anual da AIM**, editado por Paulo Cunha e Sérgio Dias Branco, 58-65. Coimbra: AIM, 2014.

MALLET, Marie-Louise. **La musique en respect**. Paris: Galilée, 2002.

McMULLEN, K.; MELLINGER, L.; OGIER, P. **Ghost dance**. 1983. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JMQDUrQ6ctM>. Acesso em 12/09/2020.

MILAN, B. **Derrida caça os fantasmas de Marx**. Entrevista: Especial para a Folha, de Paris. São Paulo: Folha de São Paulo, 26 de junho de 1994.

MORAES, M. A crítica de Derrida ao etnocentrismo não declarado de Lévi-Strauss. **Ensaio Filosóficos**, v.VII, pp. 137-155, Abr. 2013.

MOTA, S.B.V. A Gramatologia, uma ruptura nos

estudos sobre a escrita. **Delta**, v.13, n.2, pp. 291-313, Aug.1997.

PAZ, R. G. Pensar as demandas: implicações ético-estéticas da espectrologia de Jacques Derrida nas teorias da narrativa. In: **Anais da XV Abralic – Experiências literárias, textualidades contemporâneas**, pp.2763-2774. Rio de Janeiro: UERJ, 2017.

PIMENTEL, D. A. Resenha de pensar em não ver. **Alea**, Rio de Janeiro, vol.17/1, p. 181-186, jan-jun 2015.

PINTO Neto, M. A estranha instituição da literatura no multiverso dos espectros. **Alea**, Rio de Janeiro, v.17, n.1, pp.114-126, jan-jun 2015.

RIBEIRO, M. Derrida na Cahiers du Cinéma: "O cinema e seus fantasmas". **Entre Imagens**, n.17, dez.2014. Disponível em <https://www.incinerante.com/textos/jacques-derrida-e-os-fantasmas-do-cinema>. Acesso em 25/09/2020.

SAUSSURE, F. **Curso de linguística geral**. Trad. Antônio Chelini, José P. Paes e Izidoro Blikstein. 27ªed., São Paulo: Cultrix, 2006.

SANTOS, A. C. Derrida e a Linguística Estrutural: uma leitura do capítulo 1 de *Gramatologia*. **Estudos Linguísticos**, v.47, n.2, p. 474-484, 2018.

Recebido em: 15/10/2020

Aprovado em: 28/11/2020



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

REVISTA  
TABULEIRO DE  
LETRAS

---

ARTIGOS

# Entre a reificação da mulher e a emancipação feminina: algumas contradições de um cronista de viagens brasileiro-lusitano (Oscar Leal, 1886-1895)

*Francisco das Neves Alves (FURG)*

<https://orcid.org/0000-0002-8349-3300>

*Isabel Lousada (CICS.NOVA) – Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais da Universidade Nova de Lisboa*

<https://orcid.org/0000-0002-7652-8544>

## Resumo:

Oscar Leal foi um escritor brasileiro-lusitano que desenvolveu sua carreira literária na virada do século XIX ao XX, dedicando significativa parte de sua produção intelectual à literatura de viagem. Sob uma óptica civilizatória e eurocêntrica, em suas narrativas prevalecia a tradicional constituição do olhar sobre o outro, com ênfase para o inusitado, o diferente e o pitoresco. No que tange ao gênero feminino, o autor lançava um olhar dúbio e contraditório, pois de um lado empregava um tratamento que coisificava a mulher e, de outro, dizia-se um veemente propugnador da emancipação feminina. A abordagem dessa dicotômica visão constitui o objetivo deste trabalho.

**Palavras-chave:** Oscar Leal; literatura de viagem; reificação da mulher; emancipação feminina

## Abstract:

### **Between women's reification and female emancipation: some contradictions of a brazilian-lusitanian travel chronicler (Oscar Leal, 1886-1895)**

Oscar Leal was a Brazilian-Portuguese writer who developed his literary career at the turn of the 20th century, dedicating a significant part of his intellectual work to travel literature. From a civilizing and Eurocentric perspective, in his narratives the traditional composition of human behavior critique prevailed, with an emphasis on the unusual, the different and the picturesque. With regards to the female gender, the author casts a dubious

---

\* Professor Titular da Universidade Federal do Rio Grande – FURG. E-mail: [franciscodasnevesalves@gmail.com](mailto:franciscodasnevesalves@gmail.com)

\*\* Investigadora Auxiliar da NOVAFCSH, integrada no CICSNOVA: Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais, da Universidade Nova de Lisboa. E-mail: [isabel.lousada@fcs.unl.pt](mailto:isabel.lousada@fcs.unl.pt)

and contradictory glance, because on the one hand he used a treatment that objectified women and, on the other, he said he was a strong proponent of female emancipation. The approach of this dichotomous view is the objective of this work.

**Keywords:** Oscar Leal; travel literature; woman's reification; female emancipation.

Ao longo do século XIX, houve um intenso intercâmbio cultural entre a intelectualidade portuguesa e a brasileira. Nesse contexto esteve Oscar Leal (1862-1910), que nasceu no Rio de Janeiro, mas, de família portuguesa, e que em seguida deslocou-se para terras lusas, onde realizou seus estudos na cidade de Funchal. Sua formação educacional e acadêmica foi empreendida no eixo Brasil – Portugal, vindo a formar-se em cirurgia craniana e dentária (BLAKE, 1900, v. 6, p. 339; e SILVA, 1894, p. 131). Apresentava-se como especialista em doenças da boca, dentes e correções das deformidades nasais e como diplomado na América e Escola Médica de Lisboa (LEAL, 1904, p. 1). Empreendeu inúmeras viagens, notadamente pelos sertões brasileiros, percorrendo o país entre as décadas de 1880 e 1890, em permanências entremeadas por retornos a Portugal. A partir de 1894, fixou-se definitivamente em Lisboa, estabelecendo residência e “gozando os melhores créditos como clínico, notabilizando-se nas especialidades a que se dedicou” vinculadas a “doenças de boca, dentes e correção das fossas nasais” (PEREIRA & RODRIGUES, 1909, p. 98), montando escritório na capital portuguesa, onde permaneceu até o seu falecimento.

Ao lado de suas práticas profissionais, desenvolvidas muitas vezes de maneira itinerante, à medida que empreendia viagens por várias partes do mundo, Oscar Leal promoveu uma significativa produção intelectual. Sua obra inclui variados títulos, dentre os quais podem ser destacados: os versos *Flores de abril* e *Flores de maio*;

os romances *Uma mulher galante* e *Zelia: amores de uma brasileira*; o esboço biográfico *Brasileiros ilustres (perfis contemporâneos)*; a história ligeira *O Manoel de Soiza*; a novela *A filha do miserável*; a opereta *Palomita*; os discursos *A questão do abade*; a conferência *As regiões de terra e água*; os apontamentos gramaticais *A linguagem dos Cocamas*; a novela naturalista *O parteiro*; a crítica *Dentistas e “dentistas”*; e o romance histórico *Um marinheiro do século XV* (BLAKE, 1900, v. 6, p. 339-340; e SILVA, 1894, p. 131). Ainda aparecem como de sua autoria *Um conto do sertão*; *Excursões*; e *Clínica odontológica*.

Especificamente no que tange à literatura de viagem, o autor publicou as impressões de seu itinerário na Europa no livro *Do Tejo à Paris*, de 1894 e o relato *Através da Europa e da África (viagens)*, de 1901. Já no que tange a suas permanências e deslocamentos no Brasil, escreveu os livros *Viagem ao centro do Brasil (impressões)*, editado em Lisboa, no ano de 1886; *Viagem às terras goianas (Brasil central)*, publicado igualmente em Lisboa, em 1892; *Contos do meu tempo*, levado à publicidade em Recife, no ano de 1893, trazendo textos em prosa e verso, além de um segmento voltado às excursões; e *Viagem a um país de selvagens*, publicado em prelos lisbonenses, em 1895. Além disso, publicou *O Amazonas*, conferência realizada na Sociedade de Geografia de Lisboa em novembro de 1894 e editada no mesmo ano.

Ao longo de seus itinerários e permanências, estabeleceu contato com vários repre-

sentantes do mundo intelectual, mormente no contexto luso-brasileiro. A partir de sua obra e reconhecimento, militou junto a várias instituições acadêmico-culturais. Nessa linha, foi membro da Sociedade de História Natural de Madri; das Sociedades de Geografia de Madri, Nova York, Rio de Janeiro e Lisboa; da Sociedade Espanhola de História Natural; dos Institutos Históricos de São Paulo e Bahia; da Arcádia Americana do Pará; do Grêmio Literário da Bahia; da Academia Literária do Real Instituto de Lisboa; da Sociedade dos Homens de Letras do Porto. Além dos livros, também teve destacado papel como editor e colaborador junto à imprensa periódica, meio pelo qual também divulgou suas impressões de viagem. Foi diretor dos jornais *Antessala*, *O Correio dos Clubes*, *Dentários*, *O Viajante* e *O Tributo às Letras*. Também esteve à frente da revista ilustrada noticiosa, crítica, literária, biográfica e bibliográfica *A Madrugada*, editada em Lisboa, entre 1894 e 1896 e da *Revista de Lisboa*, publicada entre 1901 e 1908 (LEAL, 1904, p. 1 e 66; PEREIRA & RODRIGUES, 1909, p. 98 e BLAKE, 1900, v. 6, p. 239).

A realização de viagens foi uma prática constante na existência de Oscar Leal, tendo percorrido várias regiões portuguesas, brasileiras e africanas, e visitado Paraguai, Bolívia, Argentina, Uruguai, França, Espanha, Itália, Suíça e Inglaterra. Nesse sentido, além dos deslocamentos entre Portugal e Brasil à época de sua formação acadêmica e na prática de sua profissão, viajou “muito, não só pelo prazer de visitar os países estrangeiros, mas com o propósito de estudar o que de mais notável” poderia encontrar “no tratamento das doenças” que constituíam “a sua especialidade”. Por meio de tais viagens, “adquiriu magníficas coleções e reuniu muitas curiosidades dignas de menção” (PEREIRA & RODRIGUES, 1909, p.

98). De suas tantas excursões por diferentes continentes resultaram vários relatos que estiveram a contento com a prática de uma literatura de viagem.

Em seus relatos de viagem sobre o Brasil, Oscar Leal manteve em sua escritura vários elementos que vinham sendo reproduzidos na literatura de viagem ao longo dos séculos anteriores, desde as primeiras incursões às terras brasileiras. Por literatura de viagem pode-se entender um “subgênero literário que se mantém vivo do século XV ao final do século XIX, cujos textos, de caráter compósito, entrecruzam Literatura com História e Antropologia”, vindo buscar na “viagem real ou imaginária temas, motivos e formas”. Nesse quadro a viagem aparece como a descrição do deslocamento e os destaques daquilo que “pareceu digno de registro: a descrição da terra, fauna, flora, minerais, usos, costumes, crenças e formas de organização dos povos, comércio, organização militar, ciências e artes”, assim “como os seus enquadramentos antropológicos, históricos e sociais” (CRISTÓVÃO, 2002, p. 35).

Por mais que tivesse nascido no Brasil e insistisse em se dizer brasileiro, Oscar Leal se comportava como um cidadão europeu, mormente ao lançar suas visões sobre o Brasil, afinal, Portugal era a “pátria do seu espírito” (TORRESÃO, 1898, p. 1). Tal perspectiva ia além da nacionalidade, uma vez que perpassava pela óptica que o escritor lançava sobre o Brasil, vindo a estabelecer uma criação em que lançava um olhar sobre o “outro”, ou seja, considerava-se como o “civilizado” que observava aquele que apontava como “atrasado”, ou até mesmo “selvagem”. Nessa linha, Leal, como viajante e escritor conferiu a si mesmo uma missão civilizatória, promovendo estudos que poderiam ter serventia no caminho do progresso para o país tropical, aproximando-o

da “civilização” europeia, tanto que considerava que tal atuação constituiria um verdadeiro “serviço prestado” ao Brasil. Tal olhar era também influenciado por alguns pressupostos que adotava como padrões para suas vivências, notadamente o cientificismo, o republicanismo, o abolicionismo e o anticlericalismo, estes três últimos traziam um manifesto desacordo para com o Brasil que visitou durante a maior parte de suas viagens, monárquico, escravista e mantenedor de uma religião oficial.

Tais marcas do pensamento de Oscar Leal tiveram uma indelével influência nos escritos que estabeleceu a respeito do Brasil, onde via enormes potencialidades econômicas, mas também localizava em alguns dos hábitos e costumes dos brasileiros as razões que atravancavam os rumos em direção à elevação do país à categoria dos ditos civilizados. A partir dos “relatos de viagem” torna-se possível “a experiência do estranho, do outro”, trazendo também consigo “a formação de novos horizontes de pensamento e imaginação” (AUGUSTIN, 2009, p. 20-21). Dessa maneira, “a literatura de viagem estimulou o fascínio pelo outro”, em um quadro pelo qual “viajar era um ato paciente de observação, de obter informações e aprender” (ASSUNÇÃO, 2016, p. 162). Buscava-se então, “a especificidade das diferenças, ou, pelo menos, para refletir sobre elas e manifestar a complexidade de reações que essa dualidade de éticas e mesmo de estéticas implica” (SEIXO, 1996, p. 123).

Nem sempre o viajante “quer conhecer, e sim comprovar”, como no caso de “verificar se os códigos de conduta” dos nativos “se ajustam ao modelo exemplar do estrangeiro”. Assim, “da inofensiva viagem da curiosidade” ruma-se “para um encontro entre duas culturas que progressivamente adquire as características de um conflito” trava-

do entre a civilização e a selvageria. Esse último estágio era associado a “uma ideia central” de “ociosidade anárquica”, uma vez que, dentre seus integrantes emergiria “o esboço do ser humano incompleto”, ou seja, aquele que deixava de estabelecer “contatos sociais”, não possuindo leis ou deliberando em praça pública, além de não semear os campos ou morar em cidades. Nesse sentido, eles passavam “automaticamente a carecer dos atributos que tipificam o civilizado”, sendo observados como “indolentes”, já que só aproveitavam-se dos “dons da natureza para saciar suas necessidades diárias” (GIUCCI, 1992, p. 26-27).

Surgia assim “um Brasil pensado por outros”, pois “as obras configuradas pelos viajantes engendram uma história de pontos de vista, de distâncias entre modos de observação, de triangulações do olhar”. Nesse quadro, “a vida e a paisagem” são observadas a partir da “espessa camada da representação”, pela qual se “evidenciam versões mais do que fatos”. Em “sua origem, as imagens elaboradas pelos viajantes participam da construção da identidade europeia”, apontando os “modos como as culturas se olham e olham as outras, como estabelecem igualdades e desigualdades, como imaginam semelhanças e diferenças, como conformam o mesmo e o outro” (BELLUZZO, 1996, p. 10). Assim, “os depoimentos dos viajantes se constituem de representações, reinvenções de realidades, produzidas a partir da visão de um sujeito”. Trazem consigo imagens que se apresentam “em representações do real, elaboradas a partir de componentes ideológicos de pessoas dotadas de equipamentos culturais próprios”, as quais “trazem um patrimônio anterior que condiciona o modo de observar e entender o empírico”. Tais “representações expressam o contexto em que se formaram e o imaginário social

da sociedade em que seus autores viviam” (REICHEL, 1999, p. 59).

O fator motor da literatura de viagem vincula-se ao fato de que a excursão é “impulsionada pelo desejo de conhecimento e de aventura”, de modo que a escrita dela oriunda “é sempre seletiva”, pois “fala-se do ‘notável’, do ‘memorável’, do ‘pitoresco’, do diferente, do que se destaca pela sua própria natureza, impondo-se ao observador e exigindo ser registrado” (RITA, 2007, p. 272). Oscar Leal observou atentamente esses caracteres “pitorescos” do Brasil e dos brasileiros, olhando-os por vezes com certa admiração, mas, muitas vezes, com descrédito, menoscabo e preconceito. Apesar de não ser o foco mais importante de sua obra, esse olhar do autor também se voltou ao feminino. Tal óptica desenvolveu-se em dois sentidos que traziam certas contradições entre si, pois, por um lado, ele fazia descrições sobre as mulheres calcadas em seus atributos físicos e voltados a uma coisificação para com elas; e de outro, tentava mostrar-se como um ardoroso defensor da emancipação feminina. Essa dubiedade ficava bem expressa em três de seus livros nos quais abordava a sociedade brasileira: *Viagem ao centro do Brasil*, *Viagem às terras goianas* e *Viagem a um país de selvagens*.

O primeiro livro escrito por Leal acerca do Brasil, *Viagem ao centro do Brasil (impressões)*, tratava de uma excursão feita pelos sertões do país tropical entre 1884 e 1885, partindo da capital imperial e passando pelas províncias de São Paulo e Minas Gerais até chegar ao Brasil central, onde mais tempo permaneceu e depois estabeleceu o mesmo trajeto no retorno. Nesse relato, em vários momentos apareceu o olhar calcado na reificação da mulher, no escopo de confirmar a característica de conquistador que por várias vezes atribuíra a si mesmo,

por meio de textos autobiográficos (LEAL, 1893). Uma das primeiras deu-se na descrição de sua estada na localidade de Franca, em São Paulo, quando colocava o encontro com uma mulher na mesma categoria do divertimento no convívio com um amigo. Nessa linha, dizia que “à noite fui jogar uma partida de bilhar com o Gaspar que depois de me ganhar, apresentou-me a certa deidade do lugar cuja alcunha já havia ouvido repetir mui longe dali” (LEAL, 1886, p. 48).

O fato de julgar as mulheres pela aparência chegou a levar o escritor a quase cometer uma grave afronta, quando, ao sair de Vila de Santa Rita do Paraíso em direção ao Rio Grande, dirigia-se à fazenda do barão da Ponte Alta, na qual iria pedir pousada. Dizendo-se sabedor que o proprietário não se encontrava, narrou que, “depois de bater palmas por duas ou três vezes apareceu-me uma mulher trajando vestido de chita encardida, os cabelos em desalinho, os pés sem meias, ocultos nas pontas por umas tamanhas de sola”, com “uma criança nos braços”. Diante disso, Leal calculara que se tratava, “sem dúvida”, de “uma mucama ou criada da casa”, mas se surpreendia por ser a própria baronesa. Para compensar, depois de receber a guarida, comentou que reconheceria “na baronesa um hospitaleiro coração, fugindo sempre quanto pode a quaisquer formalidades luxuosas que lhe não estão a caráter” (LEAL, 1886, p. 60).

Como em vários momentos de suas narrativas, Oscar Leal por vezes mostrava-se cansado nas vivências interioranas e demonstrava saudades da vida boêmia nas grandes cidades. Em um desses casos, ressaltava os convívios que estava perdendo nas noitadas, com diversões que incluíam lugares da moda, bebida e o desfrute de uma “dulcineia”. Nesse sentido afirmava que, “se num destes momentos pudesse deixar aque-

la espelunca e entrar no Stad de Coblenz do Rocio, na Maison Moderne ou no Café Brasil!", vindo a "pregar um pontapé em toda aquela traquitana de viagem e entrar num fáeton mais uma dulcineia e gritar ao cocheiro: Botafogo, e depois ver o champanhe espumar como o elixir da ventura!". (LEAL, 1886, p. 67-68).

O "conquistador" Leal voltava à baila em outra passagem, no Arraial de Dourados, lugar em que foi acometido por terrível coceira advinda do ataque de carrapatos, vindo a recolher-se "a um repartimento, arrancando brutalmente a roupa para fora do corpo" e, para sua surpresa, apareceu "uma raparigona acaboclada" que "veio se oferecer para me catar e de costas viradas dispus-me à operação". Como "a rapariga era nova e simpática e como nos achávamos a sós, gostei do final da festa". Ainda que não esmiuçasse os temas de alcova, voltou a referir-se à referida moça, ao dizer que, "antes de partirmos a mocetona da véspera veio despedir-se, trazendo-me de presente dois jenipapos", ele queria "retribuir com um beijo, mas o diabo do tio ali se achava na ocasião" (LEAL, 1886, p. 71-72).

A caminho de Paracatu, em Minas Gerais, Leal voltava à descrição de uma figura feminina, demonstrando que a atração por "caboclas" tinha um limite vinculado fortemente à faixa etária. Descrevia assim a chegada de "uma velha cabocla com feições de múmia, o nariz profundamente deprimido na base, os cabelos soltos como se nunca conhecessem um pente", além de estar "completamente nua da cintura para cima, deixando ver uns peitos caídos e mirrados", bem como vestia uma "saia, cuja fazenda impossível era o saber-se a que espécie pertencera, estava em tiras e farrapos, ficando quase à mostra as partes que o pudor e o recato mandam ocultar" (LEAL, 1886, p. 80).

Ao chegar nas localidades, Oscar Leal tinha um hábito de qualificar as representantes do sexo feminino pela aparência física, assim, sobre Paracatu dizia que "o belo sexo é bastante amável mas vi poucas caras sofríveis" (LEAL, 1886, p. 85). Na mesma localidade, o escritor narrava a visita de um indivíduo, a partir da qual se desencadeava uma rocambolesca historieta, na qual estaria a aflorar tudo que poderia se propalar como a astúcia e o charme do conquistador que, após ganhar seu prêmio, escafedia-se rapidamente, em "aventura" digna de registro em seu caderninho:

Uma vez sós, disse-lhe ser todo ouvidos.

Tratava-se nada mais nada menos, de que de um casamento, em que devia ser eu o noivo, e a noiva uma mocetona dos seus trinta janeiros.

Apaixonada como se achava e tendo para ela a amizade de irmão, prometera-lhe vir falar-me a respeito. Pelo que se vê este padrinho queria representar para comigo o papel que me cabia, se porventura me sentisse igualmente apaixonado.

*Pro virite parte* respondi-lhe que nessa mesma noite ela teria a resposta.

Parti, pois, um pouco fora da hora convenionada. Encontrei-a em casa, e ao ver-me mostrou-se admirada como se não me esperasse. Espanto nenhum de mim se apoderou.

Macaco velho, e discípulo favorito de Cupido estava costumado a estas cenas.

Puxei de uma cadeira e sentei-me a seu lado com todo o acatamento, parecendo-me perceber nos seus olhos uns vislumbres de satisfação mal demonstrada. O meu sôfrego olhar pairava no acaso e embora mal, julguei que o delírio da paixão havia chegado ao zênite do deslumbramento.

A natureza, porém, fugia de pagar o seu tributo aos gozos do mais adorável de todos os deuses.

A pequena alcova era alumada pela luz de uma vela, que se coava dúbia e tímida, através do fosco de um globo que estava sobre a mesa da sala.

Foi ela quem após alguns momentos de silêncio veio à fala. Os seus braços arquejantes e os olhos irradiando viveza e luz, diziam talvez mais do que todas as palavras de um vocabulário. (...)

Passada uma hora sumida em arroubos (...) e num instante em que a admirava nos seus arrebatamentos (...), batem à porta e entra o Sr. L., que não me conseguiu ver. (...)

Uma, duas horas, até que num momento feliz pus-me a panos, salvo como um pero e aspirando mais livre ar.

Foi uma aventura extravagante que entrava sem dúvida para o meu canhenho. (LEAL, 1886, p. 86-88)

Em pleno meio rural, a caminho de Formosa, em Goiás, ele encontrou a “mulher do rancheiro, que era uma cabocla rechonchuda” e confundiu-a com um vendedor. Pouco depois, ele afirmava que “estava louco por chegar quanto antes a Formosa, a terra das raparigas bonitas” (LEAL, 1886, p. 94-95). Já em nesta localidade, descrevia um hábito estranho entre as jovens locais, afirmando que, “nesta cidade como tive ocasião de conhecer, há raparigas que apenas mocinhas de 12 ou 14 primaveras, abandonam a casa paterna, acompanhando hábeis sedutores, que as largam logo sem pena nem dó no mundo equívoco”. Comentava que esta seria “a maior glória que aspiram, para mais tarde poderem dizer que as suas honras ficaram com fulano ou sicrano, moço rico e de posição, *cometa*, negociante ou inverneiro, dono de tantos lotes de burros ou de tantas cabeças de gado!”. Ainda sobre tais moças, destacava que “detestam o casamento e muitas daquelas que chegam a casar, gaitam os maridos, trocando-os por amantes ou mesmo pela vida alegre”. Finalmente dizia que elas

eram “de um gênio terrível, e desgraçado daquele que cai nas unhas” delas; para arrematar com a informação de que “a prostituição manifesta-se de um modo espantoso” naquele local (LEAL, 1886, p. 102-103). Finalmente, já no retorno da viagem, a caminho de Uberaba, em Minas Gerais, voltava a descrever uma mulher a partir de sua aparência, falando de uma figura feminina que se encontrava “deitada numa rede com as pernas à mostra, sem lhe dar cuidado quem se aproximava”, explicitando que “uns fusos comparados com aquelas pernas pareceriam obesos” (LEAL, 1886, p. 157).

Já o livro *Viagem a um país de selvagens* se referia a outra excursão de Oscar Leal, esta empreendida no ano de 1886, partindo do Pará pela região amazônica, e nela ocorreriam outros comentários a respeito das mulheres sertanejas e índias. Logo no início do deslocamento, ele viajava por rio a caminho da localidade paraense de Cameté e se referia a uma estranha crença entre os locais, mormente as mulheres, que vislumbrava a possibilidade de vê-las nuas. Apesar de considerar um grande contrassenso, o escritor não deixava de mostrar suas intenções cúpidas:

De instante a instante, do parapeito de popa eu deitava o binóculo para algumas habitações que orlam com grandes intervalos as margens do rio, onde mulheres, homens e crianças acudiam a ver passar o vapor. Mais de uma vez notei que, ao assestar-lhes o binóculo, as mulheres tão somente corriam a esconder-se, ou caíam por terra, aconchegando-se umas nas outras. Intrigado com isto, procurei saber o motivo, e foi com pasmo que ouvi um passageiro afirmar ser crença entre essa gente que o binóculo nos faz vê-las de pernas para o ar, descobrindo à vista todas as partes do corpo!

O riso que tal explicação me causou fez-me de novo entregar ao curioso passatem-

po, e, por causa da teima, vi-me dentro em pouco coberto de invectivas e insultos com que as mulheres de terra me mimoseavam, furiosas todas contra mim e, sobretudo, contra o uso de tal objeto, que, infelizmente, não possuía as famosas virtudes que lhe atribuíam. (LEAL, 1895, p. 21-22).

Já em Cametá, abordando “usos e considerações” sobre o local, destacava que a localidade era “a terra das procissões”, tanto que no primeiro mês que ali estivera observou pelo menos quatro. Mesmo diante da solenidade religiosa, o autor não deixava de tecer comentários sobre o feminino, dizendo que em tais “ocasiões tudo que é mulher e devota de mediana estirpe sai à rua e no acompanhamento notam-se algumas trajando vestidos de gosto legendário e carregando sobre o peito e nos cabelos grossos cordões e ornatos de outro maciço”. Na mesma localidade, Leal descreveu as “reuniões dançantes” das quais participou, momento em que teve “ensejo de conhecer mais a fundo a sociedade cametaense”, explicando que “as moças da cidade trajam regularmente com gosto fácil, sem rigor, têm mesmo alguma desenvoltura” (LEAL, 1895, p. 36 e 38).

Ainda acerca das jovens cametaenses comentava que “quanto mais pobres, tanto mais pretenciosas, preferindo sempre cavalheiros que as lisonjeiem”, uma vez que, “a primeira vez que se lhes tece um elogio qualquer quanto à formosura, respondem estudadamente com alguma rigidez, fingindo-se ofendidas, mas deixando as mais das vezes perceber o prazer que sentem pela amabilidade” manifestando-se “alegres desde que se lhes garanta sinceridade no louvor”. A análise do feminino permanecia, com a constatação de que lhe fora dito “que em outros tempos Cametá era fértil em jovens belas e formosas” e, diante disso, dizia que percorrera o município, tendo “ensejo de

notar a fundo tudo quanto possa interessar a tal respeito”. Também relatava que fora da cidade vira “*Mayayas* belas e formosas, morenas de formas deslumbrantes e cujo acanhamento e modéstia lhes dá, a meus olhos, maior realce, tornando-as encantadoras”, demarcando ainda que, “durante as festas em Cametá, elas são a alma da alegria que muitas vezes se prolonga durante dias e noites seguidas” (LEAL, 1895, p. 38-39). O encantamento do escritor foi tão significativo que ele deu o nome de Mayaya a uma personagem de um dos textos de seu livro *Contos do meu tempo*. O termo maiaia se refere a um substantivo feminino que designa moça indígena das margens do Rio Tocantins.

Leal também fazia referência a festividades realizadas na Vila de Mocajuba, no Pará, demarcando que entre os tantos atrativos, estavam as mulheres ao citar que lá havia “música, danças, foguetes e, sobretudo, muita alegria e muita moça bonita (LEAL, 1895, p. 62). Já em outra localidade paraense, na Vila do Baião, descrevia as comemorações natalinas, referindo-se ao amplo movimento das pessoas que para ali acorriam, como o recebimento de grande número deromeiros. Em meio às festividades, descrevia uma moça local, em tom que era um misto de coíça e jocosidade:

De súbito, uma cabocla moça e bela, carregada de fitas e adornos esquisitos, conquistando de um salto o centro do local em que tinha lugar o batuque, formava o solo, sendo o final da cantiga repetido como estribilho por dezenas de vozes acompanhadas de esgares e requebros, quedas e umbigadas, provocadas pelo entusiasmo e animação. Pouco a pouco me convenci estar, não na presença de uma estrela coreográfica, mas sim, diante de uma neurótica.

Era, na verdade, um tipo imponente, de cabelos cor de ônix, tez bronzeada, corpo esbelto, cheio de graça e de agilidade.

No dançar, tinha ondulações de jiboia, movimentos provocantes, requebros de estontear o homem mais sério e sisudo, que ali se achasse.

Vergando-se às vezes, de cabeça pendida, o olhar enlanguescido, os cabelos a adejarem-lhe em volta do rosto, onde pairava um sorriso voluptuoso, lascivo, debochado, dir-se-ia que tinha diante de mim um gênio epiléptico, uma Vênus histórica. (LEAL, 1895, p. 85-86)

Na mesma circunstância, o olhar avaliativo do escritor não poupou nem mesmo uma vendedora, destacando que “à ilharga do sítio, onde se realizava este clamoroso batuque, uma gorda mulherona, em estreito repartimento coberto por um teto de palhas, assentada junto de um braseiro, assava no espeto postas de pirarucu, que eram logo vendidas aos foliões”. Mais tarde em uma reunião dançante, no mesmo local, tecia um comentário mais abrangente quanto à aparência do conjunto das mulheres da Vila: “então me foi dado ver que o belo sexo do Baião e suas imediações é bastante amável e sedutor, havendo alguns exemplares de sofrível beleza, e jovens de encantadores semblantes, em que a cor morena se ostentava em maioria” (LEAL, 1895, p. 86 e 88).

Em *Viagem a um país de selvagens*, o fulcro do livro era exatamente a experiência do autor entre os “selvagens” propriamente ditos, ou seja, os indígenas. Suas impressões deram-se em relação a uma tribo de apinajés, só que, ao invés do tradicional trabalho do naturalista, tecendo considerações de ordem etnológica e antropológica, Oscar Leal optou por uma abordagem romanesca e folhetinesca, na qual ficava evidente sua cobiça para com as indígenas. Desde o primeiro momento ele se mostrou profundamente interessado pela filha do cacique, Aygara, demonstrando-se surpreso quando este colocou as mulheres da tribo à sua disposição.

Não se mostrando de todo contrariado, o escritor relatava a realização de um verdadeiro concurso de beleza entre as índias, para escolher a sua preferida:

Ia-me, pois, despedir quando vi aproximar-se de nós uma jovem índia muito clara cuja presença me deixou assombrado. Era na verdade uma rapariga selvagem como as outras que ali se achavam, mas eu nunca pudera antever como em uma mulher desta classe pudessem existir tantos atrativos e tantas graças, pelo que desde logo me foi dado conhecer. (...)

Aygara, tal era o seu nome, representava contar as suas quinze primaveras se bem que o seu físico tivesse chegado a elevado grau de desenvolvimento.

Aygara, aproximando-se mais, estendeu-me as mãos sorrindo-se como se uma satisfação enorme a abalasse profundamente.

Eu sentia então um desejo imenso de poder compreendê-la, de conhecer a sua língua, para ouvir a sua história que na realidade devia ser interessante se é que mal entendia o português. (...)

– Pois bem, grande cacique, disse afinal, manda vir à minha presença todas as donzelas da tua tribo. Quero escolher a que mais me agrade.

Quando havia de julgar que aos vinte e cinco anos de idade, na flor da vida, cheio de esperanças, em plena mocidade, teria de escolher noiva entre os selvagens.

Eu casar-me! (...)

Dentro em poucos momentos à frente do meu quiosque, como desde logo denominei a minha habitação, era invadida por um grupo de trinta índias novas e algumas belas, todas de cor bronzeada, destacando-se o vulto airoso e simpático da filha do cacique.

Que situação!

Isto me estava custando, mas afinal, decidi-me a passar no grupo uma minuciosa revista tomando a coisa por mero passatempo, po-

rém, ao acercar-me delas, agradando-lhes com uma mimica especial, fui surpreendido com o barulho que fizeram em volta de mim, buscando todas quererem examinar o meu pince-nez e uma por uma não descansava enquanto o não sentava cada uma no seu nariz sem poder perceber qual o proveito a tirar do seu uso.

Aygara estava de todas a mais inquieta e não cessava de me fustigar para preferi-la.

Decididamente acabei por gostar da brincadeira e julgava tratar de um torneio de beleza, diante daquelas formas plásticas expostas a meus olhos e livres das bárbaras confecções das mais afamadas modistas do mundo.

Finalmente, para terminar com a exposição, pedi que se retirassem, que depois eu me entenderia com o cacique sobre a eleita do meu coração.

– Ora esta, disse a sós comigo. Querem que escolha companheira, que me case. Pois caso-me. É um fato muito natural.

E como ia achando até certa graça em tudo isto disse ainda:

– Caso-me até com dez mulheres se quiserem. Tenho coração para muito mais. (LEAL, 18895, p. 112 e 118-120)

Inevitavelmente a vencedora foi Aygara, vindo a ocorrer uma espécie de “cerimônia de casamento”, segundo os costumes indígenas, terminada a qual, “as outras índias conduziram Aygara para a esteira estendida debaixo da minha maca, onde já me achava em atitude de descanso, retirando-se todas em seguida e deixando-nos em paz”. Em conclusão, afirmava: “estávamos casados, segundo o uso índio bem entendido”. Na narrativa não havia nenhum comentário sobre o ocorrido à noite, mas a partir daí o autor viria a descrever os mistérios que cercavam Aygara, descobrindo que sua mãe era branca e fora raptada pelos índios quando estava grávida de um homem pertencente à

família poderosa de Goiás. Com isso, só aumentava o viés romanceado da historieta e demonstrava que, afinal, o civilizado Oscar não tinha se “casado” com uma selvagem, ao menos do ponto de vista étnico. Aos poucos, Leal passava a se desinteressar pela índia que aprendera a expressão “Meu amor” e não parava de repeti-la em todas as situações, além disso, ele descobriria que ela tinha uma predileção por comer gafanhotos, o que azedaria de vez o “casório” (LEAL, 1895, p. 125).

Na continuidade, Oscar Leal viria a conhecer uma outra índia que, mais uma vez deixara-lhe dominado pelo desejo. Ainda que dissesse que suas intenções eram meramente platônicas, ficava uma outra impressão no ar, tanto que o autor usaria a expressão que bebera água da fonte até se fartar, ficando em suspenso a perspectiva se tal ato ocorreria no campo literal ou figurado. A formação do triângulo amoroso acabaria por desmanchar-se diante da reação de uma enciumada Aygara:

Como era um pouco tarde, partimos dali em direção à aldeia, quando nas suas proximidades vi assentada à oriental, junto à nascente dos Buritis, uma índia bastante nova, cujas formas divinais me chamaram a atenção.

Movido pela curiosidade, (...) soube que se chamava a formosa mulher – Cararay.

Esta palavra significava astúcia, segundo me explicou logo Aygara, prevenindo-me de que Cararay era pouco estimada das suas companheiras por ser mais esperta do que elas.

Mostrei desejos de ir até o sítio onde se achava e para isso fui tomando a devida direção, mas Aygara não me permitiu de forma alguma.

Sucedeu que, na manhã seguinte, ao dar o meu passeio matutino, aproximei-me da nascente e lá novamente a fui encontrar, como se tal encontro fosse de antemão combinado.

Cararay soçobrava um púcaro de argila que ia encher.

Era na verdade um esplêndido tipo de mulher e eu não pude resistir ao desejo de ajudá-la a encher o cântaro com as cristalinas águas daquela poética e silenciosa fonte, rodeada de pequenas e copadas palmeiras, cujas copas ainda se apresentavam cobertas de reluzentes gotas de orvalho.

Como estávamos sós, tive de recorrer à mímica para que me compreendesse.

As minhas intenções diante daquele corpo esbelto e selvático eram todas puramente de admiração platônica.

Admirador em extremo das belezas indígenas, julgava-me fascinado por uns olhos como os de Cararay, sombreados de espessas pestanas negras a reluzirem num fundo bronzeado.

Encontrava nesta ocasião mais grandiosidade nas cenas dos bosques entre o pipitar das aves e os encantos desta vegetação tropical, do que se me achasse nos grandes salões, onde quase tudo sempre reluz o que é falso e mentiroso, fruto das sociedades corrompidas.

Cararay ria-se expressivamente ao contemplá-la e passava sobre as minhas as suas mãos bronzeadas com uma meiguice puramente selvagem, mas enternecedora.

Não querendo mais demorar-me ali, levei à boca um cabaço cheio de água fresca da fonte e bebi, bebi até fartar...

Ao erguer-me avistei Aygara, que corria em minha procura e que furiosa se mostrou por ver-me a sós com Cararay, a quem lançou uns olhares de ódio e de despeito. (LEAL, 1895, p. 140-141).

A “esposa” passou a mostrar-se plenamente vigilante, buscando manter a rival fora do alcance do “marido”. Mais tarde, ela viria a queixar-se quanto à concorrente, ao que Oscar, como bom embromador, garantia-lhe que ele era “a preferida” e continua-

ria amando-a, pois ela seria “a mais formosa de todas as mulheres desta tribo, de todas a mais sedutora”. Além disso, fazia uma promessa que bem sabia que não iria cumprir, dizendo que iria “voltar pelo grande rio para novamente te ver e amar” (LEAL, 1895, p. 144-146). Nem ao imaginar uma versão romanceada, o autor abandonava a velhacaria, fazendo elogios desmesurados e um juramento que iria deixar de lado, tanto que, em seguida, abandonou a tribo deixando para trás sua chorosa “esposa”. Fosse por um gosto particular, ou ainda para atrair um público leitor masculino, Leal chegou a estampar a imagem das duas índias com quem teria acontecido o triângulo amoroso. Era a plena coisificação do feminino.



Este constante reificar do feminino presente na obra de Oscar Leal se contrapunha frontalmente a um elemento constitutivo bastante recorrente ao seu discurso voltado à intransigente defesa da emancipação das mulheres. Seu pensamento progressista, cientificista e libertário se coadunava com essa perspectiva de pensar em um novo papel social para a mulher. Tal perspectiva ficou bem evidenciada em dois de seus livros. Um deles intitulava-se *Viagem às terras goianas (Brasil central)*, o qual se referia a uma longa viagem realizada entre 1889 e 1892, na qual ele atravessou o interior do Brasil, visitando-o até o sul, embora a narrativa se concentrasse nas regiões de Goiás e Mato Grosso. Em tal volume a questão do fe-

minismo já ficava demarcada desde a abertura, em trecho que descrevia a partida de São Paulo por via férrea, momento em que Leal encontrava uma jovem no trem, travando com ela um diálogo, até descobrirem ter algo em comum, ou seja, ambos eram republicanos e feministas (LEAL, 1892, p. 3).

No mesmo livro, mas descrevendo um outro trajeto da viagem, ao sair da capital goiana, Oscar Leal fazia séria censura à forma pela qual eram criadas as moças, dizendo que “as jovens raramente aparecem e vivem ocultas em seus penates”. Segundo o autor, era “necessário que a crítica vá desfazendo certos preconceitos para que a mulher deixe de vez esse mutismo que a cerca e se torne apta para todos os arrojados que a natureza a criou”. Considerava também que “uma rapariga que é educada de portas a dentro, como freira, que deixa correr numa monotonia enfadonha, os dias da juventude, que evita a sociedade e foge da boa convivência, caminha para o entorpecimento”, uma vez que “não é uma senhora é uma coisa qualquer, não será uma esposa, será apenas a mulher propriamente dita, uma massa glutinosa sem consistência, um corpo sem movimento, um espírito sem espírito” (LEAL, 1892, p. 78).

Na mesma oportunidade, o escritor exemplificava, relatando que “muitas vezes em minhas excursões por vários estados, em lugares e pontos mesmo pouco recônditos, tenho notado que a filha”, no seio familiar, “devido ao meio em que vive, procura de preferência a cozinha pela sala, aprecia mais a conversação sensaborona do labrego, do fâmulos ou do *camarada*, do que a do cavalheiro educado e correto no falar e no trajar”. Leal julgava que seria “a bondade paterna que quase sempre se torna culpada destes males”. Diante disso, propunha maior liberdade, já que “uma rapariga, que desde

os primeiros dias da infância principia a conhecer o mundo, a lançar a vista sobre o bom e o mau, ilustrando-se e desenvolvendo-se, de dia para dia”, quando fosse “chegada a hora em que se avizinha do precipício, terá forças, saber e conhecimento para evitá-lo, porque o cultivo da inteligência e a prática da vida fazem-na poder distinguir o visível do aparente”. Tratando dos casos contrários a tal orientação, concluía que “outro tanto não sucede à menina tola, inexperiente, sem rudimentos de convivência” (LEAL, 1892, p. 78-79).

Em etapa bem mais adiantada da excursão, Leal referia-se a alguns dos males que julgava como causas dos atrasos no interior brasileiro, apontando que um deles seria o gerado pelo fato de que “os pais não curam da educação de seus filhos”, além disso, referia-se à péssima remuneração dos professores. Especificamente a respeito do feminino, enfatizava que “a educação das mulheres em Goiás é coisa em que ninguém cogita”, de modo que acabava por restar-lhes como destino, “ler um pouco e mal, fazer crochê, esperar o casório ou ficar para tia...”. Referindo-se à intelectual feminista francesa, Anne-Louise Germaine de Staël-Holstein, o autor mais uma vez argumentava que “isso tudo só por culpa dos pais e pela persistência destes em imitar os usos de seus antepassados”. Diante disso, pregava que todos deveriam seguir “os conselhos de madame de Staël que julga as mulheres aptas pra todos os arrojados do engenho humano, o que é uma verdade”. (LEAL, 1892, p. 136 e 162).

Outro comentário sobre a educação feminina deu-se no livro *Viagem a um país de selvagens*, no momento em que o escritor descrevia a cidade paraense de Cametá, afirmando que a mesma possuía “cinco escolas públicas e duas particulares”. De forma elogiosa, citava uma instituição específica vol-

tada à formação educacional feminina, referindo-se à escola “dirigida por uma filha do senhor coronel M., cavalheiro distintíssimo e chefe de uma família modelo”, na qual “as meninas recebem luz e instrução, sobretudo conselhos de civilidade, conhecimento sobre o modo de simples dicção, segundo tive ensejo de observar” (LEAL, 1895, p. 36). Interessante observar que, apesar do enaltecimento à iniciativa, o nome da responsável pela casa de ensino não foi lembrado, havendo apenas a identificação a partir da paternidade. Poderia ser uma omissão proposital de parte do escritor, por alguma deferência respeitosa, ou uma simples falha da memória do narrador, ou ainda um ato falho do defensor do feminismo.

A grande manifestação de Oscar Leal em prol da emancipação feminina, expressa em seus livros sobre excursões ao Brasil, aparecia também em *Viagem a um país de selvagens*, já na parte final da narrativa, retratando o retorno do viajante pelo Pará. Nessa linha, quando passava os “últimos dias em Cametá”, localidade na qual ficou por algum tempo, durante o qual ocorreu a fundação de um clube literário. A partir da certa notoriedade que vinha conquistando como homem de letras, naturalista e “doutor-dentista”, foi inevitável o convite para que Leal fosse orador em tal inauguração. Uma vez realizado o convite, o escritor, após alguma reflexão, decidiu-se a falar sobre a educação da mulher, ressaltando que o tema despertara “um acolhimento que sempre esperei de tão seletivo auditório, mas de que me considero fraco merecedor” (LEAL, 1895, p. 216-217), explicitando uma de suas marcas registradas, a falsa modéstia.

Leal revelava que tal assunto poderia gerar controvérsias, afirmando que sabia “perfeitamente que a franca manifestação de pensamento desperta opiniões e produz,

em conjunto, afeiçoados e desafeiçoados”. Perante tal circunstância, mostrava-se desafiador, definindo-se como um “daqueles que preferem afrontar as consequências desferidas pela crítica, do que ditá-la a encoberto”, pois “os fins benéficos que dela devem provir, solidificar-se-ão melhor, muito melhor, em face do original que a produz”. Mais uma vez retomando sua falsa modéstia, Leal dizia que se o seu “mérito é mesquinho e diminuto para fazer realçar o seu valor, a nossa obra foi produzida em céu aberto sem as cores anônimas do costume, que empenam”, de modo que “outros mais abalizados, se assim o entenderem, estender-lhe-ão as mãos, dando-lhe apoio e incremento” (LEAL, 1895, p. 217).

Após o introito preparatório, na busca do acolhimento público diante de assunto apontado como tão espinhoso, Oscar Leal explanava sobre as vivências das mulheres no Brasil e suas restritas opções educacionais, dando ênfase ao erro que seria a criação das moças voltadas inteiramente ao casamento. O escritor defendia que era “forçoso meditar”, de modo a verificar se o matrimônio era o melhor caminho, tanto para a mulher quanto para o homem, de modo a evitar arrependimentos, que poderiam redundar em ódio, não podendo o casório ser fruto apenas da “obediência a um capricho” (LEAL, 1895, p. 219). A partir de tais considerações, Leal realizava uma síntese acerca dos obstáculos que vinham prejudicando a emancipação feminina, mormente aquela movida a partir da educação:

Assim me foi dada ocasião de tratar da educação da mulher, porque para ela deve convergir as vistas de todos os bons patriotas.

É fato sabido e notório que, com raras exceções, a mulher no Brasil recebe uma educação rudimentar e quase sempre demais limitada, representando um papel secundá-

rio quando a sua inteligência lhe dá direito a vastas aspirações, impelindo-a baldamente a grandes cometimentos. Não podem, porém, atingir o ponto a que se destinam pelos estultos preconceitos que ainda predominam nos nossos meios hipócritas e que conseguem com o aplauso de muitos estorvar-lhes os passos.

A nossa sociedade é verdadeiramente estúpida; vivemos cercados de um romantismo impressionável, num todo falso e deleitável ao mesmo tempo.

Uma jovem molda o seu procedimento pelas obras românticas que lê e lhe abrasaram a imaginação, sem lembrar-se de que cai assim num mundo fictício e que se trai a si própria.

Depois os males advindos do *donjuanismo* introduzido na própria sociedade.

Quantas vezes vemos na rua, nas janelas, nas reuniões, nos passeios e nos teatros, um rapaz com pretensões a galanteador e uma moça com desejos de ser amada, ou ter um namorado, porque isso é moda, entregarem-se a idílios estapafúrdios, em que se descobrem gestos tolos, frases apatetadas, passagens ridículas, tudo originado pelo romantismo?

E uma moça casa porque julga amar o noivo e ser amada simplesmente! Casa com ele porque é um rapaz bem falador, mas que só diz tolices, que veste bem, mas nada possui, nem profissão, nem saber, nem meios que lhe garantam o futuro da família e daí surge a hora do desengano quase sempre tarde.

Uma mulher enfim logo que nasce, encontra o berço alcatifado de flores e teteias; cresce, ainda menina chamam-lhe bonita pelo galanteio, continua a crescer, mira-se ao espelho a toda a hora e a todo o instante, certa de que na realidade é bonita e não lhe faltarão adoradores; esquece o estudo, deixa as costuras a um canto e vai para a janela namorar. A mucama, tipo de perdição que invade as casas de família, é quem a ajuda e lhe facilita os meios de corresponder-se com os namo-

rados, uns toleirões que vivem nas esquinas e que lhes escrevem cartinhas repletas de asneiras e sandices. (LEAL, 1895, p. 217-219)

Assim, a literatura de viagem traz consigo olhares que podem ir do conjuntural ao pontual, abrindo espaço para a abordagem do papel da mulher na sociedade visitada, como foi o caso dos relatos da lavra de Oscar Leal. Na escrita dos viajantes, o “eu” manifesta “interesse pela alteridade do mundo natural e social” que o cerca, “enquanto fonte de acumulação de experiências pessoais, consumação de fantasias, realização de desejos e atualização de ilusões” (GIUCCI, 1992, p. 30), de modo que ela “se fundamenta no sujeito que alegadamente protagonizou a experiência da viagem, esses textos tendem a desenvolver-se de modo assumidamente controlado por ele” (RITA, 2007, p. 274). Nessa linha, em seus testemunhos, Leal estabeleceu uma contradição entre sua práxis e o seu discurso, pois, por um prisma reificava a mulher, como uma coisa a ser conquistada ou apreciada pela sua aparência e, por outro, promovia a ideia da educação feminina, como caminho para a sua emancipação. Tal incoerência poderia advir de uma visão multifacetada, pela qual não importava a forma que eram tratadas as mulheres, pois, pelo menos para o campo discursivo, era necessário manter a perspectiva do homem moderno, progressista, cientificista e libertário, tendências para as quais a emancipação feminina ficaria plenamente a contento. Por outro lado, o autor poderia efetivamente acreditar naquele ideal emancipacionista, mas, ao mesmo tempo, para sustentar o interesse do público, poderia subverter seus princípios para demonstrar uma feição masculina mais desejável ou esperável em relação aos leitores. Esses são apenas dois dos tantos vieses possíveis para

observar a contradição em pauta, a qual não deixa de estar em consonância com o enorme conjunto de incongruências e idiosincrasias em grande parte típicas do próprio ser humano.

## Referências bibliográficas

ASSUNÇÃO, P. Literatura de viagem: experiência e comunicação de novas ideias. In: QUINTEIRO, S.; BALEIRO, R. & SANTOS, I. D. (orgs.). *Turistas, viajantes e lugares literários*. Faro: Universidade do Algarve, 2016. p. 151-166.

AUGUSTIN, G. *Literatura de viagem na época de Dom João VI*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2009.

BLAKE, A. V. A. S. *Dicionário bibliográfico brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1899, v. 5 1900, v. 6.

BELLUZZO, A. M. A propósito d'O Brasil dos viajantes. In: *Revista USP*, São Paulo, n. 30, p. 8-19, junho/agosto 1996.

GIUCCI, G. *Viajantes do maravilhoso: o Novo Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

LEAL, O. *Viagem ao centro do Brasil (impresões)*. Lisboa: Tipografia Largo do Pelourinho, 1886.

LEAL, O. *Viagem às terras goianas (Brasil central)*. Lisboa: Tipografia Minerva Central, 1892.

LEAL, O. *Contos do meu tempo*. Recife: Tipogra-

fia de José Nogueira de Souza, 1893.

LEAL, O. *Viagem a um país de selvagens*. Lisboa: Livraria de Antônio Maria Pereira, 1895.

LEAL, O. *Dentistas e "dentistas" – crítica (de luva calçada) ao folheto de Francisco Ortiz O Dentista Moderno*. Lisboa: Livraria Editora da Viúva Tavares Cardoso, 1904.

PEREIRA, E. & RODRIGUES, G. *Portugal – dicionário histórico, corográfico, biográfico, bibliográfico, heráldico, numismático e artístico*. Lisboa: João Romano Torres & Cia. Editores, 1909. v. 4.

REICHEL, H. J. Relatos de viagens como fonte histórica para estudo de conflitos étnicos na região platina (séc. XIX). In: VÉSCIO, L. E. & SANTOS, P. B. (orgs.). *Literatura & História: perspectivas e convergências*. Bauru: EDUSC, 1999. p. 55-77.

RITA, A. *No fundo dos espelhos [II] – em visita*. Porto: Caixotim Edições, 2007.

SEIXO, M. A. Entre cultura e natureza: ambiguidades do olhar viajante. In: *Revista USP*, São Paulo, n. 30, p. 120-133, junho/agosto 1996.

SILVA, I. F. *Dicionário bibliográfico português*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1894, t. 17.

TORRESÃO, G. Oscar Leal. In: *GIL BRAZ*. Lisboa, 10 maio 1898, a. 1, n. 2, p. 1-2.

Recebido em: 17/09/2020

Aprovado em: 27/10/2020



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

# When attitudes and beliefs meet: A qualitative study with some Brazilian teachers of English

*Flávius Almeida dos Anjos (UFRB)\**

<https://orcid.org/0000-0001-9918-7693>

*Denise Chaves de Menezes Scheyerl (UFBA)\*\**

<https://orcid.org/0000-0002-5806-7457>

## Abstract:

This paper is about attitudes and beliefs. Considering attitude as an evaluative reaction and beliefs as a perception one might have on something or somebody, this paper has as objective, through the lens of both elements, to understand some teachers' perception and reaction on the teaching/learning process of English as well as to reflect on the relationship between both. Therefore, this paper is based on a qualitative research, conducted with a group of Brazilian teachers of English. To generate the data, we used the teachers' diaries. The data pointed, among other things, the existence of a strong relationship between attitude and belief, imbricated with the teachers' practices. Besides that, we ratified our assumptions that attitudes can hold/integrate a belief and beliefs emerge as a justification of an attitude. The relevance of this study lies in the possibility to shed light on the teaching/learning of English, in order to overcome barriers, materialized in attitudes and beliefs, which, many times, impede educational success.

**Keywords:** Attitude. Belief; English language; Teacher.

## Resumo:

### **Quando as atitudes e as crenças se encontram: Um estudo qualitativo com alguns professores de inglês brasileiros**

Este artigo é sobre atitudes e crenças. Considerando atitude com uma reação avaliativa e as crenças com uma percepção que se pode ter sobre alguma coisa ou alguém, este artigo tem como objetivo, através das lentes de ambos os elementos, compreender a percepção e as reações de alguns professores de

---

\* PhD in language and Culture (UFBA). Adjunct Professor of English language at Recôncavo of Bahia Federal University (UFRB), Brazil. E-mail: [flaviusanjos@gmail.com](mailto:flaviusanjos@gmail.com)

\*\* PhD in Theoretical Linguistics, Germany Filology, Ludwig-Maximilian Universität München, Alemanha. Full Professor at Bahia Federal University (UFBA), Brazil. E-mail: [dscheyerl@hotmail.com](mailto:dscheyerl@hotmail.com)

inglês sobre o processo de ensino/aprendizagem bem como refletir sobre a relação entre atitude e crença. Para tanto, este artigo está baseado em uma pesquisa qualitativa, conduzida com um grupo de professores brasileiros de inglês. Para gerar os dados, nós usamos os diários de bordo dos professores. Os dados apontaram, dentre outras coisas, a existência de uma forte relação entre crença e atitude, imbrincada com as práticas dos professores. Além disso, ratificamos as nossas suposições de que as atitudes sustentam/integram uma crença e que as crenças emergem como uma justificativa de uma atitude. A relevância deste estudo reside na possibilidade de lançar luz no processo de ensino/aprendizagem da língua inglesa, para superar barreiras, materializadas nas atitudes e crenças, que, muitas vezes, impedem o sucesso educativo.

**Palavras-chaves:** Atitude; Crença; Língua inglesa; Professor.

## 1. Introduction

The educational setting is a multifaceted space, which involves several elements, which, many times, go unnoticed. Among these elements, teachers and learners' reaction and perception are of great relevance to figure out and plan the educational path. Many specialists, for instance, have come to conclusions about how beliefs and attitudes operate in the educational space and it is a consensus among them that beliefs play a central role in shaping teachers' practices (SCHEYERL; ANJOS, 2019, UTAMI, 2016, BARCELOS, 2015, GABILLON, 2012, KUMARAVADIVELU, 2012, MARSH; WALLACE, 2005, WALKER; SHAFFER; LIAMS, 2004, S. BORG, 2003).

This paper is about beliefs and attitudes a group of teachers developed. Our main objective is to share some data which pointed to the existence of a relationship between attitude and belief as well.

Initially, we assumed that learning a language is a social psychological phenomenon (GARDNER, 1985), in which attitudes and beliefs could be related with each other so intrinsically (ANJOS, 2020), in a kind of relationship, which needed to be explained. Our

idea, from this perspective, was to understand this relationship between attitude and belief as well as the threshold between them, what justifies the title of this paper. Actually, this paper emerged from a very basic question: when do beliefs and attitudes meet?

Therefore, we analysed the diaries, the teachers provided us with. We have to say it was not an easy task, since the threshold between belief and attitude is really subtle, which turns the identification, many times, confusing. However, we went ahead, coming across with very interesting findings, which ratified our assumption of the existence of a relationship between attitudes and beliefs.

The relevance of this study lies in the possibility to shed light on the teaching/learning of English, so that strategies might be planned to overcome barriers, which, many times, impede the educational success. In the next lines, first, we briefly reflect on some concepts about attitudes, beliefs and their interrelation. Second, we describe the methodology and the instrument of data collection we used. Third, we present the findings and our analysis. And at last, we share our final remarks.

## 1.2 Understanding attitudes, beliefs and their interrelationship

This section is dedicated to explain concepts of attitudes and beliefs and how they influence teachers' practices. These concepts, obviously, shed light on this study, since they provided us with a great deal of information, which gave us support to understand the issue we were interested in. Our purpose is, first, to reflect on attitudes and later on beliefs, closing this section with some (in)conclusions about the relationship both might have.

Thus, 'attitudes' have been researched by many specialists in the educational environment, as a way to understand better this space. They agree with the fact that 'attitudes' influence the teaching/learning process. In this respect, Gardner (1985) says that 'attitudes', students might have, influence how successful they will be in incorporating aspects of the language. According to him, 'attitudes' can emerge in several perspectives, influencing the learning of a language. He lists attitudes toward learning the language, attitudes toward speaking it, reactions to its sound or character, or structure etc, emphasizing that a key point, concerning 'attitudes', is that they can play a role in determining how successful an individual would be in acquiring it.

As we can see, attitudes might occur related with different aspects concerning the language one is learning. But what is the definition of attitude, which can support us to understand it, in relation to the educational setting, considering the complexity the term embraces? We have used, for some time, Gardner's conception on attitude, since it gives us a clear understanding how it operates. He claims that:

The concept of attitude is complex, and many definitions have been proposed to describe its essence. [...] From an operational point of view, an individual's attitude is an evaluative reaction to some referent or attitude object, inferred on the basis of the individuals's beliefs or opinions about the referent. (GARDNER, 1985, pp. 8, 9)

Other concepts have emerged to explain attitudes, such as 'attitude' is a tendency to answer positively or negatively toward a certain referent (HOUSSEINI, POURMANDNIA, 2013); it is a psychological tendency materialized, when one evaluates an entity with certain level of approval or disapproval (EAGLY, CHAIKEN, 1993); it is a mental and a neural state of readiness, organized through experiences, exerting a directive or dynamic influence upon the individuals' response to all objects and situations with which it is related (ALLPORT, 1954). All of these concepts point to the relevance of the understanding of attitudes. This understanding of the extent and nature, mainly, of negative attitudes and beliefs makes it possible to confront and transform them, so that teachers can, properly, face the challenge of coping with different students. Concerning this, Walker, Shaffer and Liams, (2004, p. 133) put:

It is important to study and understand the formation of these negative teacher attitudes in order to implement pro-active strategies that will help teachers positively rather than negatively adjust to the new challenges of educating linguistically diverse students.

Thus, the understanding of 'attitudes' has given support to several researches. In this respect, Moita Lopes (1996) verified, through a research with 102 teachers of English, the occurrence of extremely positive attitudes, almost of veneration toward the language and the foreign culture, in detri-

ment of the local ones, what, possibly, were influencing their practices.

In this line of thought, Coskun (2011) examined 47 future English teachers' attitudes toward teaching pronunciation, within an EIL<sup>1</sup> perspective. This researcher used questionnaires and semi-structured interviews. The data pointed that English native speaker is regarded as the correct model in English language teaching (ELT).

Through a likert-scale questionnaire, Walker, Shaffer and Liams (2004) intended to investigate teachers' attitudes concerning English language learners. The researchers, among other things, came to the conclusion that negative attitudes, mainly the ones related with negative events, are difficult to be modified. They also observed a relationship among attitudes, racism and prejudice. They verified as well that 87% of the teachers surveyed signaled never have taken part in a language teacher education course. Based on that, they claim that neutral attitudes can turn into positive ones, if teachers receive proper knowledge to work with learners.

Gürsoy (2013) investigated two hundred teacher trainees, in order to understand their attitudes toward the English language and their self-reported difficulties when using their foreign language skills in daily and academic language. By using a questionnaire, this researcher verified that trainees have mildly positive attitudes toward the English language, with females being more positive than males. The findings also suggest that trainees have stronger instrumental motivation than integrative motivation. Moreover, the results indicated that trainees do not differ significantly in terms of their difficulties in using daily language skill.

---

1 English as an international language.

We shared some few researches on attitudes just to evidence how they work and have produced relevant information to understand the teaching/learning process. From now on, we want to present some concepts on belief and researches on it as well.

Beliefs', in the educational setting, have also been of interest on the part of some researchers. Just like 'attitudes', 'beliefs' are an essential key issue to understand the educational space. Many concepts have also emerged to refer to 'beliefs', as a way to make things clear for those who want to work with them.

Concerning this, Barcelos (2008) mentions terms such as folklinguistics theories of learning, learner representation, metacognitive knowledge, cultural beliefs, learning culture, culture of learning. Pajares (1992) also argues that defining 'belief' is at best a game of player's choice, since many terms have been used to refer to it, such as values, judgments, axioms, opinions, ideology, perceptions, conceptions, conceptual systems, preconceptions, dispositions, implicit theories, explicit theories, personal theories, internal mental processes, action strategies, rules of practice, practical principles, perspectives, repertoires of understanding, and social strategy, to name but a few that can be found in the current literature.

Regarding the concepts, Borg (2001) claims that teacher beliefs are evaluative propositions which teachers hold un/consciously as true when teaching. She uses the term 'pedagogic belief' to refer to areas related with the teaching/learning process, such as about teaching, learning, and learners; subject matter, self as a teacher, or the role of a teacher, emphasizing these propositions play an important role in many aspects of teaching. Perhaps, that is why Utami (2016) says as well what teachers do in the class-

room is ruled by what they believe, which serves as a filter, through which instructional judgments and decisions are made.

Barcelos (2006) understands 'beliefs' as ways of thinking, of seeing and realizing reality, which might have a powerful impact over teachers' actions. She also highlights 'beliefs' as a filter for human behavior, saying that they work as an important feature of reflective teaching. In this perspective, she claims that beliefs may help researchers to understand possible resistance to new methodologies, any potential cognitive dissonance between teachers' and students' beliefs, learners' language difficulties, their use of language learning strategies as well as their motivation. In practical terms, Barcelos (2006) motivates researchers to understand 'beliefs' in a social constructivist perspective, leaving questions such as: what beliefs are available in our community for our learners and teachers?

In this line of thought is that Moraes (2006) conducted a qualitative research with eighteen pre-service Brazilian teachers of English, by using diaries as well. The data pointed, among other things, that the contact with new methodologies changed the participants' beliefs. This researcher mentions, for instance, that the participants initially held the belief that language is a linguistic system, that learning a language is to learn a set of structures and that the teacher has a centralizing role, who holds the knowledge and should transmit it to the learners. However, according to Moraes (2006), these beliefs changed later, what signals that pre-service teacher education can be influenced by other teachers' practice.

In this perspective, Araújo (2006) also conducted a qualitative research with two Brazilian teachers of English, using an interview to investigate their beliefs. With this

study, among other things, this researcher could conclude that with a critical analysis of their practices, teachers could figure out better their teaching approach and make progress concerning knowledge based on their learning experience, education, and teaching. She came to the conclusion as well that this study, working as a self reflection, made it possible the confrontation and articulation of new and old beliefs concerning teaching and learning a new language.

For Pajares (1992), 'beliefs' seems to be a construct based on evaluation and judgment. Thus, this researcher argues 'beliefs' may also become values, with evaluative, comparative and judgmental functions. Based on that, we draw attention to the relationship between 'attitudes' and 'beliefs'.

Concerning this, Marsh and Wallace (2005) assure that 'attitudes' can influence beliefs by influencing the perception of an attitude object, by affecting the mere retrieval of beliefs on which the attitude was originally formed, or by constructing new beliefs. Pajares (1992) also mentions a view of 'belief' as a true or false proposition, as a judgment. In this line of thought, upon defining 'beliefs, Connors and Halligan (2015) use the term 'propositional attitude', opening space as well to understand the relationship between 'attitudes' and 'beliefs'.

Thus, we assume that there is a relationship between 'attitudes' and 'beliefs', that needs to be understood and explained. This relationship may also be understood through the categories elaborated by Anjos (2020): attitudes hold or/and integrate beliefs and beliefs emerge as a justification of an attitude. Initially, we had a very superficial idea on this, because it was just an assumption. However, later we ratified it.

We finish the literature review and next we briefly describe the method and intru-

ments we used to collect the data and, then, we present the data.

### **1.2.1 Method and instruments of data collection used**

This study was developed under the light of the qualitative paradigm. Thus, the purpose was to immerse in a social reality, to understand the meanings teachers ascribe to their practices. Therefore, we used the diaries the teachers provided us with. With diaries, we mean personal diaries elaborated by teachers themselves based on their teaching actions. Thus, we consider diaries one of the most useful tools to investigate beliefs and attitudes. Vieira-Abrahão (2006) denominates diaries as self report to describe personal experiences. According to Telles (2002), these self reports can provide the construction of language teacher practice representations. Diaries or self reports work as a kind of tool to capture teachers' and learners' histories, to explain with depth their actions and answers in classroom. (VIEIRA-ABRAHÃO, 2006).

For this research, we made a cut in the study we previously conducted, to share in this paper only the data generated from this instrument. Basically we asked the teachers to write their diaries during the class breaks or even at home, as a kind of memo, in which they resort to their memories to get events which occurred during their classes. We guided them in this perspective, saying it was worth taking note of everything which happened during their classes, such as their reactions, practices, perceptions as well as the ones of the students.

For this purpose, we both agree with the fact that it is emerging in Applied Linguistics the comprehension of the role of discourse in the subject constitution, as some-

one with a multiple and conflicting identity and of his reflexivity in the production of knowledge (PENNYCOOK, 2006). Thus, we invited those ones who live the educational practices to give their opinions to take this study forward.

We tried as much as we could to get from the diaries information related with beliefs and attitudes, identifying and classifying them according to the categories we previously established. However, not in all diaries was possible to identify the occurrence of 'attitudes' and 'beliefs'.

This research was conducted in accordance with the requirements to conduct research in Brazil. It was properly protocolled at Plataforma Brazil. It was registered at Federal University of Bahia (UFBA), which number of certification is (CAAE) 59915516.7.0000.5531. The proceedings adopted in this research obeyed the ethic criteria concerning research with human beings, according to the resolution CNS N° 466 de 2012.

### **1.2.2 Findings**

Before we share the analysis of the data, we want briefly to explain how we did it. As we mentioned, we took as basis the two categories of analysis elaborated by Anjos (2020): 1. Attitudes hold or/and integrate beliefs and 2. Beliefs emerge as a justification of an attitude as well as we were guided by some research questions: 1) How teachers evaluate their practices?; 2) How do teachers believe they teach and 3) How do they think students learn better?

Thus, in the beginning of this study, we requested the teachers to elaborate a diary, describing their practices in the classroom. That day, many questions emerged concerning the structure of this text, the language

to be used, the number of pages etc. All the questions were previously solved. After six months, they gave us their diaries for our analysis. The diaries were of great relevance to understand their 'beliefs' and 'attitudes'. Among other things, we identified their 'beliefs' and 'attitudes' toward their practices and their students. To a better understanding, we first share the report and after our analysis. Let us get started.

### REPORT 1

#### Class 1, 7th year, February 26th, 2019.

**P1:** I worked with a group of the 7th year about 'health problems' [...] We discussed on the main current health problems and possible preventions. In the end of the class a song was used. I got to the conclusion that the class was very productive, because the students got involved in it a lot.

In this report, we verified that P1 revealed to work with CLIL<sup>2</sup> approach, since she chose the topic 'health problems', for instance, and developed activities with vocabulary of this content. Her attitudes concerning her practice is that it worked well, since she got to observe students' engagement in the learning process. This allows us to say that the proper teaching methodological choice makes it possible learners' engagement in the learning process, since it generates motivation (ANJOS, 2018). We may assure as well that P1's attitudes on the fact of her class be 'productive' is justified by her belief that her students took part in it, what, somehow, ratifies the notion of the relationship between 'attitude' and 'belief' (therefore, category 2).

### REPORT 2

#### Class 2, 9th year, April 4th, 2019.

**P1:** Thinking of a different methodology to read the book, translations and application of exercises, I took students to the multi-

mídia classroom. In the very beginning, I realized the students' excitement, because we were not in the common classroom and that was a good start to me. [...] I realized how they were attentive and surprised by analyzing that the content was so present in their everyday lives.

The second report of P1 allows us to state that the change of methodology and of the environment, made it possible to develop a positive attitude towards her students, when she evaluated that they were 'excited', exactly because they were in another learning space as well as she evaluated that her students were 'attentive' and 'surprised' to know the relationship between the content approached with social life. Thus, her belief (to be in another learning space) justifies her positive attitudes (students' excitement) toward her students, as well as her belief, that students realized that the content approached was related with their lives, emerged to justify her attitudes ('attentive', 'surprised') toward her students too. (Thus, category 2)

In P1's report, something that also drew our attention was the fact of having used twice the word "realized" to stress her belief, ratifying the notion that 'beliefs' are ways of perceiving the world around us. Another analysis of this report allows us to state that P1's attitude is aligned with category 1 as well, since when she said that "they were attentive and surprised" (evaluative reaction), this attitude holds and integrates her belief, ratified by the use of the verb 'realized'.

### REPORT 3

#### Class 3, 6th year, April 15 th, 2020.

**P1:** It was a very productive class and students got engaged very much in their productions. And I could also realize the importance of binding theory with practice of that they like to do.

2 CLIL – Content and Language Integrated Learning.

P1 also revealed, through her belief, to have a critical awareness of her practice, when she signaled her perception of the relevance of a theory more aligned with a practice that might please the students, what establishes a dialog with Freirian's assumptions, that the critical teaching practice implies a movement of doing and thinking about the practice, so that, one can improve the next practice (FREIRE, 1996). She also made it clear her positive attitudes toward her practice, when she evaluated her class as 'productive'. But this also allows to state that when she states 'students got engaged very much in their productions', it sets up her beliefs, which emerged to justify her attitude (Therefore, category 2).

#### **REPORT 4**

**Class 2, 6th year, April 29th, 2020.**

**P2:** Students took part in the class, motivated by a song and many of them realized, singing, that there were colors in English, even though it was a first contact with the English language in classroom. I realized, then, that some of them brought prior knowledge.

For P2, the educational work with songs generates learners' motivation, what makes it possible as well the actioning of their prior knowledge in order to make sense in the English language. This belief is related with the notion that playful activities are triggering factors of learners' motivation. P1 also revealed to hold a positive attitude towards her teaching practice, justified by her belief that her students got engaged to carry out the tasks she proposed, what allows us to say this data is related with category 2.

#### **REPORT 5**

**Class 3, 8th year, April 10th, 2020.**

**P2:** I explained the differentiated use of prepositions and comparing prepositions in the Portuguese language. I applied the CLIL method and I thought that the theme should

be approached with the previous use of the text with the interpretation of it and only later to use a report of the prepositions, without stressing grammar so much. Expositive lectures, with focus on grammar, is (sic) very monotonous, I assume this, I should change my practice.

P2 also reports to have used CLIL approach to explain a grammatical item, without, however, stressing grammar overly. She highlights to know that classes, based on grammatical items, are tedious explanatories. She takes the opportunity to take note her understanding on the need to change her teaching approach. It seems that P2, somehow, develops a more critical view of her practice, because, for instance, she used, the adjective 'monotonous' to refer to her own classes based on grammar. This way, upon having this attitude, she desires to change the status quo of her practice. In a last analysis, we verified that when P2 said that classes with focus on grammar are very "monotonous", this is her attitude which holds and integrates her belief as well. (Thus, category 1).

#### **REPORT 6**

**Class 4, 9th year, April 29th, 2020.**

**P2:** I provoked a debate among students to talk about the terms related with Facebook and whatsapp and I realized their prior knowledge, developing the class with a specific vocabulary to construct the knowledge of the English language and to broaden vocabulary. I realized the class was quite participative because, although being English terms, they are of everyday use.

For P2, classes with focus on specific terms can support students in activating their prior knowledge and, consequently, in constructing and broadening their vocabulary in the English language. Based on this, P2 holds the belief that the class was participative. Again we noted the use of the verb "realized", related with a belief. About this,

we may say as well that the fact of evaluating her class as ‘participative’, it is an attitude that holds and integrates her belief (she believes her class was a success). (Thefeore, category 1).

#### REPORT 7

##### Class 4, 9th year, April 12th, 2020.

**P6:** In spite of the full classroom, I got to draw all students’ attention, thanks to some students, who show interest and knowledge of the English language. All the students were attentive and answering the questions. The class was a success, now there is just the presentation of the letter made by them.

P6 notes that in spite of the discomfort of an improper logistic factor (crowded classroom), he gets to develop his practice. This is not a mere complaint on the part of the teachers, but a discourse, which emerged in the educational setting and requires change. In spite of this, P6 highlights positive attitude towards his students when he says that his students were ‘attentive’. Besides that, his belief that his ‘class was a success’ is a belief supported by an attitude (‘sucess’= evaluative reaction). (Thus, category 1).

We finish here the data analysis and next we present our final remarks.

### Final remarks

This study made it possible to validate our assumption on the relationship between attitudes and beliefs, because we come to the conclusion that, in discussive terms, an attitude can be diagnosed when a qualifier (adjective) is used, such as in “my classes are **productive**”, “my students are **intelligent**”. However, these evaluative reactions hold and integrate a belief as well, since they are part of perceptions of something or somebody.

This assumption was validated through the categories we elaborated. First, atti-

tudes hold or/and integrate beliefs, verified, for example, when P1 wrote “they were attentive and surprised”- ‘attentive’ and ‘surprised’ are attitudes, but the sentence as a whole is a belief; and when P6 wrote that his students were ‘attentive’ (attitude), the belief that his class was a success is supported by this attitude. Second, beliefs emerge as a justification of an attitude, what we verified when P1 wrote “students got involved in the class” (belief), with which she justifies the fact of her class be productive (attitude). To a better understanding, and taking the mentioned context into account, one can use the question: how can we know a class was ‘productive’ (attitude)? And the answer might be: ‘because students got involved in the class’ (belief as a justification).

Concerning the first research question, how teachers evaluate their practices? In short, the diaries provided us with data that are aligned with it, such as the notes “the class was very productive” (P1), “I should change my practice” (P2) and “the class was a success” (P6). The second and the third research questions, how do teachers believe they teach? and how do they think students learn better? were contemplated in the data as well, when, for example, P1 wrote “I could also realize the importance of binding theory with practice”, P2 wrote “I applied the CLIL method” and when P1 wrote “I realized the students’ excitement” and P2 “students took part in the class, motivated by a song”.

Besides ratifying our assumption, through this study we came to some other conclusions such as: 1. proper methodological choice results in learners’ engagement in the learning process; 2. change of methodology and of environment converges to the development of positive attitudes on the part of students; 3. teachers’ self-reflection, through self report, makes it possible

the development of a critical view on their own practices; 4. self report, elaborated by teachers, makes them aware on their view of themselves and of their students; 5. take notes of their practices makes teachers aware on the need to change the status quo of their teaching practices and 6. teachers' personal diaries make it possible the emergence and analysis of beliefs and attitudes.

Also, we cannot help saying that this study has its own limitation, because not all diaries provided us with data related with what we intended to investigate. In spite of that, this cut we made, made it possible to figure out our assumption: beliefs and attitudes meet. We still have to say that the investigation of attitudes and beliefs, through diaries, is possible and this investigation really shed a light on the teaching and learning process, since we could figure out this setting and many of its features, making it possible to think of alternatives in order to deconstruct negative attitudes and beliefs based on the data, since the confrontation with the practice might lead to reflection and the adoption of strategies of change (DUTRA; OLIVEIRA, 2006). Finally, we also want this paper to open room for others in this perspective.

## References

ALLPORT, G. W. The historical background of modern social psychology. In: LINDZEY, G. (Ed.) **Handbook of social psychology**. Cambridge: Cambridge University Press. 1954, p. 3-56.

ANJOS, F. A. "**Passei o semestre todo estudando o verbo to be**": atitudes, (des)motivação e orientação para aprender inglês de alguns bacharelados da UFRB. Tese de Doutorado. 254 f. Universidade Federal da Bahia (UFBA). Salvador, 2018. Retrieved from: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/28853/1/TEXT0%20DEFINITIVO%20TESE%203.pdf>

ANJOS, F. A. The intrinsic relationship between

belief and attitude: a qualitative study with some Brazilian undergraduate students of English. (2020, in press, **Rev. EntreLínguas**, Araraquara, v. 6, n. 2, p. 391-404, Jul-Dez, 2020.-404, jul./dez., 2020.

ARAÚJO, D. J. O processo de reconstrução de crenças e práticas pedagógicas de professores de inglês (LE): foco no conceito de autonomia na aprendizagem de línguas. In: BARCELOS, A. M. F.; VIEIRA-ABRAHÃO, M. H. (Org.). **Crenças e ensino de línguas: foco no professor, no aluno e na formação de professores**. Campinas, SP: Pontes, 2006, p. 189-202.

BARCELOS, A. M. F. Cognição de professores e alunos: tendências recentes na pesquisa de crenças na pesquisa de crenças sobre ensino e aprendizagem de línguas. In: BARCELOS, A. M. F.; Vieira-Abrahão, M. H. **Crenças e ensino de línguas: foco no professor, no aluno e na formação de professores**. Campinas, SP: Pontes, 2006. p. 15-42.

BARCELOS, A. M. F. Researching Beliefs About SLA: A Critical Review. In: KALAJA P. A. M. F. BARCELOS (ed.). **Beliefs about SLA: New research approaches**. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, p. 7-33, 2008.

BARCELOS, A. M. F. Unveiling the relationship between language learning beliefs, emotions and identities. **Studies in second language learning and teaching**, 2, 301-325, 2015. Retrieved from: <https://doi.org/10.14746/Ssllt.2015.5.2.6>

BORG, M. Teachers' Beliefs. **Elt Journal**. Volume 55(2), 186-188, 2001.

BORG, S. Teacher cognition in language teaching: a review of research on what language teachers think, know, believe and do. **Language teach**, 36, 81-109, 2003. Retrieved from: <https://doi.org/10.1017/S0261444803001903>

CONNORS, M. H.; Halligan, P. W. A cognitive account of belief: a tentative road map. **Frontiers in psychology**. Vol 5, 1-14, 2015. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2014.01588>

COSKUN, A. Future English teachers' attitudes towards EIL pronunciation. **Journal of English as an International Language**, 6 (2), 46-68, 2011. Retrieved from: <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED527146.pdf>

- DUTRA, D. P.; OLIVEIRA, S. B. Prática reflexiva: tensões instrucionais vivenciadas pelo professor de língua inglesa. In: BARCELOS, A. M. F.; VIEIRA-ABRAHÃO, M. H. (Org.). **Crenças e ensino de línguas: foco no professor, no aluno e na formação de professores**. Campinas, SP: Pontes, 2006, p. 177-188.
- EAGLY, A. H.; CHIKEN, S. **The psychology of attitudes**. Fort Worth, TX: Harcourt Brace Jovanovich, 1993.
- FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 15ª Ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- GABILLON, Z. Revisiting Foreign Language Teacher Beliefs. **Frontiers of Language and Teaching**, 3, 190-203, 2012. Retrieved from: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00799937/document>
- GARDNER, R. C. **Social Psychology and second language learning: the role of attitudes and motivation**. London: Edward Arnold, 1985.
- GÜRSOY, E. Prospective ELT Teachers' attitudes tThe English language in an EFL context. **Journal of International Education Research**, 1 (1), 107-113, 2013. Retrieved from: <https://doi.org/10.19030/jier.v9i1.7506>
- KUMARAVADIVELU, B. **Language Teacher Education for a Global Society**. A modular model for knowing, analyzing, recognizing, doing and seeing. New York: Routledge, 2012.
- MARSH, K. L.; WALLACE, H. M. The influence of attitudes on beliefs: formation and change. In: ALBARRACÍN, D.; JOHNSON, B. T.; ZANNA, M. P. (Eds.), **Handbook of Attitude and Attitudes Change**. Mahwah, NJ: Erlbaum, 2004, p. 2-66.
- MOITA LOPES, L. P. **Oficina de linguística aplicada**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 1996.
- MORAES, R. N. Crenças de professores e alunos sobre o processo de ensino/aprendizagem e avaliação: implicações para formação de professores. In: BARCELOS, A. M. F.; VIEIRA-ABRAHÃO, M. H. **Crenças e ensino de línguas: foco no professor, no aluno e na formação de professores**. Campinas, SP: Pontes, 2006. p. 15-42.
- PAJARES, M. F. Teachers' beliefs and educational research: cleaning up a messy construct. **Review of Educational Research**, 62(3), 307-332, 1992. Retrieved from: <https://doi.org/10.3102%2F00346543062003307>
- SCHEYERL, D.; ANJOS, F. A. The need of language politics for the teaching of English in higher education in Brazil. **Letras & Letras**, 35(especial), 183-199, 2019. Retrieved from: <https://doi.org/10.14393/LL63-v35nEsp2019-9>
- TELLES, J. A. "É pesquisa é? Ah! Não quero não, bem!" - sobre pesquisa acadêmica e sua relação com a prática do professor de línguas. In: **linguagem e ensino**, vol. 5, no. 2, 91-116, 2002.
- UTAMI, D. N. The efl teachers' beliefs and their teaching practices. **OKARA Journal of Languages and Literature**, II (X), 2016, 135-144. Retrieved from: <http://ejournal.stainpamekasan.ac.id/index.php/okara/article/view/974/773>
- VIEIRA-ABRAHÃO, M. H. Metodologias na investigação das crenças. In: BARCELOS, A. M. F.; VIEIRA-ABRAHÃO, M. H. **Crenças e ensino de línguas: foco no professor, no aluno e na formação de professores**. Campinas, SP: Pontes, 2006, p. 219-231.
- WALKER, A.; SHAFFER, J. S.; LIAMS, M. L. "Not In My Classroom": teacher attitudes towards English. Language learners in the mainstream classroom. **Journal of Research and Practice**, 2(1), 130-60, 2004. Retrieved from: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.579.2287&rep=rep1&type=pdf>

Recebido em: 19/08/2020  
Aprovado em: 05/10/2020



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

# Impessoalização e indeterminação: um estudo da construção verbo (semi) auxiliar + pronome SE + verbo principal em gêneros textuais acadêmicos e jornalísticos

Eneile Santos Saraiva (UFRJ)<sup>1</sup>

<https://orcid.org/0000-0002-7067-5017>

## Resumo:

Este estudo tem como principal objetivo analisar os usos da construção verbo (semi) auxiliar + pronome SE + Verbo principal em textos científicos e acadêmicos do português brasileiro. Parte-se do pressuposto de que ela pode ser acionada para promover a impessoalização ou indeterminação. A hipótese inicial da pesquisa é a de que nos textos científicos, a construção seria mais utilizada para promover a desfocalização do eu- enunciador, enquanto que, nos textos jornalísticos, seria mais acionada para tirar de cena a terceira pessoa discursiva. Importam para esse estudo os pressupostos teóricos das teorias socioconstrucionista (MACHADO VIEIRA, 2017; MACHADO VIEIRA; WIEDEMER, 2018), construcionista e cognitivista (CROFT, 2001; DIESSEL 2015; FILLMORE, 1988; GOLDBERG, 1995, 2006; HOPPER, 1991).

**Palavras-chave:** Construções com pronome SE; indeterminação; impessoalização.

## Abstract:

### **Impersonalization and indeterminacy: a study of the construction (semi-) auxiliary verb + pronoun SE + main verb in academic and journalistic textual genres**

This study has as main objective to analyze the uses of the construction with (semi-) auxiliary verb + pronoun SE + main verb in scientific and academic texts of Brazilian Portuguese. It is assumed that it can be used to promote impersonalization or indeterminacy. The initial hypothesis of the research is that in scientific texts, the construction would be more used to promote the defocusing of the discursive first person, while, in the journalistic texts,

---

1 Doutoranda, Programa de Pós-Graduação em Letras Vernáculas, Faculdade de Letras/UFRJ. E-mail: [eneilesaraiva@yahoo.com.br](mailto:eneilesaraiva@yahoo.com.br).

it would be more used to remove the third discursive person from the scene. Theoretical assumptions of the socioconstructionist theories (MACHADO VIEIRA, 2017; MACHADO VIEIRA; WIEDEMER, 2018), constructionist and cognitivist (CROFT, 2001; DIESSEL 2015; FILLMORE, 1988; GOLDBERG, 1995, 2006; HOPPER, 1991) matter for this study.

**Keywords:** Constructions with SE pronoun; indeterminacy; impersonalization.

## 1. Introdução

Este artigo busca analisar o uso da construção Verbo<sub>TD</sub> (SEMI AUXILIAR) + SE + Verbo Principal (VP) + [SN/SO] + [participante 1 suspenso], que se configura na predicação realizada com a presença de um verbo (semi) auxiliar, geralmente com a característica modalizadora, associado a um verbo principal transitivo direto e que projeta um Sintagma Nominal (SN) ou Oracional (SO) + um participante, responsável pela ação, que fica suspenso. Tenciona-se investigar seu acionamento com o objeto de promover a impessoalização ou indeterminação em textos acadêmicos e jornalísticos escritos do português brasileiro (PB) e averiguar se a referida construção se comporta de maneira diferente nos domínios textuais analisados. A seguir exemplos das estruturas em análise:

**Ex. (1):** Assim, **espera-se comprovar**, por meio dessas análises, levando-se em conta alguns pressupostos funcionalistas, bem como as noções de fala e escrita e de sequência textual, que o articulador de cláusulas *onde* tem se comportado de maneira tão multifuncional quanto o conector universal *que*. [Dissertação, Letras, UFRJ, 2017]

**Ex. (2):** **Pretende-se reduzir** a carga de impostos sobre o lucro das empresas de 34 para cerca de 20. A perda de arrecadação seria compensada com a volta do Imposto de Renda sobre os dividendos distribuídos aos acionistas. [Editorial, Folha de São Paulo, 2019]

Em (1), observa-se que o participante 1 suspenso pode ser recuperado como o próprio autor da dissertação, que pretende comprovar algo referente ao seu objeto de estudo (*Eu espero comprovar...*), ocasionando, assim, a impessoalização; já em (2), o termo suspenso é diferente do autor do texto, ou seja, quem pretende reduzir a carga de impostos está indeterminado.

Dessa forma, a hipótese inicial desta pesquisa é a de que a construção em estudo pode ser acionada com funcionalidades diferentes, a partir das intenções dos usuários da língua. Acredita-se que a construção seria mais acionada no discurso acadêmico com o intuito de promover a impessoalização, enquanto que no discurso jornalístico promoveria mais a indeterminação. Pretende-se propor uma descrição das principais relações polissêmicas dos constructos em estudo, haja vista a produtividade das estruturas nos textos analisados.

Espera-se, assim, elaborar uma análise das configurações formais e funcionais da construção Verbo<sub>TD</sub> (SEMI AUXILIAR) + SE + Verbo Principal (VP) + [SN/SO] + [participante 1 suspenso], com base em pressupostos teórico-metodológicos das teorias socioconstrucionista (MACHADO VIEIRA, 2017; MACHADO VIEIRA; WIEDEMER, 2018), construcionista e cognitivista (CROFT, 2001; DIESSEL 2015; FILLMORE, 1988; GOLDBERG, 1995, 2006; HOPPER, 1991).

## 2. Procedimentos teórico-metodológicos

A partir dos fundamentos da perspectiva funcionalista em que a língua é apreciada como um instrumento de comunicação e interação, nesta pesquisa, almeja-se investigar a função que as formas linguísticas exercem no momento do uso, em contextos específicos: produção científica e escrita acadêmica. Assim, à luz dessa teoria, pretendem-se avaliar motivações discursivo-pragmáticas que possam influenciar no uso da construção em análise.

De acordo com Croft (2001) as construções linguísticas são consideradas pela possibilidade de serem maleáveis e adaptáveis às necessidades expressivas e comunicativas, sendo seu significado apenas validado no contexto de comunicação.

Sob a perspectiva da Gramática de construções (FILLMORE, 1988; GOLDBERG, 1995, 2006), as unidades linguísticas são consideradas a partir da relação indissociável entre forma e sentido, que seria, por assim dizer, o cerne da construção.

Segundo Goldberg (2006), cada construção possui significação independente do significado das palavras que a compõem. De tal modo, uma mesma construção pode instanciar inúmeros construtos, a depender de fatores como contextualização ou variações semânticas.

Construções gramaticais podem ser estabelecidas por itens isolados ou estruturas formadas por dois ou mais elementos (GOLDBERG, 1995). Dessa forma, um mesmo padrão construcional pode ser preenchido por vários verbos e, a partir das experiências vivenciadas pelos usuários da língua, surgem novas significações.

Para este estudo da construção Verbo<sub>TD</sub> (SEMI AUXILIAR) + SE + Verbo Principal (VP) + [SN/

SO] + [participante 1 suspenso], interessamos a gama de possibilidades de junção de construções a verbos, ou seja, a teoria da Gramática das construções possibilitará a compreensão e análise da integração entre os papéis participantes, associados ao verbo (*frame* semântico) e os papéis argumentais, associados à construção.

Dessa maneira, busca-se observar determinadas redes polissêmicas para os usos das construções a serem analisadas. A tendência, no português brasileiro, ao não preenchimento do termo que exerce função de agente, nessas construções, deixando assim, em suspense o participante da ação, propicia que tais estruturas sejam, por analogia, acessadas no momento da produção textual para desfocalizarem/afastarem o pesquisador dos dados apresentados ou indeterminarem o discurso. Com base nesses pressupostos teóricos, pretende-se partir de uma análise que compreenda, além de aspectos sintáticos, os semânticos e pragmáticos para estabelecer descrições dos usos das estruturas em análise.

### 2.1 Indeterminação e impessoalização discursiva

São contempladas, nos compêndios gramaticais tradicionais, duas estratégias de indeterminação do sujeito, a saber: verbo na terceira pessoa do plural, quando não há referência explícita anterior que acuse a identidade do sujeito (*Deixaram* o computador ligado durante à noite) e verbo transitivo indireto ou intransitivo + SE (*Necessita-se* de computadores novos/ *Vive-se* bem nos Estados Unidos).

Entretanto, outras estratégias de indeterminação podem ser percebidas no português brasileiro e destacam-se: o uso do verbo na terceira pessoa do singular (*Diz* [=dizem] que era uma vez quatro ladrões muito

sabidos e finos – Câmara Cascudo, Contos Tradicionais do Brasil<sup>2</sup>); passivas analíticas (O banco foi assaltado); uso de algumas formas pronominais com valor indeterminado, como “a gente”, “você” (*A gente conversa tanto sobre política aqui no Brasil / Você vai no shopping e não sabe o que fazer*) e uso de expressões nominais, tais como “geral”, “galera” (*Geral já está comentando sobre o filme / A galera não parava de falar durante o show*).

As estratégias acima são mais produtivas, com exceção das construções passivas, na modalidade oral e a construção Verbo<sub>TD</sub> (SEMI AUXILIAR) + SE + VP aparece como alternativa para a indeterminação no texto acadêmico/científico em que há recomendações sobre o apagamento de marcas de primeira pessoa.

Consideram-se como sentenças impessoais aquelas em que não há a expressão de um sujeito com conteúdo semântico. Em geral, são descritas nas gramáticas orações que expressam condições meteorológicas/temporais (*Choveu no Rio de Janeiro / Faz muito tempo que não vejo Maria*) ou existenciais (*Há muita gente na festa*).

Todavia, estudos apontam outras formas de promover a impessoalização. Para Negrão et al (2008), nas sentenças: “Tem que comprar um computador novo pra sala de projetos” e “E Com a mudança no Lattes, precisa verificar tudo, item por item” há a impessoalização no âmbito discursivo-pragmático. Nessa perspectiva, as sentenças com Verbo<sub>TD</sub> (SEMI AUXILIAR) + SE + VP podem ser utilizadas no discurso acadêmico e jornalístico, tendo como um dos objetivos neutralizar as marcas de envolvimento do enunciador. De acordo com Machado Vieira (2017):

2 Exemplo, extraído de Bechara (1988, p. 30), em que o gramático veicula a ideia de indeterminação também ligada a verbos na terceira pessoa do singular.

A impessoalização discursiva é uma estratégia de polidez [...] comum no discurso acadêmico: uma forma de impedir, atenuar ou reparar eventuais ameaças à face do locutor ou interlocutor na interação comunicativa, por meio da distância imposta ao conteúdo proposicional em relação àquele. (MACHADO VIEIRA, 2017, p. 85)

Dessa forma, pretende-se analisar em que medida a construção é acionada pelo usuário da língua para promover a indeterminação ou impessoalização e se a modalidade discursiva (jornalística ou acadêmica) pode influenciar nesses usos. Uma vez que, nos textos acadêmicos, há uma exposição maior da figura do autor, que precisa indicar procedimentos, etapas e metodologias da sua pesquisa, acredita-se que a construção seja mais acionada para promover a impessoalização, enquanto que, nos textos jornalísticos, que possuem a característica de fazerem referência a pessoas diferentes do eu-enunciador, a construção seria mais acionada para veicular a indeterminação.

## 2.2. A predicação com verbo (semi) auxiliar + SE + VP

Nesta seção, pretende-se analisar a estrutura de predicação da construção Verbo<sub>TD</sub> (SEMI AUXILIAR) + SE + VP. Machado Vieira; Saraiva (2013), apontam para a complexidade de se analisar tais estruturas, dada a leitura a ser feita do Verbo 1 (V1), que pode ser interpretado como verbo predicador ou verbo (semi) auxiliar. De acordo com Bechara (1988):

Esta possibilidade de se considerar ou não como locução verbal o agrupamento de dois ou mais verbos leva-nos a usar o singular ou plural em construções como:

DEVE-SE promulgar as leis.

ou

DEVEM-SE promulgar as leis.

Com o verbo *deve-se* no singular, não se

considera o conjunto como locução verbal: *deve-se* é um verbo principal na voz passiva pronominal, e o seu sujeito é a oração reduzida de infinitivo *promulgar as leis*. (...)

No segundo caso, *devem-se promulgar as leis* constitui uma locução verbal, formada do verbo auxiliar modal *dever* e do verbo principal *promulgar-se*, na voz passiva pronominal, e o seu sujeito é o plural *as leis*, o que obriga a concordância de *devem-se promulgar: as leis devem ser promulgadas*. (...) (BECHARA, 1988 p. 185)

Neste artigo, a construção é estudada considerando o V1 como (semi) auxiliar e que, juntamente com o VP projetariam argumentos. Gonçalves; Costa (2002), no estudo de auxiliaridade no Português Europeu (PE), apontam que para um verbo ser classificado como auxiliar deve atender aos seguintes parâmetros: (i) impossibilidade de co-ocorrência com orações completivas finitas; (ii) impossibilidade de substituição do domínio encaixado por uma forma pronominal demonstrativa; (iii) impossibilidade de co-ocorrência de duas posições de Sujeito; (iv) passivas encaixadas sem alteração do significado básico da ativa correspondente; (v) impossibilidade de ocorrência do operador de negação frásica no domínio não finito; (vi) ocorrência dos complementos pronominalizados (cliticizados) em adjacência ao verbo auxiliar; (vii) não seleção do Sujeito; (viii) co-ocorrência com qualquer classe aspectual de predicados verbais; (ix) Impossibilidade de ocorrência de modificadores temporais que afetem apenas a interpretação do domínio não finito.

A partir dessa perspectiva de análise, as autoras, considerando gramáticas luso-brasileiras consideram que somente os verbos *ter* e *haver* seguidos de particípio passado, podem ser classificados como auxiliares no PE. Reis (2008) ao analisar o PB, descreve

que quatro dos critérios utilizados por Gonçalves; Costa (2002) podem ser aplicados em testes de auxiliaridade e são eles: (i) impossibilidade de co-ocorrência com orações completivas finitas; (ii) passivas encaixadas sem alteração do significado básico da ativa correspondente; (iii) não seleção de Sujeito e (iv) impossibilidade de ocorrência de modificadores temporais que afetem apenas a interpretação do domínio não finito e, em seu estudo conclui que:

O resultado da aplicação dos testes indica que, a princípio, pode-se dizer que nenhum dos verbos testados para o PB apresenta alguma das quatro propriedades que apresentaram problemas, ou seja, se considerarmos auxiliar no PB somente aqueles verbos que apresentam todas as propriedades propostas por Gonçalves e Costa (2002) para um verbo auxiliar, então o PB não teria nenhum verbo auxiliar. (REIS, 2009, p.469)

Neste estudo, optou-se pela nomenclatura verbo (semi) auxiliar, pois estes ligam-se a um elemento verbal, esvaziados de sua significação lexical, atuando, num só domínio de predicação com o verbo principal. Acredita-se, dessa forma, que tal nomenclatura leva em conta um *continuum* de auxiliaridade, em que um verbo pode funcionar como (semi) auxiliar em diversos níveis.

### 2.3. Metodologia e materiais de análise

Para a composição do *corpus* de análise, consideraram-se textos publicados entre os anos de 2016 e 2019. Foram selecionadas, aleatoriamente, um total de 15 teses e 15 dissertações das áreas de Letras, Direito e Engenharias, acessadas, respectivamente nos portais digitais da UFRJ, UFMG e USP com o intuito de representarem o domínio acadêmico. Na busca por um equilíbrio no número de páginas, foram consideradas, para o levantamento de dados, as 30 laudas

iniciais de cada trabalho, contabilizadas a partir da introdução. Buscou-se trabalhar com as três áreas diferentes do saber com o objetivo de analisar se o conhecimento técnico (representado pelos cientistas da área de Letras) poderia influenciar ou não no uso da construção, ou se o perfil humanas (Direito) ou exatas (Engenharias) também influenciaria de alguma maneira o acionamento da construção.

Para representarem os textos da modalidade jornalística, foram selecionados 500 textos (300 artigos de opinião e 200 editoriais) publicados em edições impressas e digitais dos Jornais *O Globo* e *Folha de São Paulo*. Esses passam por rigorosas revisões e, assim, buscou-se compor um *corpus* que possibilitasse a análise do uso da construção Verbo<sub>TD</sub> (SEMI AUXILIAR) + SE + VP em materiais que representassem os usos da norma culta. Cabe destacar que, na etapa de construção de *corpus*, investiu-se no levantamento de dados em notícias e reportagens, mas a construção em análise não se mostrou produtiva nesses gêneros. Esse fato nos orienta a reflexão de que a construção é produtiva em textos mais extensos e autorais, que revelam certo grau

de criticidade e podem requerer posicionamento crítico.

Os dados selecionados foram submetidos ao programa estatístico GoldVarb X e, procedeu-se, então, à análise a partir de orientações sociolinguísticas (Cf. WEINREICH; LABOV; HERZOG.1968), a fim de investigar a variação nos usos da construção, ora com perspectiva de assegurar a impessoalidade, ora para promover a indeterminação. Investigam-se, neste trabalho, os seguintes fatores: tipo de estado de coisas da predicação (em que se busca analisar a dinamicidade dos eventos); funcionalidade pragmática da predicação (intenta-se observar se há alteração da função de uso em relação ao domínio acadêmico ou jornalístico) e o grau de desfocalização do P1 (pretende-se analisar a recorrência da desfocalização do P1 = ao eu-enunciador).

### 3. Resultados

O *corpus* conta com um total de 143 dados. Em um primeiro momento, analisa-se a distribuição da construção entre as fontes analisadas, para verificar se a mesma seria mais produtiva em textos do domínio acadêmico ou jornalístico. Eis os resultados:

**Tabela 1** – Distribuição dos dados pelas fontes analisadas

Tipo de texto	Nº de ocorrências	Percentual
Dissertações	53	37%
Teses	37	26%
Artigos de opinião	20	14%
Editoriais	33	23%
<b>Total</b>	<b>143</b>	<b>100%</b>

Nota-se que a construção é produtiva nos gêneros analisados, com leve frequência de uso maior nos textos científicos. Por esta

razão, investiga-se se alguma área científica específica pode gerar alguma influência para o uso das construções:

**Tabela 2 – Distribuição dos dados pelas fontes acadêmicas**

Área científica	Nº de ocorrências	Percentual
Letras	32	35,5%
Direito	33	36,7%
Engenharias	25	27,8%
<b>Total</b>	<b>90</b>	<b>100%</b>

Percebe-se que a construção Verbo<sub>TD</sub> (SEMI AUXILIAR) + SE + VP é utilizada de forma equilibrada entre as áreas contempladas neste estudo e apreende-se que o conhecimento técnico da língua não é um fator que iniba ou estimule o uso, tampouco a área parece ter influência sobre os percentuais. Dessa forma, percebe-se que processos mentais diversos, além dos relacionados ao uso da língua podem ser associados ao acionamento da construção.

### 3.1 Verbos selecionados para preenchimento dos slots das construções

Viera (2002) aponta que os verbos modais *poder* e *dever*, os mais produtivos no *corpus* na posição de V1, podem produzir diferentes efeitos de sentido e não se apresentam somente como um mero “complemento” do verbo principal. Dessa forma, a autora destaca que eles são “igualmente importantes na construção da argumentação do texto, bem como ajuda a desvelar a atitude do enunciador” (VIEIRA, 2002, p. 111). A tabela abaixo apresenta quais formas verbais foram acionadas para preencherem os *slots* da construção:

**Tabela 3 – Distribuição das formas verbais pelos slots da construção**

Nº de ocorrências	Slot Verbo1 (V1)	Nº de ocorrências	Slot do Verbo 2 (V2)
1	Cogitar, Começar, Decidir, Ir, Tentar	1	Abordar, Acobertar, Agir, Aguardar, Alinhar, Apresentar, Argumentar, Atender, Atribuir, Buscar, Civilizar, Comprovar, Conhecer, Contestar, Controlar, Corrigir, Defender, Demonizar, Demonstrar, Denominar, Destacar, Descobrir, Desprezar, Destinar, Duvidar, Encontrar, Esperar, Estabelecer, Evitar, Explicitar, Falar, Fechar, Gerar, Investigar, Levantar, Liberalizar, Matar, Mensurar, Negar, Notar, Obter, Passar, Perceber, Plotar, Prender, Priorizar, Privilegiar, Propor, Reconhecer, Registrar, Resumir, Seguir, Simular, Suprir, Traçar, Viabilizar
2	Esperar, Ficar, Procurar, Propor	2	Admitir, Analisar, Compreender, Considerar, Desconsiderar, Destacar, Evidenciar, Ignorar, Menosprezar, Pensar, Perder, Reduzir, Saber, Ter, Verificar
3	Objetivar, Querer	3	Apontar, Estimar, Estudar, Fazer,
13	Buscar	4	Identificar
14	Pretender	5	Concluir
16	Dever	7	Afirmar
80	Poder	7	Ver
		8	Observar
		14	Dizer

Foi observado o acionamento de 15 formas verbais para o preenchimento do *slot* do V1, sendo o mais produtivo o verbo *poder*, seguido pelas formas *dever*, *pretender* e *buscar*. Já para o *slot* do V2, foram acionadas 81 formas verbais e as mais utilizadas são: *dizer*, *observar*, *ver* e *afirmar*. De acordo com Diessel (2015):

As associações entre os verbos e construções não são totalmente previsíveis a partir de critérios semânticos. Além do ajuste semântico, é a experiência do usuário da língua com o padrão estabelecido que influencia os links associativos entre lexemas e construções. (DIESEL, 2015, p. 311)

Com o uso de *poder* e *dever* como (semi) auxiliares, nota-se, na análise do *corpus*, a modalização do discurso, ou seja, o enunciado é “parcialmente” assumido pelo pesquisador ou jornalista, podendo marcar traços de relativização, imposição ou apelação do eu-enunciador.

Já no preenchimento do *slot* do V2, os verbos *dizer* e *observar* foram os mais re-

crutados e, ao serem acionados ao lado de *poder* e *dever*, refletem perspectivas dos enunciadores sobre determinados aspectos discutidos no texto e que são apresentados de forma modalizada, neutralizando, assim, a figura da primeira pessoa.

### 3.2 Tipo de estado de coisas da predicação

A partir desse grupo de fatores, analisam-se quatro tipos de estados de coisas da predicação: (i) dinâmico (com volição do participante 1), em que há o controle do P1 sobre a ação desencadeada; (ii) dinâmico (sem volição do participante), em que não se registra agente controlador das ações previstas pela predicação; (iii) dinâmico (elocutivo, com presença de verbo *dicendi*), em que notam-se asserções, ou seja, conteúdos proposicionais e (iv) estático (processos cognitivos do P1, referente a representação de processos mentais do participante 1) e objetiva-se saber em qual deles a utilização da construção é mais produtiva. A seguir, tabela com resultados:

**Tabela 4** – Distribuição dos dados pelo tipo de estado de coisas

Tipo de estado de coisas da predicação	Nº de ocorrências	Percentual
Dinâmico (com volição do P1)	43	30,1%
Dinâmico (sem volição do P1)	4	2,8%
Dinâmico (elocutivo)	29	20,3%
Estático (processo cognitivo do P1)	67	46,8%
<b>Total</b>	143	100%

A construção demonstra-se mais produtiva no estado de coisas estático, na representação de processos cognitivos do P1 (3) e no dinâmico, com volição do P1 (4) e no dinâmico elocutivo (5); é pouco acionada no contexto com dinamicidade, mas sem volição do P1 (6):

**Ex. (3)** A quitanda tem oferecido encenacas, baixarias e tuítes. Se isso fosse pouco, o Posto Ipiranga de Jair Bolsonaro vende fiado três projetos de emendas constitucionais, daquelas que precisam de três quintos das duas Casas do Congresso. **Pode-se** até **pensar** que a da reforma da Previdência será aprovada. Qual? A que conseguir os três

quintos. [Artigo de opinião, F. de São Paulo, 2019]

**Ex. (4)** No que diz respeito aos julgados, **pretendeu-se fazer** uma busca eletrônica junto ao Superior Tribunal de Justiça e os Tribunais de Justiça Estaduais para verificar os acórdãos que citam a palavra fraternidade em seu conteúdo e que utilizassem do princípio da fraternidade na fundamentação das decisões. [Dissertação, Direito, UFMG, 2017]

**Ex. (5)** Com a devida cautela, **pode-se dizer** que Jair Bolsonaro PSL fez nesta quinta 4 um movimento importante, embora já tardio, nesse sentido. O presidente se reuniu com dirigentes de meia dúzia de partidos, aí incluídos os tradicionais MDB, PSDB e DEM, dando início a uma sequência de conversas a continuar na próxima semana. [Editorial, Folha de São Paulo, 2019]

**Ex. (6)** Na contramão desse entendimento, concebe-se acertadamente o direito ao trabalho, à saúde e à educação, entre outros direitos sociais, como prementes e presentes, não **se podendo aguardar** indefinidamente para realizá-los. [Tese, Direito, UFMG 2016]

Em (3), o constructo “*pode-se até pensar*” reflete processos cognitivos (percepção, raciocínio) que o P1 suspenso utiliza para desenvolver suas ideias; em (4), “*pretendeu-se fazer*” revela uma ação a tomada pelo P1, que tem o seu controle, para o desenvolvimento da sua pesquisa; em (5) “*pode-se dizer*”, com a presença de um verbo *dicendi*, proporciona a introdução de uma elocução do eu-enunciador e em (6) “*não se podendo aguardar*”, percebe-se um estado de coisas dinâmico, em que não há controle do P1, por exemplo, sobre sua duração ou realização.

A análise deste grupo de fatores nos orienta sobre a perspectiva de que a construção Verbo<sub>TD</sub> (SEMI AUXILIAR) + SE + VP revela-

se produtiva em predicções que expressam processos cognitivos, dinâmicos com volição ou elocutivo, o que pode indicar o seu uso nos textos em análise com a perspectiva de desfocalizar, ou seja, tirar de cena o participante 1, responsável pela ação expressa na predicção.

Shibatani (1985, p.832) especifica o desfocamento de agente não como uma mera consequência da promoção do objeto/paciente, mas sim como uma função primária. Assim, de acordo com Morais (2017, p. 160), “o alto grau de desfocamento ocorre quando há maior imprecisão, quando o autor não é envolvido. É um recuso de não envolvimento [...]”.

Para Thompson (1996), o uso da linguagem conjectura a visão de mundo do falante/escritor. Dessa forma, ações/acontecimento envolvidos na predicção da construção em estudo, no âmbito do texto acadêmico e jornalístico, podem ser analisadas a partir da impessoalização ou indeterminação, pois a intencionalidade

### 3.3 Funcionalidade pragmática da predicção

Busca-se investigar as funcionalidades pragmáticas da predicção mapeadas no *corpus*, a saber: (i) expressar um posicionamento crítico do eu-enunciador, (ii) expressar uma ação do eu-enunciador, (iii) expressar uma opinião comum a determinado grupo; (vi) possibilitar a interação entre emissor e receptor e (v) apresentar uma ação sem definição clara de um participante. Pretende-se observar em quais delas a construção é mais acionada, articulando se o domínio acadêmico ou discursivo pode gerar influência nesse acionamento. A seguir, os resultados:

**Tabela 5** – Funcionalidade pragmática da predicação

Função pragmática da predicação	Domínio	Nº de ocorrências	Percentual
Expressar um posicionamento do eu-enunciador	Acadêmico	23	16%
	Jornalístico	4	2,8%
Expressar uma ação do eu-enunciador	Acadêmico	30	21%
	Jornalístico	4	2,8%
Expressar uma opinião comum a determinado grupo	Acadêmico	20	14,1%
	Jornalístico	22	15,4%
Possibilitar a Interação entre emissor e receptor	Acadêmico	5	3,5%
	Jornalístico	0	0%
Apresentar uma ação sem definição clara de um participante	Acadêmico	12	8,4%
	Jornalístico	23	16%
<b>Total</b>		<b>143</b>	<b>100%</b>

A partir da tabela 5, verifica-se a produtividade de uso da construção com as funções pragmáticas de expressar um posicionamento do eu-enunciador (7) e expressar uma ação do eu-enunciador nos textos do domínio acadêmico (8); com a funcionalidade de expressar uma opinião comum a determinado grupo, houve um equilíbrio entre as duas modalidades (9); para possibilitar a interação entre emissor e receptor, não houve produtividade, registrando-se 5 dados na modalidade acadêmica (10); já para a apresentação de uma ação sem a definição clara de um participante, nota-se que a construção foi mais acionada no domínio jornalístico (11):

Ex. (7) Desse modo, **pôde-se concluir** que a justaposição pode ser considerada um procedimento sintático já que essa se caracteriza pela autonomia sintática, pela ausência de conector introduzindo as cláusulas e pela interdependência semântica. [Dissertação, Letras, UFRJ, 2017]

Ex. (8): No capítulo cinco, **propõe-se estudar** o tema pelo viés do Judiciário. [Dissertação, Direito, UFMG, 2016]

Ex. (9): Na entrevista coletiva de técnicos do governo, ontem, já **se ficou sabendo** que, do total de R\$ 490 bilhões devidos ao INSS, apenas R\$ 160 bilhões têm chance de recuperação, informou Cristiano Neuenschwander, procurador-geral adjunto de Gestão da Dívida Ativa da União. Não são suficientes para cobrir um ano de déficit. [Editorial, Jornal O Globo, 2019]

Ex. (10): Retomando as operações fonológicas apontadas por Votre (1978), **deve-se observar** que há dois tipos de redução das formas plenas um que admite dois estágios, ou seja, passa por duas regras ordenadas, que é o caso de *fizeram~fizerum~fizeru* e outro que passa por apenas uma regra, como *não~num*. [Tese, Letras, UFRJ, 2016]

Ex. (11): **Tentou-se**, de início, **acobertar** a barbárie. A primeira versão divulgada alegava uma fantasiosa reação defensiva ao que

teria sido uma investida de bandidos armados. [Editorial, Folha de São Paulo, 2019]

Em (7), percebe-se que “*pôde-se concluir*” apresenta um resultado que foi obtido pelo pesquisador no desenvolvimento de sua pesquisa; em (8), “*propõe-se estudar*” remete a uma ação que será tomada em um momento específico do texto; em (9), “*se ficou sabendo*” descreve que uma informação era comum a determinado grupo que assistiu a referida entrevista; em (10), “*deve-se observar*”, verifica-se que o emissor busca uma interação com o receptor, já que aquele deixa clara para este que é preciso observar os tipos de “redução das formas plenas” e, em (11), “*tentou-se acobertar*”, o participante 1 da ação é alguém que não se identifica.

### 3.4 Grau de desfocalização do P1

A partir deste grupo de fatores, pretende-se observar a partir de uma escala<sup>3</sup> de 3 graus, como se pode perceber o esvaziamento da referenciação nos domínios acadêmico e discursivo. No grau 1, foram inseridos os constructos em que se recupera o participante 1 como o próprio eu-enunciador; no grau 2, foram classificados os constructos que funcionam como uma indeterminação genérica (com referência a 1ª pessoa do plural) e, no grau 3, foram selecionados os constructos que revelaram um esvaziamento da referenciação (indeterminação, 3ª pessoa não identificável). A seguir os resultados:

**Tabela 6** – Grau de desfocalização do participante 1

Grau de desfocalização do P1	Domínio	Nº de ocorrências	Percentual
Grau 1	Acadêmico	53	37%
	Jornalístico	8	5,6%
Grau 2	Acadêmico	26	18,2%
	Jornalístico	25	17,6%
Grau 3	Acadêmico	11	7,7%
	Jornalístico	20	13,9%
Total		143	100%

Nota-se, na análise da tabela 6, que os constructos classificados no grau 1, em que pode recuperar o participante 1 = ao autor do texto, promovendo a impessoalização, são mais produtivos no domínio acadêmico (12); já no grau 2, indeterminação genérica, em que há um equilíbrio do uso dos constructos nas duas modalidades e, no grau 3, em contextos de indeterminação, uso maior da construção nos textos jornalísticos:

**Ex. (12):** Levando-se em conta que as gramáticas tradicionais consideram a justaposição como um aspecto referente à forma como as orações aparecem no período composto e, sendo estas, por isso, frequentemente associadas à coordenação assindética, **bus-**

3 Essa escala foi elaborada a partir da proposta de Marmaridou (2000) em que se analisa a escala de efeitos prototípicos do pronome “nós” em função dêitica apresentada em Ferrari; Fontes (2000).

**cou-se analisar** sintaticamente, pragmaticamente e prosodicamente essas estruturas em mídias impressas, já que nesse uso estas configuram contextos reais de comunicação. [Dissertação, Letras, UFRJ, 2017]

**Ex. (13):** Quando se está em uma fila, **pode-se observar** como as pessoas variam a forma de pagamento. [Artigo de opinião, Jornal O Globo, 2019]

**Ex. (14):** **Pode-se falar** o que quiser dos Bolsonaros, mas eles são uma família. Uma grande família, composta do titular com seus filhos, mulheres e ex-mulheres, e de assessores, agregados e amigos idem, juntos por muitas afinidades. Posso imaginá-los aos domingos, no fim da tarde, em volta de uma grande mesa na casa de Jair Bolsonaro, na Barra, dividindo uma pizza também família. [Artigo de opinião, F. de São Paulo, 2019]

Em (12), “*buscou-se analisar*”, recupera-se o participante 1 suspenso como o próprio autor da dissertação (*Eu busquei analisar...*); em (13), “*pode-se observar*” apreende-se, de certa forma que o eu-enunciador está incluso na assertiva que diz respeito a uma ação comum aos entes da sociedade brasileira de observar como as pessoas realizam pagamentos, por exemplo, em filas de supermercados e, em (14), constata-se em “*pode-se falar*”, uma estratégia de indeterminação (qualquer um pode falar) em que se averigua o esvaziamento da referenciação.

Dessa forma, pôde-se observar que o domínio acadêmico ou jornalístico influencia na funcionalidade da construção em estudo, sendo mais acionada no primeiro para afastar a figura do pesquisador, pois nesses textos é recomendado manter o rigor do padrão culto e evitar o uso de pronomes que remetam a primeira pessoa, uma vez que se deve manter a objetividade, pois, ao se anular a presença do pesquisador apresentam-se “os fatos por si mesmos”. (SILVA, 2007, p. 1829).

Já nos textos jornalísticos, a construção apresentou um percentual de uso significativo para promover a indeterminação, uma vez que são textos mais curtos, que fazem referência a personagens externos e deixam, por assim dizer, menos em evidência a figura do autor do que nas teses e dissertações, com um número maior de laudas, em que é preciso descrever metodologias, passo a passo, enquanto que os artigos de opinião e editoriais são mais objetivos.

## Considerações finais

Pôde-se perceber que a construção Verbo<sub>TD</sub> (SEMI AUXILIAR) + SE + VP é acionada nos textos acadêmicos e jornalísticos como uma estratégia para promover a desfocalização do participante 1, seja ele o próprio autor do texto ou uma terceira pessoa. Verificou-se que ela é mais acionada no estado de coisas estático, em que revela processos cognitivos do P1; nos textos acadêmicos, é mais utilizada para expressar uma ação ou posicionamento do eu-enunciador e nos textos jornalísticos para expressar uma opinião comum a determinado grupo e para apresentar uma ação sem a definição clara de um participante.

Em relação ao grau de desfocalização, no grau 1, em que é possível recuperar o P1 como o próprio eu-enunciador, a construção revela-se mais produtiva nos textos acadêmicos, no grau 2, indeterminação genérica, quando se comparam as duas modalidades, nota-se um uso equilibrado, mas menor quando se foca somente na distribuição dos textos acadêmicos em relação ao grau 1 e maior quando a checagem é feita somente entre os textos jornalísticos e, por fim no grau 3, em que se nota uma referência à 3ª pessoa discursiva, a construção é mais recorrente nos textos jornalísticos.

Dessa forma, apreende-se que a construção é acionada pelo usuário da língua mais

frequentemente para promover a impessoalização nos textos acadêmicos e com a funcionalidade maior de promover a indeterminação nos textos jornalísticos. Acredita-se que, a partir de processos mentais, tais como a memorização, o usuário da língua aciona a construção em estudo como um bloco único, ou seja, ocorre um entrenchamento, fruto das experiências já vivenciadas. Assim, um mesmo padrão construcional pode ser preenchido por diversos verbos, com o intuito de tirar de cena o responsável pela estrutura da predicação.

Textos acadêmicos e científicos, revelam a preocupação com a polidez e a ausência de uso de pronomes de primeira pessoa, fatos que, de certa forma, favorecem a busca pela indeterminação ou impessoalização e corroboram a utilização da construção Verbo<sub>TD</sub> (SEMI AUXILIAR) + SE + VP, pouco utilizadas na fala. Entretanto, por se tratarem de textos com mais volume de laudas e maior exposição da face do eu-enunciador, na área científica, demonstra-se mais produtivo o uso das construções para fins de impessoalização, enquanto que nos escritos jornalísticos que abordam temáticas cotidianas e citam com maior frequência ações de terceiros, predomina a função indeterminadora das construções.

## Referências

BECHARA, Evanildo. **Lições de Português pela análise sintática**. Rio de Janeiro, Padrão, 1988.

CROFT, William. **Radical Construction Grammar: Syntactic Theory in Typological Perspective**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

DIESSEL, Holger. Usage-based Construction Grammar. In: DABROWSKA, Ewa; DIVJAK, Dagmar. **The Handbook of Cognitive Linguistics**. Berlin / New York: Mouton de Gruyter, p. 295-321, 2015.

GONÇALVES, Anabela; COSTA, Teresa. **(Auxiliar a) Compreender os verbos auxiliares**. Lisboa:

Edições Colibri, 2002.

FILLMORE, Charles J.; KAY, Paul.; O'CONNOR, Mary C. Regularity and idiomaticity in grammatical constructions: the case of let alone. In: **Language**, 64, 3, p. 501-538, 1988.

GOLDBERG, Adele E. **Constructions: a construction grammar approach to argument structure**. Chicago and London: The University Chicago Press, 1995.

\_\_\_\_\_. **Constructions at work**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

HOPPER, P. On some principles of grammaticalization. In: TRAUGOTT, Elizabeth & HEINE, Bernd. **Approaches to grammaticalization**, v.1 Amsterdam: Benjamins, p. 17-37, 1991.

MACHADO VIEIRA, Marcia S.; WIEDEMER, Marcos L. Lexemas e construção: atração, coerção e variação" In.: **Caderno Seminal Digital**. Rio de Janeiro, v. 30, p. 81-132, 2018. Disponível em: <> Acesso em: 15 de março de 2020.

MACHADO VIEIRA, Marcia S. Expressões impessoais no discurso acadêmico brasileiro. In.: **Revista Letrônica**. Porto Alegre, v. 10, n. 1, p. 82-95, jan-jun 2017. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/letronica/article/view/25061>> Acesso em: 30 de março de 2020.

MORAIS, Fernanda B.C. Os Usos do Clítico 'Se' em Artigos Científicos: mecanismos de impessoalização na escrita acadêmica. In.: **SIGNUM: Estudos Linguísticos**, Londrina, n. 20, p. 241-275, 2017. Disponível em: < <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/signum/article/view/22980>> Acesso em: 18 de março de 2020.

REIS, Fernanda E. B. Auxiliaridade no português brasileiro. In.: **Língua, Literatura e ensino**, Vol. III, p. 461-471, 2008. Disponível em.: <<http://revistas.iel.unicamp.br/index.php/lle/article/view/97>> Acesso em: 11 de março de 2020.

SHIBATANI, Masayoshi. Passives and related constructions: a prototype analysis. In.: **Language**, vol. 61, n. 4, p. 821-848, 1985. Disponível em: <[https://www.researchgate.net/publication/244437975\\_Passives\\_and\\_Related\\_Constructions\\_A\\_Prototype\\_Analysis](https://www.researchgate.net/publication/244437975_Passives_and_Related_Constructions_A_Prototype_Analysis)> Acesso em: 13 de março de 2020.

SILVA, Silvana. Estudo enunciativo da pessoa-

lização discurso de divulgação científica infanto-juvenil: o emprego do pronome você. In.: **IV Simpósio Internacional de Estudos de Gêneros Textuais**, 2007, Tubarão. IV Siget, p. 1826-1838, 2007. Disponível em: <<http://www3.unisul.br/paginas/ensino/pos/linguagem/cd/Port/122.pdf>> Acesso em: 30 de fevereiro de 2020.

THOMPSON, Geoff. Voices in the text: Discourse perspectives on language reports. In.: **Applied Linguistics**, Vol 17, No 4 O Oxford University Press, p. 501-530, 1996. Disponível em: <[http://www.isfla.org/Systemics/Print/Thompson/Thompson\\_1996\\_Voices\\_in\\_the\\_text.pdf](http://www.isfla.org/Systemics/Print/Thompson/Thompson_1996_Voices_in_the_text.pdf)> Acesso em: 29 de março de 2020.

VIEIRA, Lúcia M. O. Os modais “dever” e “poder”

e o uso de verbos na forma imperativa na construção da argumentação da campanha “amigos da escola”. In.: **Letras e Letras**, Uberlândia, 18 n 2, p. 111-113, jul./dez. 2002. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/letraseletras/article/download/25137/13955/>> Acesso em: 12 de março de 2020.

WEINREICH, Uriel.; LABOV, William & HERZOG, Marvin I. Empirical foundations for a theory of language change. In.: LEHMANN, Winfred P.; MALKIEL, Yakov. (eds.). **Directions for historical linguistics**. Austin: University of Texas Press, p. 95-195, 1968.

*Recebido em: 09/06/2020*

*Aprovado em: 08/08/2020*



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

# “Um defunto não escreve nada por acaso”: A recepção do *mash up* Memórias Desmortas de Brás Cubas na plataforma *Skoob*

Rebeca Fabiana Ferreira da Silva Santos (UNEB)<sup>1</sup>

<https://orcid.org/0000-0002-3910-3053>

Oton Magno Santana dos Santos (UNEB)<sup>2</sup>

<https://orcid.org/0000-0002-6872-4799>

## Resumo:

Este estudo tem por objetivo averiguar de que forma os leitores da rede social colaborativa *Skoob*, em ascensão no contexto de leitura brasileiro, concebem a proposta de apropriação textual efetivada pelo *mash up* literário *Memórias Desmortas de Brás Cubas* (2010), de Pedro Vieira, o qual deflagra o processo de releitura da obra clássica *Memórias Póstumas de Brás Cubas* (1881), de Machado de Assis. A pesquisa fundamenta-se na perspectiva da realçada figura do leitor na contemporaneidade, tendo como alicerce os pressupostos da Estética da Recepção, de Hans Robert Jauss (1982) e Karlheinz Stierle (1979). Esse aporte teórico subsidia a participação e criticidade da comunidade leitora em relação às obras que consome, perpassando por questões de valor estético, reconhecimento da figura do autor contemporâneo (apropriador) e aceitação da técnica de escrita apropriativa oriunda de um enredo canônico. Além dos teóricos supracitados, estudiosos como Roland Barthes (2004), Nicolas Bourriaud (2009), Antoine Compagnon (2003), Roger Chartier (2010), entre outros fundamentam este estudo. **Palavras-chave:** Machado de Assis; Leitor; *Mash up*; Recepção; Apropriação.

## Abstract:

### “A deceased does not write anything by chance”: The reception of the *mash up* *Memórias Desmortas de Brás Cubas* on the *Skoob* platform

This study aims to investigate how readers of the collaborative social network *Skoob*, on the rise in the context of Brazilian reading, conceive the tex-

1 Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Estudo de Linguagens da Universidade do Estado da Bahia, campus I. Email: [rebeca.ff.ss@gmail.com](mailto:rebeca.ff.ss@gmail.com).

2 Professor Adjunto. Programa de Pós-Graduação em Estudo de Linguagens - PPGEL. Universidade do Estado da Bahia - UNEB. E-mail: [otonmagno@gmail.com](mailto:otonmagno@gmail.com).

tual appropriation effected by the literary mash up *Memórias Desmortas de Brás Cubas* (2010), by Pedro Vieira, or triggers the process of re-reading the classic work *Memórias Póstumas de Brás Cubas* (1881), by Machado de Assis. The research is based on the perspective of the highlighted figure of the reader in contemporary times, having as basis the assumptions of Aesthetics of Reception, by Hans Robert Jauss (1982) and Karlheinz Stierle (1979). This theoretical subsidy subsidizes the participation and criticality of the reading community in relation to the works it consume, going through issues of aesthetic value, recognition of the figure of the contemporary author (owner) and acceptance of the appropriate writing technique derived from a canonical plot. In addition to the aforementioned theorists, scholars such as Roland Barthes (2004), Nicolas Bourriaud (2009), Antoine Compagnon (2003), Roger Chartier (2010), among other foundations of this study.

**Keywords:** Machado de Assis; Reader; Mash up; Reception; Appropriation.

## 1. Considerações iniciais

No âmbito da música, das artes visuais e audiovisuais contemporâneas, as montagens oriundas de objetos de várias origens constituem obras novas, sem maiores problemas estéticos ou críticas quanto à sua “autenticidade”. Já no segmento literário, ainda existem muitos obstáculos que preenchem a obra mixada (consolidada através de apropriações textuais) de julgamentos pejorativos, frutos de uma crítica literária e de uma recepção fortemente dispostas a impor critérios e rejeitar como valoroso aquilo que não é “criativo”.

O *mash up* literário é uma técnica de apropriação textual que propicia uma “mixagem literária” e se coaduna com a dissolução da imagem do leitor como sujeito passivo; é caracterizado pela junção de uma ou mais obras/produções em uma mesma produção textual. O termo *mash up* é originário da área da informática; traduzindo para o português, a expressão significa misturar, mesclar, surgindo, na área da computação, como uma técnica que propicia o recorte de elementos de fontes diversas para que se agrupem com outra finalidade.

A técnica do *mash up* literário consiste na aglutinação, mais precisamente, de obras literárias clássicas -, para que, dessa forma, se constitua uma nova obra. Além da mescla entre as obras, também são inseridos elementos da cultura de massa ao enredo da obra nova, a exemplo de vampiros, bruxas, alienígenas, mutantes - elementos fantásticos ao público leitor na contemporaneidade. Essa técnica é realizada por um processo criterioso de seleção de passagens e aspectos relevantes da obra primeira, assim se configurando como uma prática de intertextualidade. A obra mixada, ainda que desenvolva perspectivas novas acerca da leitura do enredo, deve preservar elementos - ainda que de forma implícita - que permitam identificar na obra contemporânea a presença do enredo original.

A paródia, outro exemplo de apropriação ou “empréstimo” textual ou temático, com referências diretas da obra-fonte, configura-se enquanto uma crítica destrutiva e irônica a uma produção textual; nela, quase sempre é empregada uma denúncia dotada de escárnio. Apesar de imitar criativamen-

te um texto preexistente (CEIA, 2010), essa técnica ainda não é bem vista no meio literário. Embora, em alguns casos, seja motivo de entretenimento para leitores, para autores que têm suas obras parodiadas (alguns ainda em vida) pode ser motivo de melindre, julgamento ou até de processos na esfera jurídica.

O *mash up* literário se isenta de qualquer enquadramento de plágio ou bricolagem devido ao fato de as releituras serem embasadas em obras já disponíveis em domínio público, após 70 anos de falecimento do seu autor – em território nacional (RODRIGUES, 2013, p.49). De forma endossada, a prática ainda funciona como uma espécie de “autoria derivada”, marcada “[...] pela capacidade de retomar a trajetória de retextualização revitalizando o texto fonte na memória coletiva” (BUZATO, 2013, p. 1209).

As técnicas de apropriação textual atendem a uma nova perspectiva no segmento da literatura contemporânea. Para além de uma nova forma de composição textual,

[...] a apropriação é tão mais interessante quanto maior for a habilidade do autor [...]. Não é apenas o fato de um trabalho ser feito por meio de apropriação que o torna interessante, mas a maneira como se maneja a linguagem apropriada, como se trata o texto, de que forma o leitor/pensador é engajado nas questões apresentadas e quais questões são essas disparadas pelo trabalho realizado (VILLA-FORTE, 2019, pp. 207-208).

No campo literário, falar em apropriação textual é ainda ruidoso, pois as técnicas de (re)escrita em questão parecem sugerir, para o público consumidor e para a crítica literária, que quem as executa não possui habilidade suficiente para produzir tão bons escritos como os que deram origem a uma nova produção. Há uma hierarquia entre autores canônicos e autores contempo-

râneos que os releem, sendo aqueles colocados como superiores a esses últimos, por terem o mérito de criar obras em “primeira mão” ou originais, como costumam ser vistas as obras clássicas. Essa estigmatização de tipos de leitura tem raízes no movimento iluminista, o qual preconizava a leitura de obras da elite cultural, ou da chamada alta cultura, como única forma de deter conhecimento. Os demais tipos de leituras, escritos à margem, eram vistos como prejudiciais para a formação do intelecto do indivíduo leitor (MELLO, 2017, p. 85). Esse tipo de pensamento ainda encontra espaço em meio social e cultural, em certa medida, associando a ideia de uma boa leitura àquela que provém de uma elite letrada e canônica.

Todavia, conforme ressalta Sayonara Oliveira (2015, págs. 32-33), “No contexto atual, o funcionamento das instâncias de produção artística e cultural se altera, reorientando as condições nas quais os produtores exercem suas atividades junto a um mercado cada vez mais expandido”. Em se tratando do panorama literário pós-moderno, abrangendo a disposição das obras que se apropriam de textos clássicos, convém ressaltar que um texto enquadrado no segmento da literatura é tido como um espaço vazio, um gerador de atividades, segundo Nicolas Bourriaud (2009), as quais implicam, principalmente, na semantização empreendida pelo leitor durante a leitura. O texto, então, não é independente; para além do ato da escrita e da relevância da figura autoral, estão a forma como ele será recebido pelo público e de que forma ele será colocado no acervo intelectual pessoal do leitor.

No que diz respeito à forma com a qual o leitor visualiza essas práticas apropriativas, é preciso ressaltar que a recepção de textos

literários funciona como uma cadeia de produção de sentidos (OLIVEIRA, 2015, p. 31). Todo leitor, a partir de leituras e vivências particulares, acumula um repertório de escritas que permeiam as suas expectativas perante leituras a serem realizadas e outras que não terão sua aceitação. Assim, à medida em que as leituras empreendidas no decorrer do tempo sofrem mudanças, entende-se que os juízos de valor, que compõem uma cadeia de recepções das obras, também podem mudar (ibidem, p. 43).

## 2. O leitor na contemporaneidade

Durante muito tempo, conforme afirma Roberto Reis (1992, págs. 8-9), a constituição do sistema literário foi embasada pela preservação de uma norma estética, a qual atendia aos interesses de escritores canônicos, em função de uma literatura elitizada, reflexo do atendimento dos interesses ainda em voga no meio social. Os formalistas russos e os *New Critics* consideravam o texto literário como um objeto a ser analisado de forma orgânica, condicionado a uma materialidade; para esses estudiosos, ele existia de forma autônoma. Uma vez que o texto funcionava como um “laboratório fechado”, não haveria espaço para a apreensão de sentidos por parte do leitor, sendo esse “banido” do contexto em questão (COMPAGNON, 2003, p. 140-141). Somente após esse período, pôde-se considerar uma sutil conquista de espaço para o leitor, dessa vez, vislumbrado como um leitor ideal que, debruçado perante o texto, ceifava qualquer interferência pessoal que não se adequasse às pré-estabelecidas “expectativas do texto”.

Segundo Luiz Costa Lima (1979, p. 10), a figura do leitor, a qual reivindica cada vez mais espaço no segmento literário, é o nú-

cleo da Estética da Recepção, corrente que ganhou força após a Aula inaugural de Hans Robert Jauss, na década de 1960. A experiência estética, segundo o teórico, surge como uma esQUIVA à perpetuação da proibição, bem como alavanca a repaginação dos cânones, possibilitando a circulação de novos meios de expressão na indústria cultural. No intuito de sair do âmbito das percepções acomodadas, a figura do leitor é fundamental para repensar de que forma se instauram mudanças (estéticas e autorais) no segmento da história da literatura (ZAPPONE, 2009, p. 154).

Alguns estudiosos, no decorrer do tempo, passaram a se aprofundar na importância do efeito causado pela obra no receptor. Assim, houve um foco maior na forma como o leitor se sentia perante uma obra, no ato da leitura. Considerou-se, dessa forma, que o texto literário só pode ser consolidado como tal se existir um receptor que dele depreenda sentido, tornando-o, assim, um leitor real. Assim ressalta Mirian Zappone (2009, p. 153), ao afirmar que uma vez que o texto não diz tudo, tampouco o escritor pode atribuir um sentido exclusivo para sua produção.

Os indivíduos que se beneficiam dos produtos culturais em circulação que, anteriormente, restringiam a sua participação no segmento cultural somente ao consumo, se sentem mais respaldados para exercer criticidade acerca do que consomem. O dito “público não especializado” está reivindicando e compondo espaços intelectuais, outrora ocupados tão somente por camadas sociais privilegiadas ou historicamente/epistemologicamente autorizadas, carregando “[...] consigo uma bagagem cultural de que não pode abrir mão e que interfere na recepção de uma criação literária particular” (ZILBERMAN, 2008, p. 92).

### 3. Memórias desmortas de brás cubas

*Memórias Desmortas de Brás Cubas* (2010) é uma produção apropriativa que está atrelada à Tarja Editorial, escrita por Pedro Vieira; formado em Letras pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, iniciou o mestrado em Letras pela mesma instituição. Além disso, é autor do livro *Nerdquest* (2008), lançado pela Editora 7letras.

A obra se apresenta, conforme a capa, como “o clássico machadiano agora com zumbi, caos e carnificina”. O enredo se desvela como uma continuação do clássico de Machado de Assis, com a apresentação da “saga zumbi” de Brás Cubas, em torno do advento da descoberta do emplasto anti-hipocondria. O prólogo explicita como se apresenta a produção e “para quem”, parodiando a obra clássica machadiana: “A todos os jovens alunos que foram forçados a ler minhas primeiras *Memórias Póstumas*, dedico estas memórias como forma de retribuição”. Na trama, também encontram-se elementos de outras obras machadianas, como *Quincas Borba* (1891), *O Alienista* (1882) e *A Cartomante* (1884). A personagem de Brás Cubas, oriunda do enredo canônico, é ressuscitada pelo criado Prudêncio, que viola seu túmulo em busca do emplasto enterrado consigo – elemento também presente na narrativa machadiana. Numa reação de conotação fantástica, Brás Cubas ataca o criado, e o devora parcialmente, tirando a sua vida e tornando-o seu aliado numa espécie de apocalipse zumbi: “Por motivos óbvios eu nunca havia assistido a *A Madrugada dos Mortos* ou nenhum dos clássicos do gênero. Não tinha ideia do que havia me tornado” (VIEIRA, 2010, págs. 17-18). Juntos, eles saem em busca de novas vítimas, tornando suas aventuras regadas de muitas referências

contemporâneas e elementos condizentes com uma carnificina, como sangue, miolos e demais entranhas.

O livro se propõe não somente a repaginar o enredo clássico, como também sugere uma continuidade à obra *Memórias Póstumas de Brás Cubas* (1881), na qual, agora de forma escancarada, o protagonista, para além de escrever, prepara-se para uma caçada por vítimas que o alimentem enquanto zumbi. Embora ambas as obras possam ser enquadradas como ficções (quase científicas), devido ao fato de relatarem o enredo acerca das vivências de uma personagem já morta, a qual, por vias naturais, não pode narrar nada, a obra segunda encontra mais obstáculos na aceitação devido ao nome do autor em ascensão, aos elementos utilizados para a sátira e a mescla de contextos distintos, propiciando uma possibilidade maior de estranhamento perante a crítica e os leitores.

É recorrente, durante o enredo, que o escritor contemporâneo empregue uma sátira que toma como empréstimo da escrita de Machado de Assis, porém, na obra apropriadora, o faz de forma mais escancarada, utilizando-se de elementos condizentes com a atualidade e com crenças hoje cotidianas, a exemplo da temática do apocalipse zumbi, a menção de séries televisivas, personagens de outras obras, expressões usadas em redes sociais, entre outros elementos, como ilustra o trecho abaixo:

Mal vejo a hora de ter os direitos dessas memórias vendidos para o cinema. Por isso já sugiro a trilha sonora da cena anterior, a carnificina pelo centro do Rio Antigo: *Queen, I want to break free*. O que vocês acham, Leitores? Sim, vou engordar minha conta bancária morta-viva a custa de vocês, meus queridinhos, que comprarão este livro, em seguida a edição especial ilustrada, depois o álbum de figurinhas, as *actionfigures*, jogos

de tabuleiro, *card games*, a série de histórias em quadrinhos *As aventuras do sensacional Zumbás*, que é o meu alter-ego de super-herói [...] (VIEIRA, 2010, p. 53).

Ao contrário do que era esperado, conforme a época do lançamento do livro (a mesma em que os *mash ups* da coleção *Clássicos Fantásticos*<sup>3</sup> foram lançados pela Editora Leya), o autor da obra apropriativa, Pedro Vieira, entra em desacordo quanto ao enquadramento da sua produção. Alguns leitores e escritores de blogs visualizam e classificam a obra como um *mash up* literário, enquanto o escritor a considera uma paródia. No geral, os textos-paródia são os que realizam o papel de imitar ou reproduzir um escrito de forma pejorativa e sarcástica, sem nenhum outro objetivo principal para além da crítica.

O autor da obra contemporânea, em entrevista concedida pela plataforma *Gmail*, relata que a intenção, ao escrever a obra, era contextualizar com os tempos atuais, o que é perceptível em algumas falas da personagem Brás Cubas, que usa expressões da atualidade, gírias, expressões em inglês, e, ainda, faz críticas diretas aos intelectuais/pesquisadores acadêmicos que tanto se ocupam em estudar os clássicos da literatura, dando ênfase à temática adotada em sua obra, como no trecho a seguir: “Veja como a literatura (ou no caso, a filosofia) se torna tão agradável e excitante, bastando o acréscimo de uma pitada de carnificina sanguinolenta” (VIEIRA, 2010, p. 48). Em outra passagem, a personagem deixa explícita a vontade dele a

quem se propõe a história (o escrito), qual a preferência do público que deseja alcançar, de forma ácida e sarcástica:

[...] este texto não é pra você, intelectualoi-de de plantão, que vai escrever um trabalho pífio para o mestrado e depois uma tese patética de doutorado, e por fim há de compor um deveras xexelento pós-doutorado, vivendo o resto de sua existência infeliz à custa de distorcer minhas Memórias (VIEIRA, 2010, p. 20).

Da mesma forma, Pedro Vieira ainda confessa que o texto se trata de uma continuação do que teria ocorrido na obra de Machado de Assis, - tempos depois do falecimento e do silenciamento do defunto autor da obra clássica - e não um *mash up*, “[...] no sentido em que o texto original tenha sido ‘remixado’, eu usei esse artifício pra não passar vergonha tentando emular o texto de Machado”.

Independentemente de como a obra seja classificada diante da crítica literária ou do público leitor, não há prejuízo na proposta inicial de ressignificar a temática da obra clássica que é apropriada. Dessa forma, *Memórias Póstumas de Brás Cubas* se mantém, de certa forma, ainda em circulação no panorama da leitura da contemporaneidade. O processo de releitura, ainda passível de uma recepção mais proveitosa no contexto literário justifica sua relevância a nível de produção textual, uma vez que “[...] parte-se desse mundo de mercado, cotidiano e familiar para o leitor, a fim de reciclá-lo em algo incomum, surpreendente, criativo” (VILLAFORTE, 2019, p. 77).

O lançamento de obras como essas elenca uma série de problemáticas dentro e fora do âmbito literário, dentre as quais se destacam o aval para o *mash up* literário, os textos-paródia e demais tipos de apropriação textual, a relação produtor-consumidor, a qual

3 A coleção *Clássicos Fantásticos* da Editora LeYa é composta pelos seguintes títulos: *Dom Casmurro e os Discos Voadores* (2010), de Machado de Assis e Lucio Manfredi; *A Escrava Isaura e o Vampiro* (2010), de Bernardo Guimarães e Jovane Nunes; *Senhora, a Bruxa* (2010), de José de Alencar e Angélica Lopes e *O Alienista Caçador de Mutantes* (2010), de Machado de Assis e Natália Klein.

subsidiava a recepção dos leitores deflagrada, sobretudo, em meio digital, onde circulam com mais fluidez, opiniões e pareceres, formais ou informais, sobre as mais diversas temáticas pertinentes ao segmento cultural contemporâneo.

### 3.1 A plataforma de leitura *skoob*

Em meio ao contexto de interação e participação do público leitor em relação às obras que consomem, é cada vez mais comum encontrar plataformas digitais (redes sociais colaborativas) de leitura e trocas de informações acerca de obras ou textos menores lidos. Esse tipo de ferramenta se consolidou com o objetivo de aproximar leitores, fazendo-os compartilhar seus gostos pessoais e pareceres sobre o que leem. Em destaque para essa pesquisa, está a plataforma  *Skoob* , lançada em 2009 pelo desenvolvedor Lindemberg Moreira. A plataforma propicia a troca de informações,  *feedbacks* , resenhas, comentários entre escritores e leitores. O site, hoje, conta com a participação de 5.900.000 (cinco milhões e novecentos mil) usuários. O domínio da Internet ainda permite a visualização dos perfis dos usuários, juntamente com seu histórico de comentários, livros os quais leram, traçando uma espécie de “biblioteca individual” dos leitores. Nesse contexto participativo e de fluida circulação de opiniões, ressalta-se que

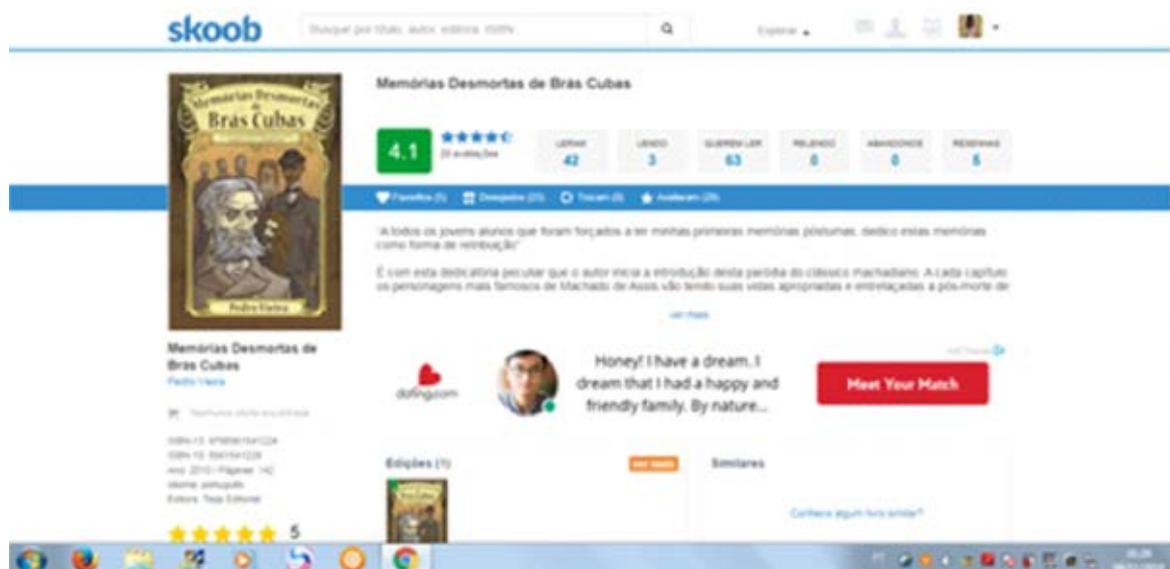
[...] nas origens da sociedade ocidental, aquele que tinha o discurso verdadeiro, tomado como verdade, era aquele indivíduo habilitado, que era autorizado a dizer, o nobre, o eleito, o sacerdote. Com o passar dos séculos, o discurso verdadeiro passou a ser aquele emitido por especialistas, estudiosos que testaram suas afirmações ou se debruçaram no estudo de um assunto específico. E assim foi durante séculos, até o surgimento do ciberespaço. Isso porque, com a  *Internet* ,

todos têm acesso a tudo, o internauta tem voz e vez e os saberes que antes eram acessíveis por meio da opinião de um especialista hoje podem ser construídos coletivamente. O  *Skoob*  faz parte de tal contexto, pois [...] qualquer usuário pode escrever sua resenha e fazer sua análise [...] (Michel Foucault, 2009 apud BURLAMAQUE; BARTH, 2015, págs. 58-59).

Esses indivíduos podem interagir entre si e entre os administradores e editoras pertencentes ao  *site* . Também conhecidos como  *skoobers* , os usuários podem catalogar obras em seus perfis que desejam ler no futuro, classificá-las numa escala de 1 a 5 estrelas e elencá-las na seção de livros que já leram, estão relendo, que ainda desejam ler, que irão reler ou abandonaram a leitura. Também é possível manter uma lista de amigos, seguidores e usuários seguidos, enumerar editoras e autores preferidos (BURLAMAQUE; BARTH, 2015, págs. 56-57). Nas páginas correspondentes às obras, é possível identificar algumas informações a nível estatístico, como a quantidade de usuários que leram um determinado livro, a classificação geral (em estrelas), o apontamento de diferentes edições de uma obra e livros com enredo similar, bem como a descrição, o resumo, as resenhas dos leitores e até os valores pelos quais o livro está sendo vendido em diferentes locais.

A plataforma em questão é uma das poucas no Brasil que possui uma quantidade significativa de interação através de comentários que possibilitam visualizar como acontece a recepção da obra apropriativa em estudo, em relação aos usuários. A comunicação virtual, viabilizada por esse tipo de rede social, são instrumentos que propagam, de forma relevante, ideologias, culturas e identidades (CASTRO; SPINOLA, 2015, p. 171).

### 3.2 Miolos, sangue e carnificina: o que (mais) os *skoobers* têm a dizer?



Fonte: Skoob

A imagem acima corresponde à página da obra *Memórias Desmortas de Brás Cubas* no site *Skoob*. Estabelecendo-se a data limite de coleta das informações disponíveis na página até 09/11/2019, alguns dados foram observados e, posteriormente, registrados. Tem-se a avaliação geral de 4,1, contando com 63 (sessenta e três) leitores que desejam ler, 3 (três) que estão lendo e 42 (quarenta e dois) leitores efetivos da obra. Desse universo, 6 (seis) produziram resenhas (embora a página inicial tenha contabilizado cinco, é possível visualizar todas ao clicar na opção “resenhas”), as quais serão objeto de análise. Contando com 29 (vinte e nove) avaliações, 5 (cinco) usuários “favoritaram” a obra e 23 (vinte e três) colocaram na lista de desejos.

Do universo de resenhas, foi selecionada uma amostragem de 4 (quatro) resenhas, correspondentes a comentários que fomentam maiores discussões, completos (sem redirecionar a blogs pessoais para dar continuidade), os quais perpassam por reflexões

acerca da (noção de) autoria e questões pertinentes à temática ofertada pela releitura do clássico. Os pronunciamentos dos leitores do *Skoob*, respaldados por um comportamento mais ativo em meio a um produto cultural consumido, denunciam “[...] um modo de leitura que rompe o isolamento e a distância do escritor e o situa no espaço de uma interpelação permanente [...]” (OLIVEIRA, 2015, p. 144). Os usuários podem adotar seu verdadeiro nome (e sobrenome) ou um apelido/“nickname”; em ambos os casos, de qualquer forma, as resenhas foram transcritas, de forma fiel, para preservar a identidade deles, guardadas as devidas proporções. A seguir, o primeiro comentário do usuário de nome “Tauan”, que atribuiu uma estrela ao livro:

Há tempos eu estava à procura deste livro para finalizar o que chamei de “série de clássicos revistos”, como Dom Casmurro e os Discos Voadores, Senhora, a Bruxa e O Alienista Caçador de Mutantes. Foi muito bom tê-lo encontrado no Livros em Pauta, pois pude comprá-lo por um preço muito baixo.

Do contrário seria uma lástima. Decepcionante, é o primeiro adjetivo que associo ao livro. Na sequência, penso em enfadonho, mal escrito, clichê e outras palavrinhas menos educadas... Para começar, diferentemente das outras revisões (citadas acima), este livro não se propõe a recontar a história original, mas a dar uma continuidade. Não entendo isso como uma paródia... O estilo do autor é pobre e imaturo; suas frases são mal construídas e repetitivas; enfim, ele envergonharia Machado! Um exemplos do que ele considera boa escrita:

“Mencionei, nas Memórias anteriores, que antes de morrer trabalhei arduamente em meu emplasto [...] irei finalmente dar mais detalhes de como essa maravilha funciona [aqui ele se enrola, faz uma confusão e não diz nada, depois continua]. Ou seja, eu disse que iria finalmente dar detalhes, mas não dei. Menti. Isso que dá confiar tanto assim em um morto...”

Vieira também mistura personagens de outras obras machadianas (como *A Cartomante* e *O Alienista*). Talvez possam interpretar que isso cria a sugestão de que os personagens conviviam na imaginação do *Imortal*, mas, para mim, isso soa caótico e cheira a “força de barra” [...] (Resenhas - Memórias Desmortas de Brás Cubas, 2015).

O leitor elenca, na sua resenha, expressões que trazem à tona conceitos referentes à qualidade literária de uma obra em relação à outra. Ele estabelece uma comparação ao afirmar que a obra de Machado de Assis é “melhor”, concatenando com o conceito de originalidade, que ainda denota prestígio no contexto literário. Também denota que estaria mais insatisfeito se o valor pago pelo livro fosse maior; não elenca como uma produção valorosa, o que explicita ao uso dos termos “decepcionante”, “enfadonho”, “mal escrito”, entre outros. Ao estabelecer uma comparação com outras produções apropriativas, que se delimitam na proposta do

*mash up* literário, o usuário dá a entender que a obra em questão é difusa por não se enquadrar, na percepção dele, nem nessa técnica, nem na paródia; portanto, não carrega prestígio. Para além disso, estabelece uma crítica destrutiva ao enredo, pelo fato de elencar personagens e temáticas de diversas obras (literárias ou não).

Roland Barthes (2004, p.4) afirma que o escritor nunca produz algo, de fato, original, tendo ele a possibilidade de misturar escritas. A figura do autor canônico, por conta disso, pode passar a ser encarada sob nova perspectiva. Os escritos de um autor, há algum tempo considerados intocáveis sob pena de repulsão a quem ousasse transpor essa fronteira, hoje podem (e, às vezes, precisam) ser modificados.

Segundo Karlheinz Stierle (1979), a intertextualidade presente em um texto pode ir de encontro ou frustrar a expectativa do leitor. Prova disso é que se estabelece ainda uma hierarquia entre autores canônicos e autores contemporâneos que os releem, sendo os primeiros colocados como superiores aos segundos, por terem o mérito de criarem obras em “primeira mão”, “originais” - ou seja, inéditas. Porém, segundo Villa-Forte (2019, p. 50), a concepção sobre o que é “literatura” se ressignifica, à medida em que os conceitos de leitura e escrita também sofrem mudanças. A produção que hoje não é vista como valorosa, daqui a alguns tempos pode ser mais prestigiada, o que depende, também, do perfil construído acerca da figura do autor e sua “capacidade de escrita”.

Essa atenção voltada para a obra responsável pela releitura, não raramente, é direcionada numa perspectiva negativa, que coloca a apropriação textual enquanto forma de profanação de uma obra “sagrada” (ALMEIDA, 2017, p.572). Isso se dá pelo

fato de existir uma cobrança de fidelidade e uma “aura” – energia, invólucro de um objeto único - que não deveria ser perdida num contexto de constantes produções, em confecções feitas, supostamente, à revelia, quebrando uma tradição literária – ou a hegemonia dos autores clássicos (BENJAMIN, 1968, p.168-169).

Procede-se à análise da próxima resenha, do usuário com nickname “Coruja”, o qual atribuiu quatro estrelas para a obra:

Um ano atrás eu estava no aeroporto em Lisboa, esperando o vôo para Paris (metida, eu? Imagina...), fazendo de conta que não tinha ninguém me olhando estranho depois de ver de relance a capa do livro com que eu estava abraçada.

Eram as Memórias Desmortas de Brás Cubas e não tenho bem certeza, mas acho que o ‘gajo’ sentado ao meu lado achou que eu era algum tipo de sociopata ou coisa do tipo pela combinação de escolha de leitura e risadas. Ou então que a qualquer momento eu me levantaria babando e dizendo ‘miolos..’

Memórias Desmortas de Brás Cubas continua de onde o clássico machadiano parou: após rememorar sua existência, Brás Cubas passa a contar como despertou no túmulo por obra e graça de seu magnífico emplasto; foi desenterrado por seu ex-escravo Prudência, que estava atrás da fórmula do mesmo e prontamente atacou o camarada e devorou seu cérebro.

Em morte, Cubas continua obcecado pelas mesmas coisas que dominavam sua vida: o emplasto ‘panacéia universal’ e Virgínia – e no caminho para chegar aos dois ele cruza com outros ícones do Bruxo do Cosme Velho (impagável seu encontro com o Alienista), produz uma horda de zumbis e um rastro de destruição bastante sangrento.

O livro é divertido e bem mais inteligente em seus trocadilhos, encontros e desencontros que *Orgulho e Preconceito e Zumbis* – que me parece ter sido o primeiro do gênero dos

mash-ups. Isso porque não existe apenas um recontar da história original com o acréscimo de qualquer que seja a criatura sobrenatural de escolha, mas existe um enredo novo e Brás Cubas, conversando diretamente com o leitor, critica como suas memórias originais foram apropriadas por academicistas que tiram todo o prazer da leitura ao mesmo tempo em que forçam adolescentes sem maturidade a ler um texto denso e decorar fórmulas, traumatizando a criatura pelo resto da vida.

É, enfim, um volume bem divertido, que dá algo no que pensar, com um sem número de referências curiosas e marcantes. Só tenha cuidado para não escorregar no sangue e vísceras deixados pelo caminho... [...] (Resenhas - Memórias Desmortas de Brás Cubas, 2013).

Em seu comentário, o usuário mostra um entusiasmo e ansiedade para ler a obra, ao mesmo tempo em que se mostrava acanhada pela possibilidade de verem a sua reação diante daquela obra em especial. Certamente, não se preocuparia se demonstrasse o mesmo comportamento entusiasta ao se comparar com uma obra clássica; porém, deve ser sabido pela leitora que, desde a capa até o conteúdo da obra, pode ser alvo de julgamentos. A leitora ainda estabelece uma comparação entre a obra apropriadora em estudo e outra, que relê um clássico estadunidense (*Orgulho e Preconceito e Zumbis*), tentando equiparar os enredos e elencando a obra de Vieira como mais divertida e inteligente, o que denota que o texto alcançou as expectativas esperadas por ela, o que na Estética da Recepção pode ser vislumbrado como horizonte de expectativa.

Cunhado por Jauss, o termo é alicerçado pelo que se chama de distância estética; quanto mais próxima ela esteja das expectativas do público leitor, menor pode ser o valor estético da obra, o que chama de “arte

ligeira”, o que poderia ser um contraponto para os leitores, no sentido de ainda tentar hierarquizar produções literárias. Corroborra para isso o fato de que, frequentemente, “[...] as pessoas consideram como ‘literatura’ a escrita que lhes parece bonita” (EAGLETON, 2003, p. 14).

Porém, a concepção de prestígio de um autor, na atualidade, pode adquirir um caráter mais subjetivo, conforme a identificação do leitor com seus escritos. Assim corrobora LIMA (1979, p. 44):

Como, por exemplo, se estabelece o consenso sobre a excelência de um autor? Seria por que o horizonte de expectativas dos leitores se ajusta com o horizonte possibilitado pelo texto, numa espécie de contrato natural, ou por que instâncias de poder específico – isto é, do poder literário – se não mesmo as inclinações políticas da sociedade se manifestam e/ou se orientam em favor da concessão daquele prêmio?

Ao identificar as semelhanças entre o enredo novo e o de Machado de Assis, pela forma da escrita e preservação parcial dos contextos e das personagens, a leitora em questão denota familiaridade suficiente para identificar como essa relação se estabelece entre eles, aparentemente, de forma satisfatória/positiva. Com isso, é necessário ressaltar que “[...] por mais que seja transplantado para outros contextos, o âmago do texto original sempre estará presente, convidando tanto a crítica quanto o leitor a fazerem conjecturas sobre a matriz de onde surge o texto relido” (JESUS; PEREIRA, 2015, p. 156).

A seguinte resenha pertence ao usuário “Leonardo T.”, o qual atribuiu cinco estrelas à produção de Pedro Vieira:

Quando dei por mim já estava com esta obra em mãos! E as letras contidas no tomo anacrônico a devorar meu cérebro como fíngons e, diga-se de passagem, impulsivos

redivivos, não, melhor, desmortos! Sim! Estou falando de Memórias Desmortas de Brás Cubas, um dos lançamentos mais recentes da Tarja Editorial. Livro de Pedro Vieira @nerdquest.

O carioca que cursa letras na UERJ nos brinda com uma obra que eu rotularia como algo próximo a uma Rapsódia-Thriller-Comédia-Relato-Desmorta-Fantástica continuação do Clássico Machadiano Memórias Póstumas de Brás Cubas!

Bem, sem mais palavras. Só digo uma coisa mais: Pobre de quem ainda não leu Memórias Desmortas de Brás Cubas! (Resenhas - Memórias Desmortas de Brás Cubas, 2010).

O leitor, logo de início, utiliza o termo *rapsódia* para elencar como palavra-chave da resenha e, em seguida, o utiliza novamente no corpo do texto. A palavra faz alusão a uma composição, realizada de forma “livre”, que possui características textuais de ordem clássica, elencada, geralmente, por justaposição. No contexto mais difundido, se tratava de um trecho de um poema épico a ser recitado.

De forma análoga, o leitor faz menção do termo por, certamente, vislumbrar uma conexão entre essa forma de composição e a obra contemporânea em destaque, assim como o faz com o que considera próximo de um *thriller* (expressão vinculada a produções de terror/horror), *comédia* (pelo sarcasmo/sátira empregados), *relato/desmorta/fantástica* (condizentes com o enredo e como ele é desenvolvido, em partes, sob forma de relato, conforme o clássico). Essa tentativa de enquadramento da obra, juntamente com o fato de mencionar a vida do autor, em tom de congratulações, denota uma relação de proximidade ou admiração para com Pedro Vieira.

A forma com que se expressa, remetendo ao enredo como avassalador/devorador ao consumir a leitura, lhe causando surpresa, só

reforçam a ideia de que “[...] as formas do escrito ou as competências culturais dos leitores estreitam os limites da compreensão. Mas [...] a apropriação é criadora, produção de uma diferença [...]” (CHARTIER, 2010, p. 25).

Diante do entusiasmo empregado e utilizando de termos como de que o autor “nos brinda” com a obra e, ainda, “pobre” daquele que, porventura, não tiver conhecimento ou não tiver realizado a leitura dessa produção, vislumbra-se “[...] o fato de a literatura não poder ser, de fato, definida ‘objetivamente’. A definição de literatura fica dependendo da maneira pela qual alguém resolve *ler*, e não da natureza daquilo que é lido” (EAGLETON, 2003, p. 11).

A última resenha em análise pertence ao usuário “JotaFF”, o qual atribuiu quatro estrelas ao *mash up*:

Podemos dizer que tudo começou com o filme de George A. Romero de 1968 *Night of the Living Dead*, (A noite dos mortos vivos), onde os Zumbis levantam de seus túmulos e espalham o terror e a carnificina por onde passam. De lá para cá foram jogos, quadrinhos, mais filmes, livros, passeatas e convenções invadidas pelos devoradores de cérebro. Recentemente foi lançado no Brasil, o livro *Orgulho e Preconceito e Zumbis*, um mashup literário onde o autor, alterando mais ou menos uns 20% da obra original, encaixou os terríveis Zumbis na trama.

Pedro Vieira oferece outra alternativa em *Memórias Desmortas de Brás Cubas*. Diferente do que fizeram com o clássico de Jane Austen, o que temos aqui é uma continuação da obra de Machado de Assis.

Partindo da premissa clássica de um morto voltando a vida, temos um Brás Cubas saindo de seu caixão com força sobre humana, graças a sua zumbificação, com o conhecido apetite por Míolos, quando Prudêncio profana seu túmulo atrás do emplastro contra hipocondria. Esse é apenas o pontapé para uma madrugada de carnificina e zumbis.

O autor se apropria de outros personagens das obras machadianas, que acabam se tornando vítimas nas mãos, ou dentadas, de zumbis famintos por míolos. Com linguagem renovada, e várias citações do mundo pop, ele emula a fórmula narrativa do *Memórias Póstumas*, com muito humor e ironia contra os estudos acadêmicos sobre literatura.

O propósito da obra é alcançar aqueles que se afastaram da literatura graças as aulas enfadonhas do colegial, quando éramos obrigados a ler e a responder questões de interpretação de texto de caráter duvidoso. Na medida do possível, também tenta deixar a obra atraente para aqueles que já gostavam da obra clássica. O humor ácido é dado na medida certa, mas as vezes exagera na quantidade de referências. Quem não for iniciado no mundo nerd e de tecnologia, pode não gostar. A não há pretensões de se aprofundar na trama, e isso funciona para nos deixar envolver pelo narrador [...] (Resenhas - *Memórias Desmortas de Brás Cubas*, 2010).

O leitor realiza um apanhado histórico-literário ao mencionar, em sua resenha, ao elencar, comparativamente, o enredo da obra a outras produções com temáticas similares, como o apocalipse zumbi. Isso mostra que o usuário tem um conhecimento considerável acerca de filmes e demais produções que desenvolvem essa temática, abrangendo, também, a ficção científica. Em outra passagem, deixa explícito que a obra encontra seu público, e esse é o público considerado *nerd*, os quais, comumente, acumulam um maior repertório de conhecimentos sobre os mais variados assuntos, e, provavelmente, seria capaz de identificar a maioria ou todas as referências elencadas no livro.

Contudo, em certa medida, apesar de elencar, ao longo do texto, referências de produções cujas temáticas são similares à obra *Memórias Desmortas de Brás Cubas*, o leitor pesa a crítica ao argumentar que o

escritor traz muitas referências, tendendo ao exagero e, possivelmente, fragmentando a compreensão e a conexão do enredo para quem não estiver envolvido no mundo  *nerd* . Esse argumento faz com que, de certa forma, ao contrário do que defende o senso comum e a crítica literária, obras apropriativas podem possuir prestígio diretamente ligado ao seu teor intelectual, embora concretizado à base de empréstimos de outras obras, o que não é ilegítimo, como colocado por Richard Shusterman (1998, p. 106): “[...] no domínio cultural, não há nada de intrinsecamente errado em emprestar conteúdo. Na esfera artística da cultura superior, o conteúdo sempre foi emprestado, e muitas vezes de fontes populares”.

#### 4. Considerações finais

Na contemporaneidade, os leitores, respaldados por uma era de convergência, comungam da condição de exporem, com mais segurança, suas percepções e conhecimentos acerca de noções literárias que carregam como verdades. Os espaços digitais, talvez por assegurarem uma identidade, muitas vezes difusa, de quem profere seus pareceres e as mais diversas opiniões, impulsionam a fluidez ou o inflamar de opiniões acerca das mais diversas produções literárias, tornando possíveis reflexões sobre como produções apropriativas estão tendo alcance, sendo consumidas e “julgadas” por seus leitores.

Assim como a temática de  *Memórias Desmortas de Brás Cubas* , de Pedro Vieira, desenvolve a trajetória daquele que retornou dos mortos (a personagem Brás Cubas), a técnica do  *mash up*  literário, a releitura ou a paródia podem possibilitar o “reviver” de Machado de Assis e seu estilo de escrita perante os leitores (da plataforma). Dessa forma, também, é possível visualizar como as

releituras dos clássicos podem contribuir, a nível de relevância, para deflagrar uma nova visão acerca do processo criativo de produções de autores na contemporaneidade e, possivelmente, uma ressignificação da relação entre autor canônico, soberania e originalidade.

Os leitores da plataforma  *Skoob* , responsáveis por elaborar as resenhas em estudo, possuem opiniões muito diversas acerca, não somente, da nova produção, como também em relação ao que está se modificando no contexto criativo em nível literário. De forma geral, através do pronunciamento do dito “público não especializado”, é visível que, guardadas as devidas proporções, reafirmam resistência sobre a apropriação textual - o nome do autor canônico ainda se sobrepõe à surpresa e à abertura a algo novo que, provavelmente, irá impactar na forma como sempre se enxergou Machado de Assis e suas obras - irretocáveis. Essa análise, portanto, pode colaborar para que sejam reavaliadas as noções arraigadas sobre a autoria e a originalidade no seio literário, alimentadas por tanto tempo pela crítica e por leitores que, bebendo da fonte de teóricos catedráticos que separam o cânone (no geral, homens brancos, ou assim representados) das demais obras, insistem em se apegar a uma hierarquia valorativa, hoje propícia a ser questionada.

Essas noções abalaram e ainda podem vir a afetar, durante algum tempo, algumas obras, sobretudo as contemporâneas, que perpassem por técnicas de apropriação mescladas a elementos “incomuns” com enredos outrora canônicos. Porém, tendo uma visão otimista, afirma Pedro Vieira (2010, p. 48), em sua obra: “Veja como a literatura [...] se torna tão agradável e excitante, bastando o acréscimo de uma pitada de carnificina sanguinolenta”.

## Referências

- ALMEIDA, A.N.S. **O clássico resiste: releitura zumbi de Jane Austen e o incentivo à leitura**. Revista *Communitas*, v.1, n. 2, jul./dez. 2017. Disponível em <http://revistas.ufac.br/revista/index.php/COMMUNITAS/article/view/1239/pdf>. Acesso em 28/05/2018.
- BARTHES, Roland. A morte do autor. In: **O rumor da língua**. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Disponível em [http://www.artesplasticas.art.br/guignard/disciplinas/critica.../A\\_morte\\_do\\_autor\\_barthes.pdf](http://www.artesplasticas.art.br/guignard/disciplinas/critica.../A_morte_do_autor_barthes.pdf). Acesso em 30/04/2018.
- BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1968, p. 165-170.
- BOURRIAUD, Nicolas. **Pós-produção: como a arte reprograma o mundo contemporâneo**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- BURLAMAQUE, Fabiane Verardi; BARTH, Pedro Afonso. **Redes sociais e o ensino: o Skoob como ferramenta para o letramento digital e literário**. Nuances: estudos sobre Educação, Presidente Prudente – SP, v. 26, n. 3, p. 53-73, set./dez. 2015. Disponível em <[http:// dx.doi.org/10.14572/nuances.v26i3.3838](http://dx.doi.org/10.14572/nuances.v26i3.3838)>. Acesso em 11/2019.
- BUZATO, Marcelo El Khouri. Et. al. **Remix, mashup, paródia e companhia: por uma taxonomia multidimensional da transtextualidade na cultura digital**. Revista Brasileira de Linguística Aplicada, Belo Horizonte, vol.13, n.4, Oct/Dec, 2013. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1984-63982013000400011>. Acesso em 12/05/2018.
- CASTRO, Fernanda Meneses de Miranda; SPINOLA, Carolina de Andrade. **Metodologia de pesquisas na internet: breves considerações sobre uma pesquisa qualitativa em turismo nas redes sociais**. Revista Iberoamericana de Turismo – RITUR, Penedo, vol. 5, n. 1, p. 170-188, 2015. Disponível em <[http:// www.seer.ufal.br/index.php/ritur](http://www.seer.ufal.br/index.php/ritur)>. Acesso em 10/2019.
- CEIA, Carlos. **E-Dicionário de termos literários**. Disponível em [http://www.aedi.ufpa.br/parfor/letras/images/pdf/at\\_distancia/branca\\_1.2013/capanema\\_2010/1.2013%20capanema%202010%20literatura%20portuguesa%20contemporanea-verbetes%20pastiche%20parodia-profa.%20alessandra%20conde.pdf](http://www.aedi.ufpa.br/parfor/letras/images/pdf/at_distancia/branca_1.2013/capanema_2010/1.2013%20capanema%202010%20literatura%20portuguesa%20contemporanea-verbetes%20pastiche%20parodia-profa.%20alessandra%20conde.pdf). Acesso em 21/01/2020.
- CHARTIER, Roger. Escutar os mortos com os olhos. In: **Estudos Avançados; Revista do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo**. Trad. Jean Briant, São Paulo, 2010, v. 24, n. 69. pp. 7-30. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10510/12252>. Acesso em 25/01/2020.
- EAGLETON, Terry. O que é literatura? In: **Teoria da literatura: uma introdução**. Tradução: Waltesir Dutra. Martins Fontes, São Paulo, 2003.
- JESUS, I.S.S. de; PEREIRA, V.C. **Instância autorral morta-viva em Orgulho e Preconceito e Zumbis**. Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade de Passo Fundo. v. 11-n.1-p. 155-169-jan./jun. 2015. Disponível em <http://seer.upf.br/index.php/rd/article/view/5035>. Acesso em 27/05/2018.
- KRAUSE, James Remington. **Three contemporary brazilian parody mashup novels**. In: Scripta Uniandrade, v. 15, n. 1, 2017, Disponível em <https://uniandrade.br/revistauniandrade/index.php/ScriptaUniandrade/article/view/720>. Acesso em 25/01/2020.
- LIMA, Luiz Costa. **A literatura e o leitor: textos de estética da recepção**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- Livraria da Folha. **Dom Casmurro e os discos voadores recria clássico sob perspectiva da ficção científica**. Texto de Paula Dume, 2010. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/folha/livrariadafolha/808436-dom-casmurro-e-os-discos-voadores-recria-classico-sob-perspectiva-da-ficcao-cientifica.shtml>. Acesso em 01/06/2018.
- MELLO, Marisa Schincariol de. Práticas de leitura na contemporaneidade: experiências em bibliotecas na cidade do Rio de Janeiro. In: **Pragmatizes: Revista latinoamericana de estudos em cultura**, ano 7, número 12, 2017.
- OLIVEIRA, Sayonara Amaral de. **Aos cuidados de Paulo Coelho.com: um estudo de recepção nos blogs do escritor**. Salvador: EDUFBA, 2015.
- REIS, Roberto. Cânon. In: **Palavras da crítica**

**tica**. Rio de Janeiro: Imago, 1992. Disponível em [https://social.stoa.usp.br/articulos/0037/3007/C\\_NON\\_-\\_roberto\\_reis.pdf](https://social.stoa.usp.br/articulos/0037/3007/C_NON_-_roberto_reis.pdf). Acesso em 01/05/2018.

**Resenhas - Memórias Desmortas de Brás Cubas**. Disponível em <https://www.skoob.com.br/livro/resenhas/123065/edicao:136581>. Acesso em 02/04/2020.

RODRIGUES, Sheila Darcy Antonio. **Mash up brasileiro, a coleção Clássicos Fantásticos: a literatura como produto do mercado editorial**. Universidade Presbiteriana Mackenzie: São Paulo, 2013. Disponível em <http://tede.mackenzie.br/jspui/handle/tede/2181#pre-view-link0>. Acesso em 01/05/2018.

SHUSTERMAN, Richard. Forma e funk: o desafio estético da arte popular. In: **Vivendo a arte: o pensamento pragmatista e a estética popular**. Tradução Gisela Domschke. São Paulo: ed. 34, 1998.

**Skoob**. Disponível em <https://www.skoob.com.br/>.

**Skoob - Memórias Desmortas de Brás Cubas - Pedro Vieira**. Disponível em <https://www.skoob.com.br/memorias-desmortas-de-bras-cubas-123065ed136581.html>. Acesso em 09/11/2019.

STIERLE, Karlheinz. Que significa a recepção de textos ficcionais? In: LIMA, L.C. **A literatura e**

**o leitor**: textos de estética da recepção. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

VIEIRA, Pedro. Entrevista concedida pela plataforma **Gmail**, setembro de 2019.

VIEIRA, Pedro. **Memórias Desmortas de Brás Cubas**. São Paulo: Tarja Editorial, 2010.

VILLA-FORTE, Leonardo. **Escrever sem escrever: literatura e apropriação no século XXI**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO; Belo Horizonte, MG: Relicário, 2019.

ZAPPONE, Mirian Hisae Yaegashi. Estética da recepção. In: Thomas Bonnici; Lucia Osana Zolin. (Org.). **Teoria Literária**: abordagens históricas e tendências contemporâneas. 3ed. Maringá: EDUEM, 2009, v. 1, p. 189-200. Disponível em [http://paginapessoal.utfpr.edu.br/cantarin/fundamentos-e-critica-da-literatura/seminarios-i/Estetica%20da%20Recepcao.pdf/at\\_download/file](http://paginapessoal.utfpr.edu.br/cantarin/fundamentos-e-critica-da-literatura/seminarios-i/Estetica%20da%20Recepcao.pdf/at_download/file). Acesso em 26/07/2019.

ZILBERMAN, Regina. Recepção e leitura no horizonte da literatura. In: **Alea: Estudos neolatinos**, vol. 10. Rio de Janeiro, 2008. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-106X2008000100006](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-106X2008000100006). Acesso em 25/01/2020.

*Recebido em: 19/05/2020*  
*Aprovado em: 15/07/2020*



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

# O espiritismo brasileiro: Uma produção discursiva

*Francisco Jomário Pereira (UEPB)\**

<https://orcid.org/0000-0003-1778-9207>

## Resumo:

Este trabalho tem por finalidade analisar a constituição do espiritismo brasileiro enquanto doutrina e religião, a partir dos discursos internos produzidos por doutrinadores espíritas. Para tal, fazemos uso da análise do discurso aliado à Sociologia da Religião. Compartilhamos da ideia de que o discurso não é apenas uma configuração linguística, devendo ser lido e interpretado a partir do contexto histórico e cultural. Observamos que os discursos adotados a partir da chegada da doutrina em solo brasileiro divergem do discurso francês baseado no positivismo e no iluminismo. Assim, sua formação torna-se diferente da pensada por Kardec no século XIX. Desse modo, concluímos que no Brasil predominou o aspecto religioso e personalista em detrimento do científico.

**Palavras chave:** Análise do Discurso; Espiritismo; Sociologia da Religião.

## Abstract:

### **Brazilian Spiritism: A discursive production**

This paper aims to analyze the Brazilian spiritism constitution as doctrine and religion, based on the internal speeches, produced by spiritist indoctrinators. For that, we use critical discourse analysis associated with the Sociology of Religion. We share the idea that the discourse is not just a linguistic configuration, and should be read and interpreted from the historical and cultural context. We observed that the discourses adopted from the arrival of the doctrine on Brazilian soil diverge from the French discourse based on positivism and enlightenment, so its formatting becomes different from what Kardec thought in the 19th century. Therefore, in Brazil predominated the religious and personalist aspect instead of the scientific.

**Keywords:** Discourse Analysis; Spiritism; Sociology of Religion.

---

\* Doutor em Sociologia – UFPB. Professor no Departamento de Ciências Sociais - UEPB.  
E-mail: [jomariocp@gmail.com](mailto:jomariocp@gmail.com) / [jomario@servidor.uepb.edu.br](mailto:jomario@servidor.uepb.edu.br)

## Introdução

Tudo que produz sentido para alguém, é discurso. Não se produz discurso de forma livre, é sempre controlado. (Rosário Gregolin, 2006).

O que é o discurso? Como ele é produzido? Quem o produz, onde ele pode ser registrado, salvo, reproduzido? São inúmeras perguntas que surgiram e motivaram este trabalho. Buscamos responde-las ao longo do texto. Este trabalho desponta de questões pessoais intrínsecas ao aspecto religioso. O desejo de analisar o discurso espírita emerge a partir do momento em que observamos silêncios sobre determinado tema, enveredando mais e mais pela doutrina e pelos estudos acadêmicos, desaguando, em partes, no texto que se apresenta.

O primeiro contato que tive com o espiritismo foi por meio de romances espíritas, trazidos por uma tia que reside no estado de São Paulo, que foi passar férias em minha cidade natal. Esse fato ocorreu aproximadamente há quinze anos. Em sua bagagem trouxera exemplares de romances psicografados pela médium Zibia Gaspareto. Esse primeiro contato foi profícuo, pois o interesse pela literatura espírita só aumentou. Segui pela doutrina e me tornei espírita.

Começamos a ler os livros do Pentateuco espírita<sup>1</sup>, a frequentar as palestras públicas e a tomar os passes magnéticos. Então, me auto denominei espírita, me reconheci e me senti pertencente a uma religião.

Ao passo que seguia com os estudos doutrinários, aprofundávamos os estudos nas Ciências Sociais, ao ponto de tornar a doutrina espírita nosso objeto de pesquisa. Assim, segui pela análise do discurso espí-

1 É composto pelos livros: dos Espíritos, dos Médiuns, o Evangelho Segundo o Espiritismo, O Céu e O Inferno e, por fim, a Gênese. Esses são os livros base do espiritismo.

rita brasileiro. Nosso corpus de análise, de modo amplo, correspondeu aos discursos oficiais proferidos pela Federação Espírita Brasileira, livros codificados por Kardec, discursos de médiuns e intelectuais espíritas, principalmente Chico Xavier e Divaldo Pereira Franco, e por fim, entrevistas de espíritas, com longa carreira na doutrina, refletindo sobre o que é a doutrina.

Observamos uma série de mudanças e diferenças entre o espiritismo brasileiro e o modelo francês. A partir dessa constatação, introduzimos nosso assunto, o processo de reconfiguração do Espiritismo francês em solo brasileiro e o formato que tomou ao chegar ao Brasil. Sua forma foi moldada a partir dos embates teóricos e discursivos entre os primeiros médiuns e intelectuais espíritas brasileiros, chegando a um “consenso” apenas na década de 40 do século XX.

Assim, nos propomos a analisar a produção discursiva a respeito do espiritismo, buscando compreender o surgimento e consolidação da doutrina espírita enquanto religião e sua institucionalização em solo brasileiro.

## Análise do Discurso, concepções e conceitos

Muito se discute a respeito do conceito de Análise do Discurso – AD, pois, enquanto metodologia de análise, não se restringe apenas a área linguística. A História, Antropologia e a Sociologia também utilizam a AD como ferramenta analítica. Dois nomes se destacam enquanto referência teórica: Michel Foucault e Michel Pêcheux. Ambos são expoentes dessa nova forma de pensar, estudar e analisar o discurso, os sujeitos produtores e a reverberação de seus acontecimentos.

Devemos, pois, explicitar que o emprego da AD não é particularidade do campo linguístico, não é pelo fato de trazer em seu cerne o termo ‘discurso’ que ficará recluso ao campo das letras, linguística ou da gramática.

A análise do Discurso, tendo o discurso como objeto de investigação, trabalha com a linguagem sob suas diferentes possibilidades de existência, e a considera em uma relação direta com a história- esta como o que determina as possibilidades de realização daquela- e com os sujeitos. O discurso é exterior à língua, mas depende dela para sua possibilidade de existência material, ou seja, o discurso materializa-se em forma de texto, de imagens, sob determinações históricas. (FERNANDES, 2012, p. 16)

Justamente por não ser exclusividade da linguística (NOGUEIRA, 2001), a AD é muitas vezes criticada por carecer de uma identidade própria, considerada apenas repetições e banalizações, afirmativas que Maria do Rosário Gregolin (2006) rebate com veemência. Gregolin (2006) nos faz refletir sobre as influências marxistas, freudianas, althusserianas e estruturalistas no desenvolvimento das Ciências Humanas nas décadas de 1960 a 1980, especialmente sobre os conflitos e discussões entre Pêcheux e Foucault entorno da AD que perdura até os dias atuais.

De forma breve poderíamos afirmar que a AD é uma forma de analisar a história enquanto produto do discurso, este sob determinadas condições políticas, filosóficas e ideológicas.

Por ser usada em diversos campos e áreas, a AD não terá uma definição única, “existem várias, desde orientações mais linguísticas até mais psicossociológicas, e nenhuma pretende ser absolutamente definitiva” (NOGUEIRA, 2001, p. 22), seria impossível conter todas as variedades teóricas e práticas que podem ser conceituadas por

Análise do Discurso. Buscando aprofundar e delimitar melhor uma proposta do conceito de AD, iremos nos ater a Foucault e sua produção, usando como ponto de partida o seu texto em ocasião da Aula Inaugural no Collège de France em 02 de dezembro de 1970, A Ordem do Discurso.

Escolhemos esse texto ou se preferir momento, por marcar a transição entre dois momentos da produção de Foucault. O primeiro seria o momento arqueológico (As Palavras e as Coisas, 1966, e Arqueologia do Saber, 1969), onde voltou-se para a história da loucura, medicina e dos campos dos saberes, “tratara-se, nesse momento, de investigar os saberes que embasaram a cultura ocidental, de buscar o método arqueológico para entender a história desses saberes” (GREGOLIN, 2006, p. 55). O segundo é A Ordem do Discurso (1970).

Na primeira fase, ele nos apresenta conceitos importantes que ajudaram a definir a sua perspectiva de AD, como por exemplo acontecimento discursivo, enunciado, formação discursiva, que implicaram no conceito de discurso. Este sendo compreendido como,

um conjunto de enunciados, na medida em que se apoiem na mesma formação discursiva; [...] é constituído de um número limitado de enunciados para os quais podemos definir um conjunto de condições de existência; [...] é, de parte a parte, histórico - fragmento de história, unidade e descontinuidade na própria história, que coloca o problema de seus próprios limites, de seus cortes, de suas transformações, dos modos específicos de sua temporalidade, e não de seu surgimento abrupto em meio às cumplicidades do tempo. (FOUCAULT, 2008, p. 133)

Observamos que, no primeiro momento existe a busca pela ruptura, descontinuidade, transformação, pois, Foucault crê que o discurso é prática, ação, não algo estático,

contínuo, linear, como se observa na noção tradicional de História. Assim, Foucault nos apresenta uma nova perspectiva e definição, como sendo “um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa”. (*idem*, p. 133).

Depois de *A Ordem do Discurso* de 1970, Foucault percorre outros dois momentos de produção, o segundo, focado nas práticas divergentes, empreende a análise das articulações entre saberes e os poderes, traçando uma genealogia do poder, (*Vigiar e Punir*, 1975, e *Microfísica do Poder*, 1979), já em um terceiro momento, “ele investigou a subjetivação a partir de técnicas de si, [...] do governo de si e dos outros, orientando suas pesquisas na direção da sexualidade, da constituição histórica de uma ética e estética de si (*História da sexualidade*, em três volumes, 1976, 1984, 1984)” (GREGOLIN, 2006 p. 55). Temos que ressaltar que, as fases mencionadas não são estanques e separadas, elas se complementam e se reconfiguram.

Pensando a construção teórica da AD por Foucault, nos ateremos a análise dos discursos espíritas, sendo analisados a partir da concepção teórica foucaultiana, assim, buscamos compreender quem produz, como produz e quais os efeitos dos discursos. Para tal empreitada, apresentaremos, de forma breve, o histórico do surgimento da doutrina, bem como a sua chegada ao Brasil.

## Historicizando

Conforme registros históricos, o surgimento do Espiritismo data do século XIX na França, de modo que fenômenos inexplicáveis começaram a movimentar a Europa, mesas

giratórias e “inteligentes” chamaram atenção do até então Hippolyte Leon Denizard Rivail, que adotaria posteriormente o pseudônimo de Allan Kardec, tornando-se o codificador da doutrina que viria a florescer e a ganhar espaço no Brasil (ARRIBAS, 2017, 2014; GIUMBELLI, 1995).

Nesse diapasão, observa-se as bases da doutrina, razão iluminista e positivista, sempre em contraposição ao declínio vivido pelas religiões cristãs. Nessa perspectiva, Lewgoy (2008 p. 85) argumenta que “Allan Kardec, o criador do espiritismo, encarnou como poucos o ideal racionalista do século XIX, quando a ciência, a filosofia da história e o determinismo passaram a tomar o lugar do voluntarismo subjetivo na imaginação moral”.

A partir desse contexto, surgem as obras que inauguram e servem de base moral e espiritual da doutrina Espírita, reunidas no Pentateuco Espírita – *O Livro dos Espíritos*, *O Livro dos Médiuns*, *O Evangelho Segundo o Espiritismo*, *O Céu e o Inferno* e *A Gênese* – codificadas por Allan Kardec.

Em uma sociedade nascente que se buscava moderna, que se pauta pela ordem e pelo progresso, nada além do que pudesse ser comprovado – seguindo as leis da física, matemática, química, ou seja, de forma empírica e positivista – seria aceito como prática verdadeira dentro de conceitos tão rígidos. Deste modo, começa a tomar forma a até então ciência espírita, excluindo tudo o que era místico, tentando tornar ideia da reencarnação do espírito, em algo palpável aos olhos e ouvidos de incrédulos cientistas.

## Procedimentos de controle da produção discursiva

Podemos afirmar que nossa sociedade é a sociedade do discurso. Nós produzimos e

somos produzidos nele e por ele. Observamos a materialização do discurso nos nossos corpos, em livros, em fotografias, em pinturas, na dança, na arquitetura. Ao se materializar, ele ganha significado, sentidos e exerce uma relação de força e poder.

Nós somos os produtores dos discursos, mas o que interessa a Foucault pós 1970 é compreender a relação de poder existente entre o sujeito e o discurso (FERNANDES, 2012).

Em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. (FOUCAULT, 1996, p 8-9)

Foucault nos ensina que existem três efeitos causados pelos mecanismos discursivos, que seriam a exclusão, sujeição e rarefação do sujeito. Esses efeitos são decorrências dos procedimentos responsáveis pelo controle dos discursos e da sua materialização.

Eles são externos e internos. Fazem parte do primeiro, a interdição, a segregação e a vontade de verdade. Ficando determinado o que é proibido, pois, “não se tem o direito de dizer tudo, [...] não se pode falar tudo em qualquer circunstância, [...] qualquer um não pode falar qualquer coisa” (*ibidem*, p. 09). Ficam delimitados os espaços onde cada sujeito poderá circular ou não, falar ou não. A censura existe e é exercida ao se definir o que é normal e o que é patológico.

Os rituais da palavra separam em quem pode ou não pode falar; a vontade de verdade opõe em verdadeiro e falso o que é dito. Um exemplo simples são as palestras públicas que ocorrem nos centros espíritas, algo que dura em torno de uma hora, onde ape-

nas o palestrante tem o direito de falar e expor suas ideias, e não é possível questionar.

Nesse momento, o palestrante, que é um intelectual ou médium espírita, é responsável por informar o que é tido como verdadeiro, pois, já foi julgado, anteriormente, pela direção da casa espírita, bem como pelo seu currículo e histórico de vivência da doutrina espírita, que é digno de expor suas ideias. A palavra é ritualizada nas palestras públicas, nos cursos oferecidos, bem como nas leituras recomendadas, não é qualquer sujeito que tem a autoridade de indicar leituras sobre determinado tema.

As articulações realizadas pelo espiritismo na tentativa de construir um saber religioso e científico agem via produções discursivas que produzem verdades, ao passo que desqualificam ou requalificam outros saberes a partir da reinterpretação, ou no caso, via comentário.

Os Procedimentos internos de controle, segundo Foucault, são exercidos pelo próprio discurso via comentário, que se repetem e comentam. É um processo onde “muitos textos maiores se confundem e desaparecem” (FOUCAULT, 1996, p. 23). Ocorrendo a substituição por comentários, que tomam o lugar dos originais. Tais comentários não são estáveis ou absolutos, assim são os jogos discursivos.

Não há, de um lado, a categoria dada uma vez por todas, dos discursos fundamentais ou criadores; e, de outro, a massa daqueles que repetem, glosam e comentam. Muitos textos maiores se confundem e desaparecem, e, por vezes, comentários vêm tomar o primeiro lugar. Mas embora seus pontos de aplicação possam mudar, a função permanece; e o princípio de um deslocamento encontra-se sem cessar repostos em jogo (FOUCAULT, p. 23).

O comentário é o princípio interno que permite a classificação e a categorização dos

discursos. Foucault apresenta os discursos religiosos e jurídicos como exemplos do comentário.

Os discursos que “se dizem” no correr dos dias e das trocas, e que passam com o ato mesmo que os pronunciou; e os discursos que estão na origem de certo número de atos novos de fala que os retomam, os transformam ou falam deles, ou seja, os discursos que, indefinidamente, para além de sua formulação, são ditos, permanecem ditos e estão ainda por dizer (1996, *Ibid.*, p. 22).

O discurso controla o próprio discurso. Observamos o comentário como mecanismo de controle atuando na constituição do espiritismo enquanto doutrina e disciplina. Analisando um dos livros do Pentateuco espírita fica claro uma reatualização dos preceitos cristãos encontrados na Bíblia.

Assim, o espiritismo seria uma atualização do comentário constituinte. Para muitos, o espiritismo é a terceira revelação, ou na própria interpretação de doutrinadores, o espiritismo seria a chave de leitura que faltava para compreender definitivamente o cristianismo, expondo “enfim o que estava articulado silenciosamente no texto primeiro” (Foucault, 1996, p. 25).

A lei do Antigo Testamento teve em Moisés a sua personificação; a do Novo Testamento tem-na no Cristo. O Espiritismo é a terceira revelação da Lei de Deus, mas não tem a personificá-la nenhuma individualidade, porque é fruto do ensino dado, não por um homem, sim pelos Espíritos, que são as vozes do Céu, em todos os pontos da Terra, com o concurso de uma multidão inumerável de intermediários. É, de certa maneira, um ser coletivo, formado pelo conjunto dos seres do mundo espiritual, cada um dos quais traz o tributo de suas luzes aos homens, para lhes tornar conhecido esse mundo e a sorte que os espera. Da mesma maneira que disse o Cristo: “Eu não venho destruir a lei, mas dar-lhe cumprimento”. Também diz o Espi-

ritismo: “Eu não venho destruir a lei cristã, mas dar-lhe cumprimento”. Ele nada ensina contrário ao ensinamento do Cristo, mas o desenvolve, completa e explica, em termos claros para todos, o que foi dito sob forma alegórica. Ele vem cumprir, na época predita, o que o Cristo anunciou, e preparar o cumprimento das coisas futuras. Ele é, portanto, obra do Cristo, que o preside, assim como preside ao que igualmente anunciou: a regeneração que se opera e que prepara o Reino de Deus sobre a Terra. (O Evangelho Segundo o Espiritismo, 2013, p. 44)

Podemos observar essa reatualização em “O Evangelho Segundo o Espiritismo”, no qual encontramos uma ressignificação dos evangelhos bíblicos, além de algumas reflexões incorporadas ao “novo Texto” do próprio Kardec e de alguns santos católicos.

Essa ideia pode ser observada nos discursos colhidos durante as nossas entrevistas, já que a fala desses sujeitos podem ser compreendidas como um comentário, mas não fundante. Um comentário que não se fixa, mas é fruto do comentário anterior produzido pelos espíritos que se comunicaram com Kardec. Pedro<sup>2</sup> nos informa: “na verdade não é religião né, e não é kardecista, na verdade é a doutrina espírita. Porque a doutrina é dos espíritos e não de Kardec, Kardec só codificou”.

Ao ser reinterpretada por Kardec, a doutrina passa a agregar novas concepções, sempre atreladas à ciência, numa tentativa de desviar as críticas da igreja católica, ao mesmo tempo e que busca o apoio do campo científico. Uma estratégia em busca de reconhecimento do campo religioso e científico francês acabou desagradando os dois, comprando brigas, despertando a curiosi-

2 Entrevista concedida por Pedro Paulo. Entrevista I. [jan. 2019]. Entrevistador: Francisco José Pereira. Acervo pessoal. Campina Grande, 2019. 1 arquivo .mp3 (70 min.)

dade de muitos e acabou ganhando evidência e seguidores.

Mas Pedro tem mais a nos informar sobre a sua concepção do espiritismo:

Doutrina é porque ela envolve três vertentes, a religiosa porque trabalha com o evangelho, mas isso não transforma ela em religião porque ela não tem dogma. Ela é ciência porque ela trabalha na pesquisa, principalmente através de mediunidade, ciência religião... ai meu Deus... e... e filosofia, porque ela também segue algumas vertentes filosóficas. Inclusive o evangelho é uma vertente filosófica.

Observamos que Pedro sempre volta ao evangelho, mesmo afirmando que a doutrina espírita não é uma religião. O espiritismo demonstra absorver e adotar alguns aspectos específicos do cristianismo (religião), seja ele católico ou protestante. Faz isso de forma exemplar, pois, seus seguidores compram a ideia de que a doutrina não é religião.

Essa lógica é reforçada pelas posições tomadas diante aos dogmas cristãos, especialmente em se tratando da ressurreição de Cristo; a doutrina nega a ressurreição, mas defende a reencarnação. Assim sendo, não se pode enquadrar o espiritismo enquanto religião cristã, ao menos seguindo a lógica católica. No entanto, o espiritismo se reconhece enquanto cristão, especialmente em suas práticas de assistencialismo e caridade – característica principal na atualidade –, mas o assistencialismo prestado não é visto de forma negativa, pelo contrário, é sempre encarado com bons olhos.

Nosso entrevistado Mateus<sup>3</sup> nos mostra, ou melhor, nos ensina que o espiritismo não seria puramente a atualização de uma reli-

gião, mas sim de uma ciência com fins morais. Ele reproduz o que leu e ouviu durante anos em suas idas aos centros espíritas.

Pesquisador: Eu fico na dúvida... é doutrina ou é religião?

Mateus: É... o Alan Kardec, ele... ele... na verdade ele consegue... ele... como ele era um pesquisador, e ele era cético, era um físico, ele atribui ao espiritismo como uma doutrina, uma ciência. Enquanto que a nossa ciência convencional estuda o princípio material, o espiritismo ele também é uma ciência mas ele estuda o princípio espiritual. Não que ele venha trazer novas leis, mas ele apenas vai se debruçar pra entender que leis é essa que a gente não tava... não tá compreendendo. E como tudo começou com as mesas girantes, né?! Como é que uma mesa... como é que uma cadeira, começa a voar do nada. Então ele começou a falar com a cadeira, e fazia... ascendia as luzes, e... enfim... é uma história bem interessante. E ele de... ele começou a dizer, não... porque isso... não tem que ter alguma coisa, até que... ele foi realmente, e os próprios espíritos disseram, não a gente se submete a sua pesquisa, o que você quiser... mas aí a gente precisa que você, realmente catalogue e mostre que isso não é uma... uma.. fantasia, isso é uma realidade. Aí pronto, aí... o que é que acontece... só que ele é uma ciência, que tem uma filosofia, a partir dessas perguntas, a ciência responde, e o seu resultado, que é a moral. Então ela pode sim, você pode dizer que o espiritismo é uma religião, e pode dizer que ela é uma ciência, porque o tripé dela, ciência, filosofia, com fins morais, ou seja, religiosos.

Na tentativa de reinterpretação, observa-se a apropriação de discursos, que por muito tempo foram tidos como antagônicos, o científico, o filosófico e o religioso. Creemos que essa junção ocorra no espiritismo na busca do respaldo da sociedade, além da tentativa de se distinguir do catolicismo

3 Entrevista concedida por Mateus Lucas. Entrevista II. [fev. 2019]. Entrevistador: Francisco Jomário Pereira. Acervo pessoal. Campina Grande, 2019. 1 arquivo .mp3 (50 min.)

sem deixar de lado algumas características importantes do cristianismo.

Justamente por ser composta por três concepções distintas em seu cerne, é que houve as disputas internas no Brasil durante a constituição de diretrizes gerais, provocando a existência de místicos e científicos. Acabou se impondo a característica religiosa ou mística por parte da FEB, tornando o nosso espiritismo distinto do francês, mas vale ressaltar que em momentos oportunos o discurso científico é acionado, especialmente quando se discute os limites externos da religião, basta observar o que nos relatou Mateus.

Entre os mais reconhecidos espíritas, Bezerra de Menezes, o Kardec brasileiro, reforça que o “espiritismo não é ciência como apregoam os que procuram nos fenômenos [...] antes o maravilhoso do que ensinam de salvação. Se o Espiritismo fosse ciência, seria invenção ou descoberta dos homens como tem sido todas as que são conhecidas até hoje”. (O Reformador, 15/08/1896).

A fala de Bezerra se choca com a posição adotada pela FEB no sentido que, a instituição indicava os livros dos médiuns e dos espíritos como obras básicas e necessárias, mesmas obras que o grupo científico adotava, relegando as demais ao esquecimento. Essas duas obras são as bases do cientificismo kardeckiano. Contudo Bezerra busca dirimir o problema ao afirmar que “espiritismo é ciência: religião científica” (O Reformador, 15/08/1896).

Tendemos a concordar em partes, já que o que temos observado mostra mais que uma simples predominância do lado religioso, ao menos entre nossos entrevistados, até mesmo quando tratam dos assuntos estudo ou mediunidade. Estes são sempre carregados de conotações religiosas remanescentes do catolicismo, guiadas por leituras do

evangelho e calcadas na prática da caridade.

Pedro: A doutrina é muito, ela é de ação. É isso que eu entendo que a doutrina passa. De você agir no bem, de você trabalhar no bem, trabalhar o evangelho, na caridade, na assistência... aos outros.

Mateus coloca os livros indicados pela FEB como base de leitura, mas insiste em demonstrar como a literatura assessória influencia em sua concepção ao ser questionado sobre a doutrina, se é ou não religião.

Mateus: É... os livros que... que me ajudaram muito a entender, foi a coleção de André Luiz, né... , Nosso Lar, Os Mensageiros, Missionários da Luz, aquela... aquela sequência de estudos do próprio André Luiz né, psicografia de Chico Xavier, também... alguns livros de... de... da... A Codificação, né... questão do Livro dos Espíritos... o Livro dos Médiuns... né... a questão do Céu ou Inferno, que também é muito bacana, teve outros livros acessórios, mas se você perguntar: (nome do sujeito), o que realmente fundamentou pra que você pudesse ter uma opinião com base nisso, então... eu diria que a codificação, né...tanto a codificação como as obras de André Luiz.

Podemos observar o comentário agindo, isso é perceptível nos discursos escritos, como verbalizados. Essa prática é perceptível dentro do próprio catolicismo, pois, observa-se o catolicismo romano e o dito catolicismo brasileiro, que têm suas particularidades. Da mesma forma, se institui o espiritismo brasileiro, que não deixa de ser uma interpretação do espiritismo francês e uma reinterpretação do catolicismo brasileiro.

Os outros dois procedimentos da nossa análise são, autor e disciplina. Sobre o autor, Foucault sugere um apagamento do sujeito, ou seja, o autor não seria um indivíduo, o autor é um ser exterior e anterior ao próprio texto.

O autor é uma função discursiva, bem como um dispositivo de controle de sentidos

que regula a ordem do discurso. “O autor, não entendido, é claro, como o indivíduo falante que pronunciou ou escreveu um texto, mas o autor como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência”. (Foucault, 1996, p. 26).

O princípio da autoria engloba as relações que reordenaram e constituíram signos e objetos que fazem parte da construção do discurso, sendo tais relações internas ou externas, ocorrendo conscientes ou inconscientes.

Por fim, temos as disciplinas, “princípio relativo e móvel. Princípio que permite construir, mas conforme um jogo restrito” (FOUCAULT, 1996, p. 30). Jogo que determina as proposições que serão consideradas verdadeiras. “Uma disciplina, a partir de seus princípios de regularidade, delimita o discurso em face do que, em seu interior, constitui verdade (FERNANDES, 2012, p. 51-50).

Um terceiro mecanismo que permite controlar os discursos estaria relacionado com o funcionamento, a imposição aos indivíduos da pronúncia “correta”, fazendo com que se adequem à ordem do discurso, “as imposições de regras aos sujeitos implicam em impor determinações dos papéis dos mesmos na produção dos discursos” (SILVA & MACHADO JÚNIOR, 2014, s/p).

Existem ainda as sociedades de discurso, que são responsáveis por um jogo de não permutabilidade/troca de discursos específicos para com agentes externos. Tendo por finalidade “conservar ou produzir discursos, mas para fazê-los circular em um espaço fechado, distribuí-los somente segundo regras estritas, sem que seus detentores sejam despossuídos por essa distribuição” (1996, *Ibid.*, p. 30). Podemos chamar de estratégia de autopreservação.

Já as Doutrinas:

Constituem o inverso de uma “sociedade do discurso”: nesta, o número de indivíduos

que falam, mesmo se não fosse fixado, tendia a ser limitado; e só entre eles o discurso podia circular e ser transmitido. A doutrina, pelo contrário, tende a difundir-se; e é pela partilha de um só e mesmo conjunto de discursos que indivíduos, tão numerosos quanto se queiram imaginar, definem sua pertença recíproca. Aparentemente, a única condição requerida é o reconhecimento das mesmas verdades e a aceitação de uma certa regra [...] de conformidade com os discursos validados. (FOUCAULT, 1996, p. 41-42)

A relação existente entre doutrina e sujeitos é de assujeitamento, ou seja, ocorre sujeição dos sujeitos ao discurso, na mesma proporção que os discursos aos indivíduos. Uma relação de poder, onde as partes envolvidas se relacionam de modo dialético. Analisamos uma doutrina específica em nosso trabalho, a espírita, e como toda e qualquer doutrina, vislumbra propagar-se e expandir-se. No caso estudado, essa busca se concretiza via discursos escritos na codificação de Kardec e os livros ditos como acessórios, publicações de Chico Xavier e Divaldo Franco, por exemplo, bem como recorrendo ao carisma de seus líderes, sempre baseados em um ensino que reproduz os modos acadêmicos. Este esse fenômeno pode ser observado nas palestras públicas. Que funcionam como aulas, ou em cursos semanalmente ofertados nas instituições espíritas.

Ideia de que aos poucos as religiões do mundo irão agregar os conceitos fundamentais do Espiritismo. E que as religiões ficarão naturalmente tão parecidas, que não se fará mais a distinção entre uma e outra. Pouco importará a qual religião se siga. Haverá uma harmonia mundial em relação a conceitos sobre vida e espiritualidade. Todos unidos em concordância, em prol do Bem Universal. (KARDEC, A GÊNESE, 2013, item 17, do capítulo 18)

Kardec (2013), supostamente orientado pelos espíritos, chegou a afirmar que no futuro, a doutrina espírita seria universal e que todas as demais religiões iriam adotá-la. Cumpre à capacidade intelectual um papel preponderante dentro do espiritismo, uma das máximas da doutrina é diretamente relacionada à capacidade de aprender. “Espíritas!, amai-vos, eis o primeiro ensinamento. Instruí-vos, eis o segundo”. (KARDEC, O Evangelho Segundo o Espiritismo, 2013, Cap. VI, item 5).

O espiritismo seguiu por um viés diferenciado do pensado por Kardec, que o idealizou influenciado pelo pensamento da época. Como a laicidade, o progresso e o espírito científico, atraindo cientistas e literatos. Assim, o espiritismo surge com a missão de unir três campos aparentemente opostos, a Religião, a Filosofia e a Ciência:

Kardec, que criou uma religião altamente relacionada com os ideais de sua época: **a laicidade, o progresso e o espírito científico** [...] Nesse sentido, o espiritismo anunciava-se como uma religião natural, o que originou uma tensa e não resolvida relação entre demonstração experimental e revelação, que significa que seu prestígio era dependente da simpatia da comunidade intelectual pelo fenômeno (LEWGOY, 2008, p. 86, grifos nossos).

Com relação ao “espiritismo brasileiro”, percebe-se uma substancial mudança, pois:

No caso brasileiro, houve dois deslocamentos importantes em relação ao cientificismo kardequiano: o deslocamento da ênfase na mensagem para a ênfase no carisma do médium e o deslocamento da comunicação espírita em três indivíduos desconhecidos num mesmo espaço mediúnico impessoal para a mediação relacional entre seres já ligados por nexos anteriores, geralmente familiares. Comparando a inserção do espiritismo nas histórias francesa e brasileira Aubrée e Laplantine (1990) mostraram que,

comparada à França do século XIX, na sessão espírita no Brasil do século XX predominou um espaço familiar antes que um espaço impessoal. Por isso, as mães e mulheres, figuras centrais na mediação familiar, são tão importantes no desenrolar das sessões (LEWGOY, 2008, p.86).

O formato adotado se deve, em grande medida, ao seu enxerto nos lares católicos; não o catolicismo romano, mas o próprio catolicismo brasileiro, uma derivação do romano. Com isso, pode-se afirmar que o nosso modo de ser espírita tem fortes influências do catolicismo brasileiro. Ao ser instalado nesses lares, onde perseverava o *ethos* católico, os discursos reinscritos puderam se solidificar e perseverar, o contexto social e religioso foi um forte influenciador para o afloramento do espiritismo no Brasil.

Fernandes (2008) chama atenção para os conceitos ressignificados e construídos pelo espiritismo, mostrando a busca pela produção de significados via discursos baseados em conceitos filosóficos e científicos, estratégia para legitimar e firmar proposta doutrinária. Assim,

O espiritismo acredita que ciência, filosofia e religião devam andar juntas. Sabemos que o atual paradigma científico não aceita tal visão, tendo em vista o pano de fundo histórico em que se formou a ciência moderna, em suas lutas contra a tradição, que era grandemente representada pela religião em suas mais variadas facetas (FERNANDES, 2008, p. 08).

Tendo a compreensão de que os conceitos espíritas de ciência e filosofia são pensados a partir da própria doutrina, que tentou aglutinar, de forma sistemática, três formas distintas de pensar a realidade, devemos observar atentamente que essa busca foi fruto do contexto social, que acabou sendo inscrito e retraduzido pela vontade da verdade, bem como pela constituição de uma

instituição que restringe e unge os sujeitos dignos de externalizar a verdade espírita.

## Considerações

Aqui no Brasil tudo é muito religioso, né? (Simão<sup>4</sup>).

Observa-se que, por décadas o espiritismo buscou se definir enquanto religião, ciência e filosofia. Podemos afirmar que ao ser trasladado para o Brasil, o espiritismo ganhou uma nova roupagem. Lewgoy (2008) assevera que o espiritismo ganhou novo formato, aparentando o mesmo processo pelo qual passou o Catolicismo ao se tornar um catolicismo popular, distante do Romano, onde sofreu hibridismo e a influência dos negros e dos índios.

Assim, todo o processo de constituição da doutrina em terras brasileiras passa e perpassa por embates, tentativas de ganhar forma, acessando discursos específicos que se confrontam, surgindo, assim, as dissidências e a criação de novos grupos que adotam o discurso que melhor lhe convém ou que consideram mais adequado.

Podemos observar o processo de formação discursiva a partir da análise do discurso espírita brasileiro. Sabemos quais as influências incidiram no estabelecimento da doutrina, quais verdades foram tomadas como lastro doutrinário, como essas verdades são ensinadas e a forma que elas tomam. O Espiritismo brasileiro é fruto de um mecanismo de cerceamento e controle dos sentidos.

## Referências Bibliográficas

ARRIBAS, Célia da Graça. Afinal, espiritismo é

4 Entrevista concedida por Simão Silva. Entrevista III. [fev. 2019]. Entrevistador: Francisco Jomário Pereira. Campina Grande, 2019. 1 arquivo .mp3 (100 min.)

religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira. São Paulo: Alameda, 2010.

\_\_\_\_\_. Uma sociologia histórica do espiritismo. Anais do III encontro nacional do gt história das religiões e das religiosidades – anpuh -Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. IN: Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011. ISSN 1983-2859.

\_\_\_\_\_. No Princípio Era Verbo. Espíritas e Espiritismos na Modernidade Religiosa Brasileira. Tese de Doutorado em Sociologia no Programa de Pós Graduação em Sociologia da Universidade De São Paulo. São Paulo. 2014.

FERNANDES; Claudimar Alves. Discurso e sujeito em Michel Foucault. Intermeios. São Paulo. 2012.

FOUCUALT, Michel. História da Sexualidade. Vol. 1, 2014. Vol. 2, 2014. Vol. 3, 2017. Paz e Terra. Rio de Janeiro/São Paulo.

\_\_\_\_\_. A Microfísica do Poder. Paz e Terra. 2014.

\_\_\_\_\_. Vigiar e Punir. Petrópolis: Vozes, 2014

\_\_\_\_\_. Os Anormais. Curso no Collège de France (1974-1974). Martins Fontes. São Paulo. 2001.

\_\_\_\_\_. De l'amitié comme mode de vie. Entrevista de Michel Foucault a R. de Ceccaty, J. Danet e J. le Bitoux, publicada no jornal Gai Pied, n° 25, abril de 1981, pp. 38-39. Tradução de wander-son flor do nascimento.

GUIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. Relig. soc. vol.28 no.2 Rio de Janeiro 2008.

\_\_\_\_\_. Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. Rev. Antropol. vol.40 n.2 São Paulo 1997.

GREGOLIN, Maria do Rosário. Foucault e Pêcheux na análise do discurso- diálogos & duelos. São Carlos. Editora Clara Luz. 2006.

LEWGOY, Bernardo. A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicia. Relig. soc. vol.28 no.1 Rio de Janeiro July 2008.

\_\_\_\_\_. Chico Xavier e a Cultura Brasi-

leira. Rev. Antropol. vol.44 no.1 São Paulo 2001.

\_\_\_\_\_ Etnografia da leitura num grupo de estudos espírita. Horiz. antropol. vol.10 no.22 Porto Alegre July/Dec. 2004.

\_\_\_\_\_ Os Espíritos e as letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade de São Paulo. São Paulo. 2000.

NOGUEIRA, Conceição. Análise do discurso. Em L. Almeida e E. Fernandes (Edts), Métodos e técnicas de avaliação: novos contributos para a pratica e investigação. Braga: CEEP

SILVA & Machado Júnior; Revista Eletrônica História em Reflexão: Vol. 8 n. 16 – UFGD – Dourados, jul/dez – 2014. O discurso em Michel Foucault – Por Giuslane Francisca da Silva & Sérgio da Silva Machado Júnior.

## Obras analisadas

ANDRÉ LUIS (Espírito). Sexo e Destino. Psicografado por Waldo Vieira e Francisco Cândido Xavier. Editora FEB. Brasília. S/D.

EMMANUEL (Espírito). Vida e Sexo. Psicografado por Francisco Cândido Xavier. Editora FEB. Brasília. 2016.

FEB, Federação Espírita Brasileira. < <http://www.febeditora.com.br/quem-somos/>> acessado em 03 de janeiro de 2019.

\_\_\_\_\_ Mediunidade: Tipos de psicografia. <<https://www.febnet.org.br/wp-content/>

[uploads/2012/06/Modulo-2-Tema-5-Psicofonia-e-psicografia.pdf](http://www.febnet.org.br/wp-content/uploads/2012/06/Modulo-2-Tema-5-Psicofonia-e-psicografia.pdf)> Acessado em 03 de janeiro de 2019.

FEBP, Federação Espírita Paraibana < <http://www.fepb.org.br/estrutura-funcional/centrosespiritas/?cidade=Campina+Grande+PB&bairro=Todos+os+bairros>>. Acessado em: 20 de março de 2019.

KARDEC, Allan. O Evangelho Segundo o Espiritismo. Editora Petit. 1997.

\_\_\_\_\_ O Livro dos Espíritos. Editora Petit. 1997.

\_\_\_\_\_ O Livro dos Médiuns. Editora Petit. 1997.

LOPES, Luiz Fernando (org). Amor e Sexualidade: A conquista da Alma. Editora Leal. Salvador. 2018.

\_\_\_\_\_ Sexo e Consciência. Editora Leal. Salvador. 2016

MANOEL (Espírito). Sexo e Obsessão. Psicografado por Divaldo Pereira Franco. Editora Leal. Salvador. 2002.

MENEZES, Bezerra. União dos spiritas. Revista O Reformador. Rio de Janeiro. V. 14. N. 32. Agosto. 1896.

SAEGUSA, Claudia (org). Divaldo Franco Responde. Vol. 2. IntelÍtera, São Paulo. 2013.

*Recebido em: 15/05/2020*

*Aprovado em: 14/07/2020*



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

# A literatura cigana e a e as tecnologias de si: Uma interpretação possível

Lorena Oliveira Tavares (UNEB)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8123-7402>

Luciana Sacramento Moreno Gonçalves (UNEB)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7742-0829>

## Resumo:

Este artigo se propõe a fazer uma breve análise do livro “*El aliento negro de los romaníes*”, de Jorge Nedich (2005), a partir das reflexões de autores que discutem o retorno do autor e a virada etnográfica. O que levou ao desenvolvimento desta produção foram as discussões em torno dos fundamentos da linguagem na tradição metafísica ocidental, considerando a problematização dos paradigmas da interpretação e das tecnologias de si, tendo o sujeito como o início da produção discursiva. O objetivo geral deste estudo é levantar na aludida obra literária os traços do povo *rom* (cigano) a partir da escrita de Jorge Nedich e da interpretação das pesquisadoras com base em estudiosos que discutem o tema. Dentre os autores que influenciaram e deram suporte teórico para realização deste estudo, destacam-se Foucault (1992), Klinger (2012) e Sória (2015). Os resultados apontaram para o fato de que é impossível se despir completamente de seus valores para se olhar o objeto de estudo, neste caso, o romance de Jorge Nedich, e que não há uma receita ou fórmula que assegure uma interpretação ideal, esperada pelo autor da obra; chegando-se a uma interpretação real, que é feita pelo leitor.

**Palavras chave:** Cultura *romà*; Literatura cigana; Escrita de si, Virada etnográfica.

## Abstract:

### Roma literature and the technologies of themselves: A possible interpretation

This article proposes to make a brief analysis of the book “*El Aliento negro de los romaníes*”, by Jorge Nedich (2005), from the reflections of authors who discuss the author’s ethnographic turn. What led to the development of this production were the discussions around the fundamentals of language in

\* Doutora em Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUC-RS. Professora Adjunta da Universidade do Estado da Bahia - UNEB. Professora Permanente no Programa de Pós-Graduação em Estudo de Linguagens - PPGEL/UNEB. E-mail: [lusamog@gmail.com](mailto:lusamog@gmail.com)

\*\* Mestranda em Estudo de Linguagens (UNEB - PPGEL). Mestre em Educação (UNIEUBRA). Professora Auxiliar, UNEB. Coordenadora do Curso de Extensão em Língua Espanhola Avançada (NUPE-PROEX-UNEB). E-mail: [loren.tavares@hotmail.com](mailto:loren.tavares@hotmail.com)

the Western metaphysical tradition, considering the problematization of the paradigms of interpretation and the technologies of oneself, having the subject as the beginning of discursive production. The general objective of this study is to raise in the alluded literary work the traces of the *rom* people (gypsy) from the writing of Jorge Nedich and the interpretation of the researcher based on scholars who discuss the theme. Among the authors who influenced and gave theoretical support for this study, we highlight Foucault (1992), Klinger (2012) and Sória (2015). The results pointed to the fact that it is impossible to completely undress from their values to look at the object of study, in this case, the novel by Jorge Nedich, as well as there is no recipe or formula that ensures an ideal interpretation, the expected by the author of work arriving at a real interpretation, which is made by each reader.

**Keywords:** Culture *romà*; Gypsy literature; Writing from you; Ethnographic turn.

## Introdução

O objetivo deste artigo é fazer uma análise sucinta do livro “*El aliento negro de los romaníes*”, de Jorge Nedich, à luz de algumas considerações acerca das teorias do retorno do autor e da virada etnográfica. O que levou ao desenvolvimento desta análise foram as reflexões sobre as relações entre as diversas concepções de linguagem e as práticas discursivas nelas envolvidas, considerando a problematização da interpretação, bem como o entendimento da subjetividade como produção.

Assim sendo, as pesquisadoras investiram em leituras e discussões que conversassem com o sistema de interpretação na hermenêutica moderna, partindo do sujeito como produção discursiva a fim de estabelecer um diálogo profícuo com a obra e o autor ora em análise.

Antes de proceder à teoria, se faz necessário contextualizar o leitor acerca de Jorge Nedich e do livro “*El aliento negro de los romaníes*”. O autor de origem *rom*<sup>1</sup>, nasceu em

Sarnadí, zona sul de Buenos Aires, Argentina, em 1959 – e viveu como nômade até os 17 anos. Ingressou várias vezes na escola primária, mas não dava continuidade aos estudos, pois nunca chegava a passar seis anos em um mesmo local. Desde muito pequeno vendia naftalina, agulha e outras miudezas pelas ruas, além de lustrar sapatos. Nas palavras dele, fez “tudo o que faz uma família cigana que está em uma situação de marginalidade” (Em entrevista ao jornal *Tiempo Argentino*, tradução nossa).<sup>2</sup> Ainda segundo Nedich, eram muito pobres, motivo pelo qual ele diz que já vendia desde o ventre de sua mãe, já que ela se dedicava a esse ofício quando estava grávida dele. Aprendeu a ler nas histórias das revistas antigas que vendia nos trens. Já adulto, com 39 anos, com a *Lei Duhalde* (que dava direito a pessoas que não haviam frequentado a escola fazerem uma

---

de haver sido uma denominação dada pelos não ciganos.

1 “Rom” significa “cigano” na língua romaní. No presente artigo os “ciganos” sempre serão chamados de “*romà*” devido à nova denominação étnica defendida por eles; já que o termo “ciganos” está ligado ao preconceito e discriminação, além

2 “[...] todo lo que hace una familia gitana que está en una situación de marginalidad” (En entrevista al Periódico *Tiempo Argentino*. Disponível em: <https://www.tiempoar.com.ar/nota/jorge-nedich-los-gitanos-aun-no-somos-sujetos-de-derecho>).

prova para ingressarem na universidade), foi aprovado na *Universidad Nacional de Lomas de Zamora*. Após um ano e alguns meses de ter iniciado o Curso de Letras, acabou finalista do Prêmio Planeta, em 1999, com o romance *“Leyenda gitana”*, publicado no ano de 2000. Mas essa não foi a sua primeira publicação. Já havia publicado *“Gitanos, para su bien o para su mal”* (1994) e *“Ursari”* (1997). Em 2014, com 13 livros publicados (traduzidos para o português, romani e italiano), fundou sua própria editora *“Voria Stevanofsky”*, através da qual reeditou *“El aliento negro de los romaníes”*, romance que foi finalista do Prêmio Planeta em 2004 e foi particularmente elogiado pelo presidente do júri, *Héctor Tizón*.

Aqui é utilizada a publicação de 2005 do romance *“El aliento negro de los romaníes”*, obra contemporânea que conta a história de Petre e sua esposa Maida que, por não poder seguir com sua vida de nômades, acabam ficando muito tempo em um povoado e criando vínculos com os não *romà*, chegando a apaixonarem-se por pessoas que fazem parte deste mundo.

## Tecnologias de si: um panorama

Ao tomar o romance nas mãos, o leitor pode pensar que por ser um *romà* seu escritor, encontraria uma narrativa em que exaltaria o seu povo, expressando suas qualidades e construindo um estereótipo sobre o outro culturalmente afastado, contudo, não é isso que acontece. No decorrer das páginas Nedich constrói a narrativa mostrando a complexidade dos diferentes povos, sobretudo dos *romà*.

E, por o romance possuir fortes marcas autobiográficas, ao trazer situações que aconteceram na vida do autor, a exemplo das dificuldades financeiras e do fato deste ter tido suas barracas queimadas, atravessa

as fronteiras culturais dos dois povos, já que o autor vive numa espécie de “entremundo”, transitando nos dois universos, dos *romà* e não-*romà*, mas não necessariamente pertencendo integralmente a nenhum deles. Assim, nessa ficção confluem duas perspectivas, a escrita de si e a escrita do outro, identificando-se assim duas tendências: o retorno do autor e a virada etnográfica, pois o traço marcante da presença autobiográfica real do autor empírico se mistura ao ficcional de maneira a situar o discurso na interface entre o real e o ficcional.

Klinger (2012) utiliza a definição de Philippe Lejeune (1996) para afirmar que

O que diferencia a ficção da autobiografia não é a relação que existe entre os acontecimentos da vida e sua transcrição no texto, mas o pacto implícito ou explícito que o autor estabelece com o leitor, através de vários indicadores presentes na publicação do texto, que determina seu modo de leitura (KLINGER, 2012, p.10).

Ou seja, para considerar um texto como autobiografia depende-se muito mais do pacto estabelecido, seja ele ficcional ou referencial. Partindo desse princípio, considera-se *“El aliento negro de los romaníes”* como uma narrativa que se encaixa no “entrelugar”, porque a partir de uma história ficcional, Nedich (2005) relata fatos que aconteceram em sua vida quando ainda vivia como nômade e traz à tona elementos da cultura *romà* que são reais, e que só sendo um deles para abordar tantos detalhes de modo tão espontâneo e natural. Assim, ele transgride de alguma forma o pacto ficcional, pois incorpora elementos que exigem serem lidos através do viés referencial, principalmente porque nas entrevistas feitas ao autor sobre o romance, ele faz questão de salientar essa relação, como mostra este trecho do jornal *Tiempo Argentino*: “Neste romance se ficcio-

nalizam alguns elementos tomados da própria vida do autor e da de seus ancestrais que chegaram à Argentina desde a Romênia em 1870, logo após haverem sido liberados da escravidão a que foram submetidos entre 1380 y 1868” (López Ocón, 2018, *tradução nossa*)<sup>3</sup>.

Ainda tomando como base o conceito de Philippe Lejeune, Klinger (2012) explica que “o espaço autobiográfico compreende o conjunto de todos os dados que circulam ao redor da figura do autor: suas memórias e biografias, seus (auto) retratos e suas declarações sobre sua própria obra ficcional” (Klinger, 2012, p.10). Assim sendo, o autor acaba revelando muito de si e de sua vida, possuindo traços que se investigados mais detidamente podem inclusive ser comprovados, como é o caso da queima das barracas retratadas no romance:

Durante o sono, o calor dos colchões de pena de ganso se fez mais intenso, muito intenso, como um inferno. Logo, uma gritaria ensurdecidora o despertou em alerta: ante seus olhos tudo ardia como na época da Santa Inquisição. Ardia a mesa com sua bola de cristal, a seguinte com a borra de café; as cartas se incineraram com o destino escrito, as figuras bíblicas, essa noite os fantasmas temerosos se esconderam do fogo, o campo milagroso ardia sem compaixão (NEDICH, 2005, p.70, *tradução nossa*).<sup>4</sup>

3 En esta novela se ficcionalizan algunos elementos tomados de la propia vida del autor y la de sus ancestros que llegaron a la Argentina desde Rumania en 1870, luego de ser liberados de la esclavitud a que fueron sometidos entre 1380 y 1868 (LÓPEZ OCÓN, 2018, Periódico Tiempo Argentino. Disponível em: <https://www.tiempoar.com.ar/nota/jorge-nedich-los-gitanos-aun-no-somos-sujetos-de-derecho>).

4 Durante el sueño, la tibieza de los colchones de pluma de ganso se hizo calor intenso, muy intenso, como un infierno. Luego un griterío ensurdecidor lo despertó en vilo: ante sus ojos todo ardía como en la época de la Santa Inquisición. Ardía la mesa con su bola de cristal, la siguiente

O trecho faz referência ao que aconteceu na Argentina dos anos de 1946, pouco depois da Segunda Guerra Mundial, onde morreram “[...] segundo as estimativas mais conservadoras, entre 220 mil e 500 mil ciganos. Estimativas posteriores dizem que foram 1.500.000. Qualquer que seja a cifra, foram muitos os ciganos que morreram. A política de perseguição e extermínio do povo cigano reinava em todo o mundo, não somente na Argentina” (López Ocón, 2018, *tradução nossa*)<sup>5</sup>.

E este foi um fato que foi sentido diretamente pela família de Nedich. Ele relata em entrevista ao jornal *Tiempo Argentino* que seu bisavô Bobia estava em uma dessas barracas e que teria se negado a sair da sua. Então, atearam fogo com ele dentro, o que o levou a morte. Segundo Nedich, isso afetou muito o seu avô, de modo que quando Perón voltou ao governo, em 1973, seu avô teve um infarto, pois tinha medo que voltassem às perseguições e mais alguém da sua família morresse. Nesta entrevista, Nedich conta também que em seu primeiro mandato, Perón exigiu que os *romà* vivessem em casas e que se desfizessem de suas vestimentas típicas, bem como de sua língua. Os que puderam comprar uma casa, o fizeram, outros, se mudaram da província, e muitos nem

---

con la borra de café; se incineraron las cartas con el destino escrito, las figuras bíblicas, esa noche los fantasmas temerosos se escondieron del fuego, el campo milagroso ardía sin compasión (NEDICH, 2005, p.70).

5 “[...] según las estimaciones más conservadoras, entre 220 mil y 500 mil gitanos. Estimaciones posteriores dicen que fueron 1.500.000. Cualquiera sea la cifra, fueron muchos los gitanos que murieron. La política de persecución y exterminio del pueblo gitano reinaba en todo el mundo, no sólo en la Argentina.” (LÓPEZ OCÓN, 2018, Periódico Tiempo Argentino. Disponível em: <https://www.tiempoar.com.ar/nota/jorge-nedich-los-gitanos-aun-no-somos-sujetos-de-derecho>).

souberam do que acontecia porque estavam afastados da capital, onde se exigia a execução das medidas. De acordo com Nedich, seu avô Tete, o filho do citado Bobia, comprou um terreno e começou a construir uma casa; mas seu terror era tanto que mesmo dentro da casa não permitia que nenhum dos seus se vestissem como *romà*, todos tinham que ficar disfarçados de não-*romà*.

Nesta época havia muitos *romà* ocupando a região que hoje é conhecida como “*La Recoleta*” e “*Plaza Houssay*”, da qual foram expulsos. Tais políticas continuaram nos anos 60 porque foram os militares quem as implementou. Neste período Nedich diz que sua mãe e irmã foram presas porque a mendicância estava proibida, no entanto, segundo ele, elas nem estavam mendigando, estavam vendendo. Sua mãe foi posta na cadeia e sua irmã colocada em um orfanato, de onde só saíram após pagarem um advogado para tirá-las de lá. Queriam colocar sua irmã para a adoção pois, de acordo com os governantes, não era justo que uma criança tivesse que vender nas ruas para sobreviver; como acontece muito ainda hoje em vários países europeus. A Itália é um exemplo, onde as crianças são tiradas dos *romà* e colocadas para adoção sem a permissão de seus pais (López Ocón, 2018).

Na referida entrevista ao jornal *Tiempo Argentino*, Nedich diz que quando mulheres *romà* vão ao hospital, muitas vezes são esterilizadas sem consentimento a fim de não seguirem procriando, ou seja, os Direitos Humanos, em muitos lugares no mundo, não são aplicados aos *romà*. Nas palavras de Nedich: “Ainda não somos sujeitos de direito”<sup>6</sup>.

A partir do exposto fica clara a relação

6 “Todavía no somos sujetos de derechos” (LÓPEZ OCÓN, 2018, Periódico Tiempo Argentino. Disponível em: <https://www.tiempoar.com.ar/nota/jorge-nedich-los-gitanos-aun-no-somos-sujetos-de-derecho>).

dos fatos narrados com a vida do autor, bem como suas declarações, que só ratificam a teoria do retorno do autor. E talvez seja essa transgressão do “pacto ficcional”, embora continue sendo uma “ficção” que torne o seu texto tão instigante, sendo ao mesmo tempo ficcional e (auto) referencial. Assim, Nedich problematiza a ideia de referência e incita a abandonar o rígido binarismo entre fato e ficção.

Por outro lado, ele também dá conta de um movimento narrativo atual que, segundo Klinger (2012) “é uma das faces da literatura latino-americana pós-ditaduras no Cone Sul”, havendo “[...] na ficção recente, uma atração pelas figuras marginais da sociedade que expõem o dilema acerca da representação da outridade” (Klinger, 2012, p.11). Esse movimento se consolidou, principalmente no âmbito dos estudos culturais, a partir da década de 60 – momento em que houve uma tomada de consciência das classes marginalizadas e começaram a reivindicar representação nas diversas áreas, como política, cultural, artística e literária.

Ao narrar outras vozes que não somente a dos *romà*, Nedich acaba buscando dar conta da distância dele mesmo em relação ao seu povo, e ao mesmo tempo, assumindo-se como “tradutor” dos *romà* em relação ao mundo exterior. Isso só é possível devido ao seu livre-trânsito entre as duas culturas, pertencendo a um “entrelugar”, como denomina Sória (2015), que o possibilita dar conta da multiplicidade das linguagens que circulam na sociedade à qual faz parte, sendo ele mesmo a figura mediadora dos dois mundos.

De acordo com Sória (2015), Nedich não é o único escritor *romà* contemporâneo que vive esta situação. São vários os que vivem neste “entrelugar” por negociarem seu pertencimento aos *romà* e à cultura majoritária.

ria, o que os torna indivíduos “híbridos”, visto que, mesmo sendo descendentes diretos de *romà*, desempenham profissões diferentes daquelas comuns ao grupo, o que causa cisões dentro de alguns grupos, sobretudo entre os mais tradicionais.

A atração pelas figuras marginais e o dilema da representação da outridade excede o campo das artes, transformando a literatura de tal modo que gerou uma virada etnográfica, o que implica em uma “transfronteirização” do conhecimento, para usar o termo de Klinger (2012), a partir da problemática da cultura. Assim sendo, “com a ampla difusão dos estudos culturais, as fronteiras entre disciplinas humanísticas foram se enfraquecendo, de maneira que, [...] aconteceu uma ‘antropologização’ do campo intelectual” (Klinger, 2012, p.12). O que é bem fácil de perceber até mesmo ao ler estas páginas, pois muitas das informações trazidas num estudo como este partem do âmbito antropológico, aproximando-se dessa forma dos estudos da antropologia pós-moderna, que pressupõe um “retorno do autor”, narrando experiências subjetivas de choque cultural, tendo como ponto de partida Geertz (1973).

De acordo com Klinger (2012), “no mesmo paradigma epistemológico da antropologia pós-moderna se inscreve certa crítica contemporânea, que valoriza a experiência da leitura e o ato da escrita” (Klinger, 2012, p.13), que é o que se está fazendo neste estudo sobre os *romà* nesta obra de Nedich (2005). E isso acontece no ponto de confluência entre uma tendência literária e uma epistemológica.

## Nedich e Foucault: Um Diálogo Profícuo

O narrador começa o romance com a ideia da vida como devir e uma transformação crucial, características do relato autobio-

gráfico: “Outras vezes, Petre mudava de pensamento e seus olhos pareciam contemplar coisas invisíveis com ar assombrado, se imaginava orgulhoso adestrando o urso [...]. Petre sabia que faltava muito para que seu sonho se cumprisse, mas não podia deixar de se preparar” (Nedich, 2005, p.16 e 17, *tradução nossa*)<sup>7</sup>.

Embora o texto não esteja em primeira pessoa, o narrador pressupõe uma mudança interna, uma transformação radical que impulsiona o personagem principal, pois no momento em que Petre resolve comprar o urso e faz planos de confeccionar trinta mil utensílios de cobre para conseguir tal intento, ele acaba por decidir ficar no povoado mais tempo que o normal para um *romà*, pois para os *romà* “[...] não era bom isto de estar quietos e colocar a terra para parir para ele; que classe de *rom* era que não andava percorrendo o mundo?” (Nedich, 2005, p.37, *tradução nossa*)<sup>8</sup>. Assim sendo, ele passaria a ser um sedentário, modo que eles se referem aos não-*romà*, principalmente pelo fato de “[...] fazer a terra parir em seu benefício até tirar-lhe o ar ou sugar-lhe tudo” [...] (Nedich, 2005, p.15, *tradução nossa*)<sup>9</sup>. O que seria, na época em que a narrativa é contada, uma contravenção à “norma” cultural dos *romà*, e também nos dias de hoje para os grupos que são mais rígidos em torno dos costumes.

7 Otras veces, Petre cambiaba de pensamientos y sus ojos parecían contemplar cosas invisibles con aire asombrado, se imaginaba orgulloso amaestrando al oso [...]. Petre sabía que faltaba mucho para que su sueño se cumpliera, pero no podía dejar de prepararse (NEDICH, 2005, p.16 e 17).

8 [...] no era bueno esto de estarse quieto y poner a la tierra a parir para él; qué clase de rom era que no andaba recorriendo el mundo (NEDICH, 2005, p.37).

9 [...] hacer parir a la tierra en su beneficio hasta quitarle el aliento [...] (NEDICH, 2005, p.15).

Outro fator que chama a atenção é que vários dos elementos do livro identificam os personagens com o autor, como já mencionado anteriormente, evocando situações que o próprio Nedich faz questão de contar sempre que dá uma entrevista, como haver sido nômade e hoje ser sedentário. Tal conduta leva ao questionamento: Será que o intuito dessas relações de sua vida com a ficção seria marcar sua singularidade no mundo? Uma possibilidade para esta questão é apresentar-se como alguém que tem a vida envolta em uma história que beira o romanesco, colocando-se num lugar de destaque, pois teria algo de sua vida que é especial e por isso merece ser contada.

A maneira como Nedich escreve, fugindo de uma idealização dos *romà* como exóticos, colocando-os no lugar de pessoas comuns, que precisam trabalhar para sobreviver e têm necessidades fisiológicas como todo mundo oferece o inesperado, ao narrar trechos que ao mesmo tempo em que humanizam os *romà*, explicitam de forma contundente aspectos muitas vezes camuflados no texto literário:

Esta manhã, antes de levantar-se, totalmente despreocupado sobre a cama, sua mão havia feito um ou dois movimentos sobre seu pênis, que foram além do toque distraído, a consequência foi que um espírito quente e viscoso saísse como um dardo de seu pau; realmente havia sido um bom disparo, a mais de um metro chegou o salto (NEDICH, 2005, p.152, *tradução nossa*).<sup>10</sup>

Este tipo de relato problematiza a noção de identidade da própria voz narrativa, pois

10 Esa mañana antes de levantarse, había estado tirado a la bartola sobre la cama, su mano había hecho uno o dos movimientos sobre su pene que fueron más allá de la sobada distraída, la consecuencia fue que un espíritu caliente y gomoso salió como un dardo de su cerbatana; realmente había sido un buen disparo, a más de un metro llegó el salto (Nedich, 2005, p.152).

Nedich escreve de forma que se aproxima tanto de períodos literários como o naturalista quanto de um neorealismo contemporâneo, ao descrever minuciosamente aspectos fisiológicos de forma direta, explícita, sem pudores. O que foi considerado pelos críticos literários do final do século XIX, no Brasil, como uma má assimilação do modelo naturalista francês.

Então, em sua urgência em se relacionar com a realidade histórica e ao mesmo tempo com a atualidade, ele descreve determinadas cenas de uma maneira tão realista que chega a surpreender o leitor. Nas páginas deste artigo pensa-se na intenção dele (Nedich) e no paradoxo de estar-se utilizando este livro como *corpus* de um estudo que busca discutir questões de preconceito e discriminação, quando, ao ler esses trechos no livro em comento, as pesquisadoras são tomadas de um sobressalto e se perguntam se elas, também, não teriam romantizado os *rom* por haverem lido tantos textos que estereotipam, via romantização sua posição no mundo e autores como Lorca<sup>11</sup>, que chega a colocá-los num lugar destacado, definindo-os, segundo Caballero e Josephs (1995), como artistas que só podem incluir-se na categoria de Goya<sup>12</sup>, e acrescenta que escolhe os *romà* “[...] porque os considera o mais elevado, profundo e aristocrático da Espanha. Acredita que eles são o mais representativo da Andaluzia e do universal” (Caballero e Josephs, 1995, p. 105 e 106, *tradução nossa*)<sup>13</sup>.

Interessante ressaltar que Caballero e Josephs (1995) fazem questão de salientar

11 Poeta e dramaturgo espanhol, é o escritor mais famoso desta nacionalidade do século XX.

12 Francisco José de Goya y Lucientes foi um renomado pintor espanhol.

13 [...] porque los considera lo más elevado, profundo y aristocrático de España. Creyéndolos lo más representativo de Andalucía y de lo universal. Caballero y Josephs (1995, p.105-106).

que Lorca não precisou imaginar nada do que escreveu em seu livro de poemas “*Romancero Gitano*”, porque havia vivido entre os *romà*, pois seu pai gostava de se reunir com eles após o trabalho para cantar, tocar e conversar; assim teria conhecido de perto as características dos futuros protagonistas de sua obra. No entanto, vale ressaltar que conhecer os *romà* é diferente de ser um deles, vez que passar um tempo entre eles não leva o sujeito necessariamente a ver o mundo e senti-lo como um *romà*, como é o caso de Nedich, autor da obra em análise.

Por essa razão, pensa-se se ao escrever “*El aliento negro de los romaníes*”, o enunciado não entra em contradição com o enunciador (Nedich), no sentido dos *romà* escreverem, principalmente, segundo Sória (2015), com o fito de oferecer às sociedades circundantes uma visão de mundo a partir da perspectiva “de dentro”, ou seja, visam contribuir na subversão dos discursos preconceituosos, desmistificando os estereótipos. Contudo, com os trechos que se seguem, (entre outros que não serão transcritos, vez que julga-se suficientes os exemplos abaixo) fica o questionamento se não aconteceria justo o contrário com o leitor leigo:

[...] Metido na noite de seu chapéu dormiu junto a Carlo e o burro no estábulo; os três tinham o mesmo aroma [...] / [...] Petre cuspiu na mão e ajeitou o cabelo [...] / [...] enquanto evacuava seu estômago, inclinou um pouco o pescoço para baixo para afinar o ouvido e assim poder escutar com fidelidade o som de suas fezes caindo na terra [...] / [...] Lucía, depois dos primeiros jatos, começou a edificar um monte de bom tamanho, entre amarelo e mostarda. [...] Stele meteu suas mãos com desespero e desfez a merda como se fosse uma massa de farinha [...] (NEDICH, 2005, p.31; 95; 96; 119 – *tradução nossa*).<sup>14</sup>

14 [...] Metido en la noche de su sombrero durmió junto a Carlo y el burro en el establo; los tres tenían el mismo aroma [...] / [...] Petre escupió so-

Pergunta-se se o texto de Nedich (2005) mostra a relação dos *romà* com o que é humano de uma forma mais natural, sem tabus ou subterfúgios, ou se ele não somente desfaz a ilusão de quem imagina os *romà* como encantadores, como ao mesmo tempo corrobora para a visão de que são sujos e porcos. Independentemente de ser uma coisa ou outra, acredita-se que há um “problema” nessas representações, pois em termos de estereótipos, fortalece a ideia dos não-*romà* de que os *romà* estão livres de qualquer regra, incluindo, limpeza e higiene; sendo que Gamella (2007) mostra justamente o contrário no que se refere principalmente à higiene. Segundo ele (Gamella), suas tendas são muito limpas, ainda que as condições exteriores sejam deploráveis e pouco saudáveis. O espaço interno chega a surpreender de tão limpo, ordenado, com um espaço familiar e especial sentido de dignidade humana. Fonseca (1996) ratifica esta informação ao contar que os *romà* deixam os arredores dos acampamentos sujos justamente para evitar que não-*romà* se aproximem, como uma forma de proteção e mantê-los o mais longe possível.

Mas como nunca há um acesso imediato e puro ao livro, as investigadoras dissertam sobre as suas impressões, que acompanharam as diversas leituras da obra levando em conta que a leitura maltrata obrigatoriamente o livro, adaptando-o às preocupações do leitor, que neste caso surpreenderam-se

---

bre su mano y le acomodó el pelo [...] / [...] mientras evacuaba su estómago, inclinó un poco el cuello hacia abajo para afinar el oído y así poder escuchar con fidelidad el sonido de sus albondigas estrellándose contra la tierra / [...] Lucía, después de las primeras descargas, comenzó a edificar una colina de buen tamaño, entre amarilla y mostaza. [...] Stele metió sus manos con desesperación y deshizo la mierda como si fuera un grumo de harina, luego extrajo los cuatro brillantes [...] (NEDICH, 2005, p.31; 95; 96; 119).

consigo mesmas ao darem-se conta de um instinto de proteção que emergiu ao lerem qualquer tema sobre os *romà*, pensando sempre em como não sustentar a “tradição” de mantê-los no lugar do preconceito e da discriminação.

Percebe-se que mais uma vez as leitoras se encaixam na teoria de Proust ao ser citado por Compagnon (2001, p.144), ao afirmar que “o leitor [...] não pode compreender um livro se não se compreende ele próprio graças” ao livro, ou seja, exatamente o que aconteceu neste momento do estudo. E então, após darem-se conta disso, as pesquisadoras voltam para o lugar de investigadoras e se perguntam: Será que tudo que Nedich (2005) descreve não é algo normal para ele e para os *rom* em geral? Ou será que as leitoras se traíram ao perceberem seus olhares (preconceituosos, de julgamento, ainda que positivo, com a intenção de protegê-los) quando liam determinados trechos? Acredita-se não ter neste momento uma resposta para esse questionamento.

Em todo caso, foi importante ter esta percepção ainda no momento da escrita da análise, a fim de não comprometer o estudo, e verificar que as investigadoras estavam trazendo para a análise questões que poderiam ser cruciais ao apresentarem suas expectativas a partir do que já haviam lido, dos seus repertórios, não somente sobre os *rom*, mas sobre tudo que os perpassa. Dessa maneira, houve tempo para reinterpretar o lido e fazer revisões contínuas, pelas quais foi possível chegar a uma significação mais totalizante desta experiência.

Assim, a narrativa se revela como parte da subjetividade do autor, implicando em uma performance do eu *rom*. Característica que vai ao encontro do retorno do autor e a uma das tradições mais antigas do ocidente, que é a escrita de si, a qual, conforme

Klinger, ao seguir Foucault (2004a), “não é apenas um registro do eu, mas – desde a Antiguidade clássica até hoje, passando pelo cristianismo da Idade Média – constitui o próprio sujeito, ‘performa’ a noção de indivíduo” (Klinger, 2012, p.22). Entendido dessa forma, ainda seguindo Foucault (1992), o “eu” não é só um assunto sobre o qual se escreve, mas uma contribuição para a formação de si, neste caso, para o processo de redefinição e afirmação da identidade étnica, como apregoa Sória (2015).

Então, pensou-se na possibilidade de que Nedich talvez não estivesse preocupado em agradar os leitores ou fortalecer uma representação romantizada e consequentemente estereotipada dos *romà*. Estaria ele provavelmente pensando como Marcelino Freire: “De fato, escrevo curto e, sobretudo, grosso. Escrevo com urgência. Escrevo para me vingar. E esta vingança tem pressa. Não tenho tempo para nhenhênhs. Quero logo dizer o que quero e ir embora” (Freire, 2008a). Se é assim, Nedich poderia estar simplesmente adotando critérios implícitos, de descontinuidade do que faria um escritor contemporâneo, que na maioria das vezes desempenha um papel, preocupado em trazer em sua escrita uma possibilidade de visibilizar vozes historicamente silenciadas e a partir disso disponibilizar representações menos hegemônicas e mais plurais de compreensão dos personagens, de grupos culturais, de tempos históricos etc.

Ao acompanhar o raciocínio de Schøllhammer (2009) sobre o comentário de Freire (2008a), Nedich estaria juntando dois argumentos: o de uma escrita que tem urgência e que se impõe de alguma forma; e o de uma escrita que age para vingar-se, “como uma escrita que chega a, atinge ou alcança seu alvo com eficiência” (Schøllhammer, 2009, p.11); ou seja, sua escrita preten-

de algo maior, ser eficaz, chegar a alcançar uma determinada realidade, a dos *romà*. Características que remetem à temporalidade da *escrita de si* nos séculos I e II, que se apresentava de duas maneiras distintas: *hypomnemata* e correspondência.

A primeira, em grego – significa lembrete, uma espécie de suporte material que regula a subjetividade, ou seja, seria uma maneira de formar o sujeito a partir das palavras de outros, pois estes “lembretes” são fragmentos das falas ou escritos de pessoas que ia-se anotando a medida que se acreditava importante ou que se podia levar à meditações futuras; assim estaria se formando uma subjetividade de fora para dentro e se poderia considerar como uma escrita de si pelo fato de cada um só anotar aquilo que ressoasse para si. Então, embora não fosse uma narrativa propriamente dita, levava o sujeito a refletir sobre as inúmeras questões que eram anotadas nesta espécie de caderneta e de constituir-se enquanto ser plural. Nas palavras de Foucault:

O papel da escrita é constituir, com tudo o que a leitura constituiu, um “corpo” [...]. E, este corpo, há que entendê-lo não como um corpo de doutrina, mas sim – de acordo com a metáfora tantas vezes evocada da digestão – como o próprio corpo daquele que, ao transcrever as suas leituras, se apossou delas e fez sua a respectiva verdade: a escrita transforma a coisa vista ou ouvida “em forças e em sangue” [...] (FOUCAULT, 1992, p.133).

Estas discussões de Foucault são bastante atuais, ao lê-las pensando na literatura *romaní* contemporânea, que é o objeto deste estudo, pois apesar de tratar-se de uma cultura que tradicionalmente resiste à escrita, acaba por ser constituída a partir “do hibridismo cultural dos ‘novos *romà*’, representados na literatura, como a de Nedich, que ressignifica a identidade étnica,

no registro da memória e na autorrepresentação da voz *romà* expressa pelo seu próprio olhar.

Já a correspondência, “embora seja um texto por definição destinado a outro, também permite o exercício pessoal” (Klinger, 2012, p.24), porque o que é escrito e enviado “actua, em virtude do próprio gesto da escrita, sobre aquele que o envia, assim como actua, pela leitura e a releitura, sobre aquele que a recebe” (Foucault, 1992, p.134). Partindo desse pensamento pergunta-se se Nedich (1992) estaria “se valendo” da ajuda do outro, neste caso dos seus leitores, para elaborar sua própria alma, ou seja, “fazer coincidir o olhar do outro e aquele que se lança sobre si mesmo ao comparar suas ações cotidianas com as regras de uma técnica de vida” (Foucault, 1992, p.160). Modo igualmente de estar próximo aos seus, pois cada *romà* que lê seus livros estará em sua presença. Não apenas pelas informações que lhes dá acerca da sua vida, venturas ou infortúnios, mesmo que adornados pela ficção – mas uma presença quase física, impressa nas páginas, proporcionando “o que há de mais doce na presença: reconhecer” (Foucault, 1992, p.136). Isso se dá porque escrevendo sobre os *romà*, ele se mostra e faz-se aparecer junto aos outros.

Sua escrita se aproxima da “correspondência” discutida por Foucault (1992) quando relembra os efeitos do corpo, já que as notícias de saúde eram parte deste tipo de escrito, com descrições detalhadas das sensações corpóreas, como em Nedich:

Ipe sentiu que lhe chegavam as dores do reto, ficou de lado no tapete, aproveitou que o murmurinho das pessoas aumentava, se concentrou, apertou a barriga e disparou descansada e longamente um som abafado e fundo, ao que dividiu com um breve silêncio, para fortalecer um novo começo e a afi-

nação do que parecia ser o maior de todos os peidos (NEDICH, 2005, p.141, *tradução nossa*).<sup>15</sup>

Além disso, a carta era uma maneira de relatar ao correspondente sua vida cotidiana e Nedich (2005) mostra que os *romà* “nada tem para deixar de ser igual a todos os outros, atestando assim, não a relevância de uma atividade, mas a qualidade de um modo de ser” (Foucault, 1992, p.158); nesse caso, uma personagem se queixa de seu corpo como qualquer mulher, independente da origem, costuma fazer:

Parasquiva [...] apalpava os ínfimos peitos e lhe dizia: / - Com isto morrerei sem conquistar ninguém. / O mesmo opinava de suas pernas compridíssimas, de suas cadeiras estreitas. Mesmo parecendo ignorar que tinha uma escassez prometedora, tão prometedora que o menos experiente dos homens o notava [...] (NEDICH, 2005, p.171, *tradução nossa*).<sup>16</sup>

Aquele que escreve, de acordo com Foucault (1992), evoca o hábito de avaliar as próprias faltas e de reativar as regras de comportamento com o fito de deixar “de pecar e de trazer no coração o que quer que seja de perverso”, pois ao escrever, cada um nota as ações e os movimentos da própria alma, como que dando a conhecer os fatos ao papel. Nedich (2005) corrobora com

Foucault (1992) adequando sua ideia ao contexto *romà*. A transformação aludida se dá ao trocar a escrita pela fala, no momento em que uma das personagens relata a uma amiga que traiu o marido e como se castigou pelo seu ato:

[...] Maida renegava a sua sorte e começou a se flagelar: retirou o véu porque o havia “manchado”, depois desfez sua trança, rasgou suas saias, a blusa e se sentou sobre um formigueiro. / Dois dias depois Marta Romero lhe passava um creme para diminuir a inflamação e lhe “recomendava”, para completar o tratamento, voltar à casa de Amor Caballero para buscar outra rapidinha (NEDICH, 2005, p.212, *tradução nossa*, no original não contém as aspas).<sup>17</sup>

A prática de antes de deitar, repassar as obrigações, pensar sobre o dia, trazida por Foucault (1992) é mostrada em Nedich (2005) nas várias vezes que os *romà* aparecem “conversando” com a lua ou admirando as estrelas antes de dormir: “Ao chegar à noite, Petre foi se sentar sob as estrelas [...] / Petre, como seu pai, seu avô e todos seus antecessores, saía pelas noites pedindo favores à lua ou contando-lhe seus pesares e seus projetos” (Nedich, 2005, p.92 e 93, *tradução nossa*).<sup>18</sup> Porém, fica claro que o objetivo não é fazer um exame de consciência, nem proceder a uma inspeção de si mesmo, mas tão somente desabafar e conversar com

15 Ipe sintió que le llegaban los dolores del recto, se puso de costado en la alfombra, aprovechó que el murmullo de la gente se elevaba, se concentró, apretó el vientre y disparó descansada y largamente un sonido templado y hondo, al que dividió con un breve silencio, para fortalecer un nuevo comienzo y la afinación de lo que parecía ser el mayor de todos los pedos (NEDICH, 2005, p.141).

16 Parasquiva [...] se palpaba la pobreza de sus pechos y le decía: / - Con esto moriré sin conquistar a nadie. / Lo mismo opinaba de sus piernas estrechas. Aunque parecía ignorar que tenía una escasez prometedora, tan prometedora que el más inexperto de los hombres lo notaba [...] (NEDICH, 2005, p.171).

17 [...] Maida renegaba de su suerte y comenzó a flagelarse: se quitó el pañuelo porque lo había mancillado, luego desató su trenza, desgarró sus polleras, la blusa y se sentó sobre un hormiguero. / Dos días después Marta Romero le pasaba una crema para bajarle la inflamación, le recomendó que, para completar el tratamiento, volviera a lo de Amor Caballero a buscar otro chorrillo (NEDICH, 2005, p.212).

18 Al llegar la noche, Petre fue a sentarse bajo las estrellas [...] / Petre, como su padre y su abuelo y todos sus antecesores, salía por las noches a pedirle favores a la luna o a contarle sus pesares y sus proyectos (NEDICH, 2005, p.92 y 93).

um elemento que, para os *romà*, influi muito na vida dos seres humanos, e que pode ajudar ou atrapalhar o destino dos mesmos.

“O fato de muitos romances contemporâneos se voltarem sobre a própria experiência do autor não parece destoar da sociedade ‘marcada pelo falar de si, pela espetacularização do sujeito’” (Klinger, 2012, p.18). No entanto, não é este o caso dos autores *romà* de maneira geral, pois, de acordo com Sória (2015, p.14) esta literatura fala pelos *romà* ao recuperar “a história grupal e apresentar a realidade do coletivo, oferecendo às sociedades circundantes uma visão de mundo, a partir da perspectiva ‘de dentro’”. Ainda segundo ela, “boa parte dos escritores *romà* está consciente que seus textos podem contribuir na subversão dos discursos preconceituosos, desmistificar os estereótipos e estreitar os laços entre os grupos” (Sória, 2015, p.14).

Então, não se pode afirmar que a escrita de Nedich aparece como mais uma obra literária que retrata o sintoma do final do século XX (ênfase no autobiográfico), já que abarca outras questões, que estão ligadas, inclusive, a sua atuação como ativista.

Assim sendo, seus livros, e mais especificamente o analisado aqui, estão mais próximos da forma como foi construída a história da América Latina, onde a escrita de si está voltada para a formação da identidade nacional, com seus conflitos e transformações – geralmente apresentando, segundo Arfuch (2005), uma trama na qual é indiscernível o individual do coletivo; vez que os estudos atuais da cultura *romà* defendem a reconstrução de uma identidade grupal e ressignificação da identidade étnica.

Outra possibilidade seria afirmar que Nedich está inserido em um contexto que favorece a escrita de si, vez que na Argentina este tipo de escrita estava em alta, a pon-

to de Noé Jitrik (1998), citado por Klinger (2012), afirmar que “o que chamamos de literatura argentina para o século XIX é memórias, como as do General Paz, autobiografias, como as de Sarmiento, ou diários, como os de Mansilla, por dar alguns exemplos contundentes” (Klinger, 2012, p.19). Porém, é notório que Nedich também não se encaixa nessa categoria, porque esta literatura busca “recuperar ou exaltar os valores de uma elite, de uma classe: a oligarquia [...]” funcionando “como reação contra as novas identidades emergentes, produtos da imigração” (Klinger, 2012, p.19), indo, assim, em um sentido totalmente contrário ao do autor aqui discutido.

Ao refletir sobre a escrita de Nedich pensou-se na possibilidade de ele estar atenuando a sua situação de “solidão” enquanto *rom* num mundo tão distante do que era ser um *romà* no início da sua vida. Se a suspeita estiver correta, a sua escrita corrobora com as ideias de Foucault (1992, p.129) quando afirma que “o facto de se obrigar a escrever desempenha o papel de um companheiro, ao suscitar o respeito humano e a vergonha”, fazendo uma alusão ao caderno de notas para o solitário, onde podia conter “exemplos e ações de que se tinha sido testemunha [...], reflexões ou debates que se tinha ouvido ou que tivessem vindo à memória [...], constituindo uma memória material das coisas ouvidas ou pensadas” (Foucault, 1992, p. 131); mas não para simplesmente trazer à recordação algo esquecido, e sim como um material de estudo e meditação implantados na alma.

Assim, a obra de Nedich está mais próxima da interdiscursividade de Bakhtin, discutida por Arfuch (2005), que assevera que o relato de experiência é a expressão de uma época, de uma classe. Nesse sentido, Nedich busca restaurar a memória coletiva

dos *romà* e a sua em um só escrito, já que ele mesmo afirmou que “*El aliento negro de los romaníes*” é um romance que inclui ficções tiradas da sua própria vida e de seus ancestrais, bem como retrata os problemas que sua comunidade atravessa<sup>19</sup>.

Por esta razão, ao escrever estas páginas, recorda-se do pensamento de Compagnon (2001), “que mesmo a literatura mais realista não era ‘operável’, já que é insuficientemente precisa”, havendo no “texto pontos de indeterminação como falhas, lacunas, que são reduzidas, suprimidas” pelo leitor (Compagnon, 2001, p.150) a partir de outras leituras e do olhar de um leitor real (como o texto efetivamente é lido, à sua maneira), quase sempre bem diferente do leitor ideal (o leitor implícito, abstrato, como o texto quer ser lido – o esperado pelo autor), que fatalmente é idealizado pelos escritores, como apregoava Iser ao ser citado por Compagnon (2001).

O fato do romance em estudo se voltar para a experiência do autor pode suscitar a ideia de que Nedich estaria voltado para a tendência atual da cultura midiática, aproveitando-se desse cenário para privilegiar-se ao dar visibilidade a suas histórias privadas, no entanto, acredita-se que Nedich faz parte do grupo de escritores que Silviano Santiago (2002) afirma não levar o autobiográfico para o lado da autocontemplação narcisista, servindo-se da experiência pessoal apenas como pano de fundo de problemas de ordem filosófica, social e política.

Assim, sua lógica não é a de tornar-se uma celebridade exibicionista, como acontece em alguns programas de TV que veiculam “verdadeiros espetáculos”. O canal

TLC (*Travel & Living Channel*), por exemplo, mostra uma série com várias temporadas do “Meu grande casamento cigano” – no original “*My Big Fat American Gypsy Wedding*” – que apresenta celebrações extravagantes desde a escolha do vestido da jovem noiva até a cerimônia. São apresentados como ciganos dos Estados Unidos que “seguem” as tradições, mas não dizem que tradições são essas, já que, como explicado anteriormente, a depender do grupo ao qual façam parte, as condutas mudam. Além disso, apesar de fazerem uma propaganda de que mostram os costumes *romà*, oferecem ao público um show de pessoas que se vestem como não-*romà*, mulheres que não se importam em deixar o corpo a mostra, com saias curtas e tops – não tecendo nenhum comentário a este respeito, nem sequer expondo que essas vestes poderiam ser encaradas como uma “inovação” dentro do endogrupo, já que não seria uma vestimenta comum aos *romà* de qualquer parte do mundo.

Os *realitys* passam uma imagem de que todos *romà* funcionam daquela forma e que “seguir a tradição” seria encomendar vestidos de mais de trinta mil reais para o casamento. E a aposta do canal não termina aí, possuem outra série intitulada “Os reis ciganos”, na qual afirmam mergulhar na rotina de quatro clãs da Espanha, com livre acesso aos seus lares. Os “*docu-realitys*”, como o TLC chama, vestem com uma nova roupagem estereótipos antigos, cujas imagens associam a uma esteticidade esperada pelas representações artísticas e literárias cristalizadas no imaginário coletivo das sociedades.

Tais programas funcionam da seguinte forma: “Acompanham” o dia a dia da jovem que fará quinze anos, mostrando, em 90% dos casos, como não se importam com o estudo, são fúteis e não conseguem responder perguntas básicas de um concurso de beleza

19 Entrevista ao jornal *Tiempo Argentino* em 15 de julho de 2018. Disponível em: <https://www.tiempoar.com.ar/nota/jorge-nedich-los-gitanos-aun-no-somos-sujetos-de-derecho>.

de modo inteligente, precisando ser treinadas com afinco para isso, caso queiram participar de um, como foi mostrado em um dos episódios. Em seguida, apresentam os valores dos itens da festa de quinze anos, dando destaque ao vestido, que sempre é caríssimo, nunca abaixo de 10 mil reais. Assim, os *realitys* apresentam os *romà* como pessoas muito ricas, que dilapidam o dinheiro sem critério algum e só mantêm a tradição em aspectos como grandes festas, seja de quinze anos ou casamento, regadas de muito extravagância.

Assim sendo, os próprios *romà* que participam deste tipo de *reality shows* contribuem para inscrevê-los ainda mais no lugar do inverossímil, como seres exóticos e romantizados. Tais “documentários” fazem com que alguns escritores, que tentam mostrar formas de vida e sociabilidade da maioria dos *romà*, que não é de extrema riqueza, como apresentado nos programas, tenham dificuldade em publicar seus livros, e isso não acontece somente nos dias de hoje, desde 1851, escritores como George Borrow já relatavam problemas em publicar romances que não representassem os *romà* de modo pitoresco. O autor conta que para publicar o romance *Lavengro*, que é uma mescla de memória, autobiografia e literatura de viagens quando esteve entre os *romà* ingleses, teve que fazer todo um trabalho de convencimento, argumentando que sua obra anterior “*The Zincali*”, na verdade era fruto de uma imagem estereotipada, diferente do que ele propunha nesse segundo momento.

Nedich passou por situação semelhante quando enviou “*El alma de los parias*” para avaliadores editores. Em entrevista concedida a Sória (2015) em 16 de outubro de 2010, ele conta que:

[...] recebeu comentários de que sua obra poderia decepcionar os leitores interessa-

dos em uma “história de ciganos”. As alegações giravam em torno de que o romance apresentava uma realidade desgarradora, a qual não coincidia com a imagem que esperavam. Algumas respostas assinalavam que os trechos que corresponderiam a um “bom romance sobre ciganos” eram mínimos e estavam ofuscados pelas situações de miséria e exclusão, além das reflexões lúcidas do narrador sobre as questões sociais relacionadas aos *romà* (SÓRIA, 2015, p.151).

Ou seja, enquanto Nedich queria contar uma história mais próxima à realidade, do que realmente acontece na vida dos *romà*, as editoras caminham na contramão, pois elas estão preocupadas, em regra, em assuntos vendáveis, que geralmente estão calcados sob o estereótipo, não lhes interessando lançar um livro em que não representasse os *romà* como na maioria do tempo foi feito, envoltos em fantasias, misticismo e sensualidade, mesmo com as mudanças do contexto mundial e que os *romà* tenham passado por inúmeros processos adaptativos que perpassam a existência humana. Assim, é importante deixar claro que quando se fala *romà* está-se falando de um povo que sempre esteve em movimento e contato com vários outros povos, de culturas distintas, e que por esta razão, também foram se diferenciando nos mais diversos aspectos culturais, ainda que sua etnia seja considerada bastante fechada.

Tal diversidade não ocorre somente pela heterogeneidade dos grupos *romà*, mas também por todo contexto sócio-histórico-político-cultural, multiplamente construído ao longo dos discursos, práticas e posições. Ou seja, nenhum dos grupos *romà* pode se apresentar de maneira homogênea se a cultura não é algo estático e eles sempre estiveram em movimento e em contato com os mais diversos povos, de culturas bastante distintas entre si. Assim

sendo, segundo Capella (2017), câmbios, transferências, sincretismos e ressignificações são inevitáveis na relação com o outro, no passar das gerações, por mais que, paradoxalmente, a etnia em questão se considere fechada.

## Considerações Finais

Ao avaliar essas questões, destaca-se a importância de analisar a obra levando em conta o seu caráter de depoimento, de experiência do corpo-vivo, como diria Silviano Santiago (2002), que está por trás da escrita, e que se não for levada em consideração acaba por falsear a crítica ao romance em estudo. Silviano Santiago (2002) enriquece esta discussão ao acrescentar que esses relatos visam à conscientização do leitor, não importando tanto o aspecto literário propriamente dito.

Esse aspecto memorialístico, que no Brasil é datado nos anos 80, está presente até os dias de hoje na Argentina, de modo que Klinger (2012) afirma que “a recuperação da memória e a luta contra o esquecimento definem boa parte das práticas culturais e literárias” de lá (Klinger, 2012, p.20), havendo uma estreita relação entre memória política e familiar, exatamente como acontece no romance “*El aliento negro de los romaníes*”, onde se observa o cunho testemunhal do quanto os *romà* tiveram seus projetos de vida e valores alterados pelas circunstâncias, seja pela queima de suas barracas, seja pela mudança de nômades a sedentários, que no romance não é mostrado como obrigatório e sim como uma decisão de Petre e Maida, mas que se sabe, pelo contexto em que o romance se passa, finais dos anos quarenta, as políticas anti-ciganos estavam a pleno vapor na capital Buenos Aires, não sendo tão radicalmente efetivas no interior, que é onde se passa a história; ainda que em

alguns momentos Nedich mostre um pouco desta realidade:

[...] As deixou bem a vista sobre o único móvel que tinham: um rádio, imenso como um confessionário, que não funcionava mais que em uma só estação, nela costumavam esperar incansavelmente que o informativo desse conta dos incêndios reiterados que sofriam os rom e o nome de suas vítimas e, claro, o discurso do general dizendo que seu governo não queria barracas na república [...] (NEDICH, 2005, p.157)<sup>20</sup>.

O excerto revela que Nedich não está apenas contemplando a sua vida, mas as relações sociais que aconteceram na época que vão para além de si mesmo, percebendo-se dentro de uma coletividade que vai além dos *romà*, pois a postura das autoridades também influenciava negativamente na vida dos ditos sedentários, atrapalhando seus meios de sobrevivência. Desta forma, Nedich abarca uma humanidade cultural, mesmo que sua ênfase esteja nas autoindagações dos *romà* e na sua restauração de memória coletiva.

## Referências

ARFUCH, Leonor. *El espacio biográfico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

CABALLERO, J.; JOSEPHS, A. *Poema del Cante Jondo y Romancero Gitano*. 16. ed. Madrid: Catedra, 1995.

CAPELLA, Mikka (pseud.). *Romani dromá: caminos gitanos*. 1ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Edição do autor, 2017, Edição Kindle.

COMPAGNON, Antoine. O Leitor. In: *O demônio*

20 [...] Las dejó bien a la vista sobre el único mueble que tenían: una radio, inmensa como un confesionario, que no funcionaba más que en una sola estación, en ella solían esperar incansablemente que el informativo diera cuenta de los incendios reiterados que sufrían los rom y el nombre de sus víctimas y, por supuesto, el discurso del general diciendo que su gobierno no quería carpas en la república [...] (NEDICH, 2005, p.157).

*da teoria*: literatura e senso comum. Tradução de Cleonice Paes Barreto Mourão e Consuelo Fortes Santiago. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

FONSECA, Isabel. *Enterrem-me em pé*: os ciganos e a sua jornada. Tradução. José Rubens Siqueira, - São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In.: *O que é o autor?* FOUCAULT, Michel. Lisboa: Passagens, 1992, pp.129-160.

\_\_\_\_\_. Sexualidade e solidão. In: MOTTA, M.B. (Org.). *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a. p.92-103.

FREIRE, Marcelino. *Rasif*: Mar que arreventa. Rio de Janeiro: Record, 2008.

GAMELLA, Juan Francisco. La inmigración ignorada: Romá / gitanos de Europa oriental en España, 1991-2006. In: *Gazeta de Antropología*, Granada, n°23, 2007.

KLINGER, Diana. *Escritas de si, escritas do outro*: o retorno e a virada etnográfica. 3ª ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2012.

NEDICH, Jorge. *El aliento negro de los romaníes*. 1ª ed. Buenos Aires: Planeta, 2005.

LÓPEZ OCÓN, Mónica. Nedich: “Los gitanos aún no somos sujetos de derecho”. *Periódico tiempo argentino*, Argentina, 15 jul. 2018. Disponível em: <https://www.tiempoar.com.ar/nota/jorge-nedich-los-gitanos-aun-no-somos-sujetos-de-derecho>. Acesso em 13 set. 2019.

SANTIAGO, Silviano. *Nas malhas da letra*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002 [1988].

SCHØLLHAMMER, Karl Erik. *Ficção brasileira contemporânea*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

SORIA, Ana Paula Castello Branco. “*Juncos ao vento*”: literatura e identidade romani (cigana): El alma de los parias, de Jorge Nedich. 2015. 331 f., il. Tese (Doutorado em Literatura) —Universidade de Brasília, Brasília, 2015. Disponível em: <http://www.amsk.org.br/estudosepesquisa.html>. Acesso em: 19 jul. 2019.

*Recebido em: 03/06/2020*  
*Aprovado em: 02/08/2020*



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.